[illegible]

System der Katechetik.

Erster Band.

System

der

christlich kirchlichen Katechetik

von

Carl Adolph Gerhard v. Zezschwitz.

Erster Band:

Der Katechumenat oder die Lehre von der kirchlichen Erziehung.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1863.

Der Katechumenat

oder

die kirchliche Erziehung

nach Theorie und Geschichte.

Ein Handbuch

namentlich für Seelsorger und Pädagogen

von

C. A. Gerhard v. Zezschwitz

Licentiat und Professor der Theologie.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

1863.

— μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι —.

S. Paulus ad Ephes. IV.

Den theuern Amtsbrüdern

der Kirche meines Sächsischen Vaterlandes

und

meinen lieben alten Schülern

im katechetischen Seminar an der Universität Leipzig

als ein Zeichen

ungelöster Bande der Liebe und Treue.

Vorwort.

Es kostet Verleugnung, an die Spitze eines Buches das Bekenntniß zu stellen, daß Plan und Anlage desselben im Laufe der Bearbeitung sich nicht unwesentlich verändert haben. Ein Fall, der nur darum hätte störend wirken können, weil die Verhältnisse genöthigt hatten, den Druck vor Vollendung des Manuscripts zu beginnen. — Das Bekenntniß stehe voran zur Steuer der Wahrheit, wie zur Erklärung der verspätigten Erscheinung und einzelner Inconvenienzen in der äußren Anordnung. Bei näherer Einsicht in das Buch wird man hoffentlich die Erweiterung des Planes, — denn darin allein besteht die Veränderung, — gerechtfertigt finden.

Unternommen im unmittelbaren Interesse meiner Vorlesungen über Katechetik, zu denen mich ursprünglich weniger die eigne Neigung als das wohlwollende Urtheil und die dankbar zu ehrende Bestimmung meiner kirchlichen Behörde führte, sowie aus Rücksicht auf die Wünsche des Schülerkreises, der sich unter meiner Leitung zugleich praktisch für diese Disciplin ausbildete, war das Buch auf ein Compendium der Katechetik zunächst für Studenten der Theologie berechnet. Die Arbeitslast in dem Doppelamte als Prediger und Docent erlaubte schon nicht, das Ziel weiter zu stecken, so klar es mir von Anfang an vor der Seele stand, wie für eine eigentlich wissenschaftliche und von kirchlich theologischen Principien getragene Behandlung unsrer Disciplin fast nach allen Seiten erst umfänglich Grund gelegt werden müsse.

Auch bei jener Anlage würde den Abtheilungen, die den Lehrstoff und die Methode zu geben hatten, eine theoretisch-historische

Darlegung der Katechumenatsaufgabe als Basis vorangeschickt worden sein, wie die Andeutungen über die Aufgabe der Katechetik in der Gegenwart bezeugen, die der Einleitung voranstehen. Ich verfuhr auch in meinen Vorlesungen so, und dachte in dem Compendium die historischen Partieen in ähnlich summarischen Andeutungen, wie ichs dort gewohnt war, zu geben. Aber wo die Forschungen über ganze große Perioden in Rücksicht auf unsren Zweck so gut wie gar noch nicht gemacht sind, und Monographieen über dieselben nicht bereits vorliegen, kann sich ein wissenschaftliches Lehrbuch nicht mit Zusammenfassung in Resultaten begnügen, sondern muß vielfach die Untersuchungen selbst in sein Bereich aufnehmen. Das allein hätte jedoch nicht entschieden. Es hat ohnedies noch die genauere Darlegung mancher Untersuchung andren Gelegenheiten vorbehalten bleiben müssen.

Ein höherer Gesichtspunkt trat entscheidend dazu. Die Frage um den Katechumenat ist bisher, soweit derselbe überhaupt zur Darstellung gekommen ist, wie eine rein historische behandelt und die geschichtliche Ausführung dabei wesentlich auf jene Schöpfung der alten Kirche beschränkt worden, die eine Existenz im wirklichen Leben der Kirche von nicht mehr als drei Jahrhunderten aufzuweisen hat Aus der Darstellung dieses altkirchlichen Katechumenates für sich einen intregrirenden Theil der Katechetik zu machen, dürfte als ein Mißgriff erscheinen, da die Aufgaben dieser in der Gegenwart so total andre sind. Nicht einmal formell ließen sich die Verbindungsfäden beider Zeiten unabgerissen aufweisen. Deshalb habe ich auch in meinen Vorlesungen allzeit anzudeuten gesucht, wie sich die allgemeine Idee kirchlicher Erziehung unter den veränderten Formen des Katechumenats im Mittelalter und seit der Reformation fortentwickelt und ausgebildet hat. Damit berührt man aber ein hochbedeutsames Gebiet kirchlicher Lebensbethätigung, ein Gebiet von so selbständigen Interessen, daß mir bei der inzwischen erlangten literarischen Muße die Aufgabe immer ernster vor die Seele trat, der Behandlung dieses Gebietes auch eine selbständigere Stelle einzuräumen, und die Darstellung der kirchlichen Erziehung nach Princip und Geschichte als besondren Theil, resp. als selbständiges Werk, von der auf Studenten und Lehrer berechneten Methodik des Katechismus

und der Katechese abzulösen. Für diese, die als zweiter Theil des Systems der Katechetik baldthunlichst folgen, und „die Lehre vom kirchlichen Unterricht“ nach Stoff und Methode vereinigt behandeln soll, sind nur die Einleitung und einzelne Paragraphen dieses Buches, wie die über den Haus-, Schul- und Kirchenkatechumenat, Voraussetzung im engeren Sinn. Doch soll die Bearbeitung des zweiten Theiles darauf gerichtet sein, daß ihm der Werth eines selbständigen Compendiums wesentlich bleibe.

Ebenso bildet nun dieser erste Theil ein Werk für sich, ein Buch obenan für die Geistlichen und Volkserzieher. Ihnen will es die hohe Aufgabe ins Licht stellen helfen, ein christliches Volk für bewußte Gliedschaft an der Kirche, mit den Mitteln und für die Ziele der Kirche, zu erziehen. Die Stufe geistiger und geistlicher Höhe, welche die Kirche in den einzelnen Epochen eingenommen hat, hing allzeit zum großen Theil an der rechten Lösung dieser Aufgabe. In der Gegenwart aber hängt mehr daran — die Existenz der Kirche selbst und ihre Zukunftshoffnung als Lebensmacht im Volke.

Die allgemein menschliche Pädagogik hat, recht verstanden, an der christlich kirchlichen ihre Vollendung und ihr höchstes Ziel. Und doch hat die Kirche bisher den vielen und bedeutenden Werken über Pädagogik vom humanistischen Standpunkt keine einheitliche und selbständige Darstellung der Ziele, Mittel und Gesetze der ihr eigenthümlichen Erziehung an die Seite zu stellen gehabt. Ein Versuch dürfte jedenfalls sein Recht haben. — Nicht einmal eine zusammenfassende Geschichtsdarstellung besitzen wir. Monographisch aber ist nur für einzelne weit auseinander liegende Partieen, wie den altkirchlichen Katechumenat und die protestantische Confirmation, Umfassenderes und Gründlicheres, aber auch dies nicht mit vorwiegender Berücksichtigung der kirchlichen Erziehungstendenz geleistet. Und wahrlich nicht minder als eine Geschichte der allgemeinen Pädagogik, würde die der Erziehungsmaximen der Kirche in den verschiedenen Epochen darauf Anspruch machen dürfen, die praktische Fundgrube der immer bereicherteren und abgeklärteren Erziehungsweisheit für alle Zeiten zu sein.

Kaum gibt es ein zweites Gebiet, das so wie dieses mit dem Hochgefühl erfüllt, ein Arbeitsfeld zu betreten, auf dem ein Jahrhun-

dert das andre in gemeinsamer Arbeit, mit innerlichst verwandten Zwecken, wenn schon von außen angesehen vielfach verschiedenen Zielen und Mitteln, abgelöst hat. Für die Kirche JEsu Christi als Gemeinschaft der zum ewigen Leben Berufenen, im Dienste der Anstalt zur Seligkeit, haben die Kirchen aller Confessionen, aller Jahrhunderte, erzogen und erziehen wollen. Der Anbau dieses Gebietes gewährt so einen in unsrer Zeit doppelt wichtigen Nebengewinn. Wachsende Verständigung getrennter Brüder, höhere Billigkeit in der geschichtlichen Würdigung aller Zeiten, ist neben den Zeitlügen äußerlich unirender Tendenz eine wahrhaft göttliche Gabe an die Gegenwart. — Möchte dem vorliegenden Buche als schönster Lohn für manche saure Arbeit das Zeugniß werden, dies heilige Strebeziel der Kirche JEsu Christi im Geringsten fördern geholfen, ohne der Wahrheit und der eignen kirchlichen Treue wissentlich das Geringste vergeben zu haben. Das eigne Wachsthum der Liebe und des Verständnisses für die Kirche aller Zeiten war die süße Frucht, welche die Arbeit in ihrem Lauf begleitet hat, wie man dem Verfasser bei allen Mängeln seiner Leistung das Zeugniß wol nicht versagen wird, daß er mit aufrichtigem Gerechtigkeitssinn das Gute und Wahre andrer Kirchengemeinschaften und kirchlicher Zeiten, ebenso wie das, was ihm als Mängel der eignen Kirche erschien, offen und freimüthig dargelegt hat. — Man wird auch darin nur eine Folge desselben Strebens erkennen wollen, daß Partieen wie die Arcandisciplin der alten und die Beichterziehung der mittelalterlichen Kirche, die bei allgemeiner Unkenntniß von besondrem Vorurtheil gedrückt werden, mit besonders eingehender Liebe behandelt worden sind. Ich gestehe offen, so treu ich als Lutheraner zu meiner Kirche stehe, und die höhere Reinheit ihrer Lehrerkenntniß vor der Kirche der alten großen Väter bekenne, daß mir in der Aufgabe kirchlicher Volkserziehung unsre Kirche von andren viel lernen zu können, alle Kirchen aber an der großartigen Pädagogik des christlichen Alterthums ihr höheres Vorbild zu haben scheinen. Wer, der mit offnem Auge die Geschichte der Kirche überblickt, könnte anders urtheilen! — So kann die Geschichte der kirchlichen Erziehung in vergangnen Zeiten für die großen Aufgaben der Gegenwart von unmittelbar eingreifender Bedeutung sein. Wenn die Darstellung prakti-

scher Disciplinen mit mancher Verleugnung verbunden ist, so erfährt man dabei doch die hohe Entschädigung, es nicht nur mit gelehrten, für das Wohl und Wehe der Menschheit factisch müßigen Untersuchungen, sondern mit der Lösung von Fragen zu thun zu haben, die Lebensfragen der Kirche wie der Völker nach ihrer Gegenwart und Zukunft sind.

Zu den Verleugnungen bei solchen Büchern gehört, daß man nicht nur, wie es sich bei wissenschaftlichen Arbeiten von selbst versteht, den exegetischen, dogmatischen und namentlich historischen Untersuchungen mit streng wissenschaftlicher Akribie sich hingeben kann, sondern ebenso bereit sein muß bei Zeichnung der praktischen Aufgaben, vielleicht im nächsten Paragraphen schon, von den Höhen der Wissenschaft zur Praxis der Kinder- und Schulstube herabzusteigen. Das verleiht der Darstellung praktischer Disciplinen leicht einen eigenthümlich bunten Charakter. Dennoch habe ich mich nicht entschließen können, die mehr praktischen Partieen uneingänglich, mit Aufstellung dürrer Kategorieen und bloßer Grundsätze abzuthun. Damit ist niemand gedient. Ich habe es nicht verschmäht, in einem wissenschaftlichen Handbuch den Hauskatechumenat nach Zielen und Mitteln so praktisch wie für Laien zu zeichnen, weil damit nur die Lebenswahrheit des Gebietes gewahrt und wahrhaft genützt wird. Umsomehr habe ich mich zugleich bemüht, dort, wie namentlich bei Darstellung der praktischen Aufgaben des Schul- und Kirchenkatechumenates, neben den eignen Anschauungen eine Uebersicht der von den hervorragendsten Vertretern der praktischen Theologie in der Gegenwart geltendgemachten Ansichten zu geben, sowie zugleich über Gesetzgebung, Praxis und Sitten der verschiedenen Landeskirchen nach Kräften zu orientiren. Die wissenschaftlichen Untersuchungen sind daneben so sorgfältig als möglich geführt und die Darstellung mit allem erforderlichen Apparat ausgestattet worden. Die dadurch entstehende Abwechslung glaubte ich um so weniger durch äußerliche Trennung eines historischen und principiellen resp. praktischen Theiles vermeiden zu sollen, je mehr es darauf ankam zu zeigen, daß unsre Disciplin allmälich, an der Hand der Entwicklung der Kirche selbst, ihre Ausbildung nach den verschiednen Seiten und Bedürfnissen hin gewonnen hat.

Daraus erklärt sich die Ordnung der historischen Partieen. Die Darstellung des altkirchlichen Katechumenats schien am passendsten vorangestellt zu werden, um das Object vonvornherein in seiner ersten historischen Wirklichkeit vor Augen zu stellen. Ohne dieses hätten die §§ über die Theorie kirchlicher Erziehung leicht von dem Eindruck der Willkür gedrückt erscheinen können. Ebenso schien mir vor der Einsetzung des christlichen Katechumenats besprochen werden zu sollen, was auf heidnischem oder jüdischem Gebiet wie eine Analogie der altkirchlichen Institutionen für den Katechumenat aussehen konnte; obgleich nun Heidnisches und Jüdisches nach Christlichem zu stehen kam. Ließ sich doch so, durch unmittelbaren Anschluß der altkirchlichen Arcandisciplin an den Katechumenat, das Bild des letzteren selbst erst vervollständigen. Merkwürdigerweise hat Höfling in seinem classischen Werk über die Taufe und den altkirchlichen Katechumenat, dem jeder neue Bearbeiter dieses Gegenstandes im Wesentlichen nur dankbar folgen kann, der Arcandisciplin so gut wie gar keine Beachtung gewidmet. Und doch hängt diese mit dem Katechumenat unlösbar zusammen. Man kann den Einen in unmittelbarer Lebenswirklichkeit nicht darstellen, ohne das andre Bild einzuweben. Wie dürfte man aber dann die schwierigen Fragen, die sich an Ursprung, Recht und Zweck einer Mystagogie in der Kirche knüpfen, umgehen? Neander that freilich die ganze Erscheinung mit einer Anmerkung ab (KG. I, 169 vgl. 180 f.). Aber Antipathieen können selbst bei Historikern in solchen Dingen Einfluß gewinnen. Jedenfalls darf die Einwirkung eines Institutes, auf das z. B. ein Chrysostomus in seinen Homilien ungefähr fünfhundertmal Bezug nimmt (*ἴσασιν οἱ μεμυημένοι*), von dem nicht übersehen werden, der insbesondere die Ausübung der praktischen Functionen der Kirche nach ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit in den einzelnen Zeiten darzustellen hat. — Die besondre Aufgabe, das genuin Christliche am altkirchlichen Katechumenat aufzuweisen, zwang dabei noch mehr als die historisch treue Darstellung der disciplina arcani auf die heidnischen Mysterien einzugehen. Lobecks und Prellers gründlichen Arbeiten, wie dem mündlichen Austausch mit dem sel. Nitzsch in Leipzig, danke ich dabei viel. Für die kirchliche Arcandisciplin boten Rothe's und Harnack's Studien den besten

Anhalt. Glaubte ich mehr die Bahn der historischen Resultate des Erstren verfolgen zu müssen, so ists gewiß nicht auf Kosten eines ganz andren kirchlichen Einheitsgefühles mit dem Letzteren geschehen. Wiefern durch selbständigen Arbeitsbeitrag die Geschichte des Katechumenats und der Arcandisciplin dabei gefördert worden ist, habe ich dem Urtheil der Kenner zu überlassen.

Die andre Hauptpartie historischer Darstellung schließt sich an den seelsorgerlichen Katechumenat an, weil die mittelalterliche Erziehung als individuelle Beichterziehung damit die meiste Verwandtschaft bietet, und sich dann mit dem luth. Glaubensexamen und der pietistischen Confirmation die verschiednen Erziehungsziele der Reihe nach aufstellen, welche sämmtlich im gegenwärtigen Katechumenatsabschluß noch einen analogen Ausdruck haben. In allen drei Abschnitten hoffe ich die Klarheit, wenn nicht das Material der historischen Darstellung bereichert zu haben. Die meisten Vorarbeiten bot die pietistische Erziehung. Die ausgezeichneten Beiträge von Höfling, Bachmann und Kliefoth haben mir die eigne Arbeit hier sehr erleichtert. Gefreut hat es mich, Spener selbst in der Darstellung hie und da noch gerechter werden zu können. Neu dürften die Nachweise über das Verhältniß der Confirmation zu den entsprechenden Riten der mittelalterlichen Secten sein. — Der Beweis, daß das Glaubensexamen ursprünglich luther. Erziehungsziel ist, wird wol als geliefert gelten müssen, wie die Acten dafür schon von Bachmann sehr vollständig gesammelt waren. Neu ist hier vielleicht der Nachweis des Zusammenhangs mit Luther's ersten Verfassungsgedanken. Ob man dieser Thatsache mehr Gewicht als bisher beilegen wird, steht dahin.

Die meiste selbständige Arbeit hat die Darlegung der kirchlichen Volks- und Jugenderziehung im Mittelalter gefordert. So schätzenswerth die Bearbeitung der vorreformatorischen Beichtpraxis durch Steitz und Kliefoth ist, so dankbar ich dies und Andres als Vorarbeit benutzt habe, so darf ich die auf einen engen Raum zusammengedrängte Frucht umfänglicher Studien der Prüfung auf selbständige Förderung der Kenntniß dieser terra incognita getrost anheimgeben. Ich bin gefaßt auf die banalen Phrasen, mit denen man ein billiges Urtheil und mit Liebe eingehende Studien über

das Mittelalter zu belohnen pflegt. Wenn unser kirchenflüchtiges Geschlecht ein Grauen anwandelt schon bei dem Worte Beichte und Beichterziehung, so kann das Urtheil eines Mannes wie Marheinecke zeigen (s. u. S. 455), daß eine Zeit nationaler Erhebung genügte, über die wahren sittlichen Bedürfnisse des Menschen richtiger und würdiger fühlen zu lehren; so wie die ihres Ortes dankbar benutzten ausgezeichneten Forschungen Geffcken's beweisen, daß man sehr fern von Römischen Principien, und doch gerecht gegen ein kirchliches Institut von großartiger Wirkung sein kann.

In den theoretischen §§ über das Katechumenatsziel, die auf diese historischen folgen, wird die Voranstellung des h. Abendmahles als Normalziel hoffentlich gegen Mißverständnisse mit luth. Brüdern über meine Resultate von der biblisch-kirchlichen Bedeutung der Confirmation sichern. Vielleicht fühlt der aufmerksame Leser selbst heraus, wie allmälich gegen eigne frühere Position und Neigung sich mir die aufgestellte Ansicht von der Confirmation aufgedrungen hat. Ich bekenne, lediglich durch Hebr. 6, 2 überwunden zu sein. Vielleicht dient die vorurtheilslose exegetische Untersuchung, besonders aber der Versuch die einzelnen Seiten der Confirmationswirkung resp. -Bedeutung klar auseinander zu halten, zur Beseitigung der Vorurtheile, die wegen der krankhaften Ausbeutung von Hebr. 6 nicht mit Unrecht lutherischerseits gegen ähnliche Resultate zu walten pflegen. Meine Ansichten haben v. Hofmann und Delitzsch vor mir wesentlich gleich vertreten.

Die Einleitung über das Verhältniß der Katechetik zu den Disciplinen der praktischen Theologie überhaupt erschien wie ein von der Richtung, welche die Behandlung der letztren in neuerer Zeit genommen, abgenöthigtes Opfer. Wer nicht das Ringen der praktischen Theologie in der Gegenwart um wissenschaftlichen Ausdruck und encyklopädische Ordnung näher kennt und billig würdigt, wird ziemlich unbefriedigt an diesem Theil meines Buches vorübergehen. Ich lege ihm selbst auch keinen Werth bei, als ein Versuch zu sein, der helfen möchte, daß der systematisirende Unterbau der praktischen Theologie, an welchem seit Schleiermacher Bücher dieses Inhalts fast ausschließlich arbeiten, bald zum erwünschten Abschluß käme.

Manche Ungleichheit der Correctur in Orthographie, Interpunk-

tion u. dgl. möge dem Wechsel des Ortes und der Umgebung mitangerechnet werden. Meine gegenwärtige Abgeschiedenheit hat auch dazu genöthigt, fremde Unterstützung durch literarische Hilfsmittel und Vermittlung solcher in höherem Maße in Anspruch zu nehmen. Nächst den näheren Freunden und der heimischen Universitätsbibliothek in Leipzig, denen ich für mannigfache Förderung dieses Buches vielen Dank schulde, fühle ich mich verpflichtet, den Herren Professoren Rud. v. Raumer in Erlangen und Thiersch in Marburg, den Herren Bibliothekaren Dr. Müller in Erlangen und Dr. Stenglein in Bamberg, den Herren geistlichen Räthen Dr. Jocham in Freising und Dr. Suttner in Eichstädt, sowie auch der Brüder-Unität in Herrnhut, namentlich Herrn Prediger Reichel daselbst, und der Verwaltung der verschiednen Nürnberger Bibliotheken, welche sämmtlich in zuvorkommendster Weise und mit seltner Liberalität durch persönliche Berathung, wie durch längre Ueberlassung literarischer Hilfsmittel, meine Studien unterstützt haben, öffentlich meinen wärmsten und ergebensten Dank auszusprechen.

Ich kann aber dieser Schuld mich nicht entledigen, ohne um so stärker eine andre Verpflichtung zu empfinden. Es ist die gegen das stille und gesegnete Asyl mit seiner persönlichen Umgebung, in welchem ich neben den biblisch-linguistischen Arbeiten, die ich als meine Hauptaufgabe betrachten muß, dieses Buch zum größten Theile ausgearbeitet habe. Ich hätte auch da manches seltnen Schatzes der ausgewählten Pastoralbibliothek des Herrn Pfarrer Löhe und mancher werthen Frucht persönlicher Berathung zu gedenken. Aber was ich höher anschlage, und was mir mehr gedient, dafür will ich hier meinen Dank gegen Gott und alle diejenigen, welche mir die damit verbundnen Opfer durch Freundschaft erleichtert haben, öffentlich bezeugen, — den Dank für die edle Lebensgabe, ein Jahrlang nicht nur im persönlichen Genuß der Segnungen eines so reichen gottesdienstlichen Lebens und seelsorgerlicher Pflege, wie deren die hiesige Gemeinde genießt, gestanden, sondern zugleich, was unmittelbarer hierher gehört, täglich Gelegenheit gehabt zu haben, Zeuge einer Hirtenleitung und kirchlicher Gemeindeerziehung von seltenster Treue und Weisheit zu sein. Möchte das Vorurtheil und jedes Hinderniß — extra muros et intra — mehr und mehr weichen, das der all-

gemeinsten Verwerthung noch im Wege steht, welche diese Segensquelle für unsre lutherische Kirche und insbesondre ihre Diener gewinnen müßte. Lernen wir Diener der lutherischen Kirche nicht mit praktischer Weisheit unsre Gemeinden erziehen und mit lebendiger Theilnahme um das Amt des Wortes und der Sacramente sammeln, so wird unsre Kirche wenigstens in Deutschland in nicht zu langer Zeit nur noch in Theologen und Conventikeln fortleben.

Es ist eine ernste Stunde, in der dieser geringe Beitrag zur Förderung einer großen Aufgabe ausgeht. Der Schlußparagraph mag Zeugniß davon ablegen, daß mein Auge bei meiner Arbeit nicht am Bücherbret, sondern an der Lebenswirklichkeit der Kirche und ihren Bedürfnissen gehaftet hat. Auf einem Boden, von dem man vielfach nur Separationsbestrebungen ausgehen zu sehen erwartet, hat sich meine Hoffnung für unsre Kirche nur stärker in dem Wunsche zusammengefaßt, daß Gott uns unter friedlichem Zusammenwirken landeskirchlicher und freier Bestrebungen noch eine Frist neuer Sammlung bewußtrer Gemeinden gewähren möge, damit unsre Kirche von der Aufgabe, selbständig ihren Weg zu gehen, nicht überrascht werde. Die praktischen Vorschläge, die der Schlußparagraph bringt, mögen, obgleich sie von einem der größten Vertreter praktischer Theologie und treuem Freunde der Landeskirchen zuerst angeregt wurden, für die letzteren undurchführbar und also unpraktisch erscheinen. Für die Kirche nach ihrem principiellen Aufbau sind sie's gewiß nicht, und für unsre Landeskirchen haben jedenfalls die Nothstände, die solche oder ähnliche Abhilfe erheischen, volle an praktischer Erfahrung täglich zu erprobende Wahrheit.

Es ist eine ernste Stunde für den Ausgang einer kirchlichen Katechetik, wenn gleichzeitig Luthers Katechismus, mit einer kirchlichen Auslegung ausgestattet, in einer Landeskirche wie der Hannöver'schen von so allgemeinen Protesten empfangen wird. Mag die Macht der Opposition nur so groß erscheinen, weil ihre Vertreter rücksichtsloser in der Action und vertrauter mit den Mitteln sind, auf die öffentliche Meinung zu wirken. Mag es sein, daß andrerseits der Traum noch bestehender landesbischöflicher Allgewalt eine mehr politische als kirchliche Demonstration hervorgerufen hat. Der kirchliche Abfall von den ersten Elementarwahrheiten des

Christenthums hat dabei so frech und allgemein seine Stimme erheben dürfen, daß davon noch mancher andre als jener Traum durch ein unsanftes Erwachen gestört werden kann. Es sind Männer sehr gemäßigter kirchlicher Richtung, die diesen Katechismus vorbereiten halfen. Ist auch ihr Standpunkt für die Massen schon ein unerträglicher? Wird man als Weg der Hilfe nun den noch weiter reichender Concessionen[1] in Lehrbegriff und Praxis erwählen? — Rothe hat am Anfang dieses Jahres rund und unverhohlen erklärt,[2] daß es zur Erhaltung und Neugründung einer christlichen Volkskirche unerläßlich sei, daß die Theologen nichts mehr und weniger aufgeben, als: — „die altkirchliche Vorstellung von der heiligen Schrift und ihrer Inspiration, — irgendwelche wirkliche Trinitätslehre, die Chalcedonensische Lehre von der Person Christi, — irgendwelche juristische Genugthuungslehre, die Lehre von einer, wie auch immer verhüllten Magie der Wirksamkeit der Sacramente." — Das Alles sei einfach aufzugeben, weil es — „nie wieder im Großen die ehrliche Ueberzeugung der Gebildeten werden könne!" — Danach scheint's freilich ein Wagniß, ein Buch über kirchliche Volkserziehung der wissenschaftlichen Welt zu übergeben, das allenthalben den Neubau auf den alten Grund der Kirche von Anfang gründet. Aber wir halten's mit Jesaja 28, 16.

Es ist ein großer Unterschied, wenn Landeskirchen die Octroyirung einer neuen Liturgie oder Verfassung nicht ertragen wollen. Darin liegt oft auch ein Correctiv dafür, daß man sich über den Mangel der nöthigsten Voraussetzungen zur Herstellung idealerer Zustände idealistisch getäuscht hat. Aber einen kirchlichen Katechismus depreciren, heißt die Voraussetzungen selbst, und die Möglichkeit neuer Begründung derselben, entschlossen verweigern. Das sind Zeichen der Zeit, die allen Ernstes auffordern, darauf zu denken, wie man innerhalb des weiteren Kreises, dem man die Segnungen der Predigt und der Sacramente, soweit sie selbst es nur irgend ermöglichen, nicht entziehen soll, diejenigen fester zusammenschließen könne, die noch mit Bewußtsein und Treue Glieder der Kirche zu sein begehren.

---

1) Manche neuere Vorgänge in Hannover, und unter ihnen auch, wie es scheint, die vermittelnde Schrift Ehrenfeuchters, lassen Besseres hoffen.

2) Allgemeine kirchliche Zeitschrift von Schenkel. 3. Jahrg. 1862, 1. H. S. 48.

Es war der Weg, den die reformatorischen Versuche einer Gemeindesammlung nach Luthers anfänglichen Ideen einschlagen sollten, wie wir an seinem Orte nachgewiesen zu haben glauben. Der Katechismus Luthers war selbst auch nicht ohne Rücksicht auf diesen Gedanken in Angriff genommen. — Und fehlt es an Muth, an Einigkeit, an praktischer Weisheit der Pfarrer oder bereitwilliger Unterstützung der Kirchenregimente zu so folgenreichen Unternehmungen — wird nicht jedenfalls die Pflicht und Aufgabe der Erziehung der Gemeinden, der katechetischen Thätigkeit der Kirche, verbunden mit der der innren Mission, durch solche Zustände all Orten als die erste und nächste empfohlen? Und sollen wir für diese nicht willig bei allen Zeiten und allen Confessionen in die Schule gehen, die etwa — vielleicht unter glücklicheren Umständen — Größeres erreicht haben in kirchlicher Volks- und Gemeindeerziehung als wir Lutheraner?

Es wäre eben dies ein hochbedeutsames Zeichen der Zeit, wenn nun auch die politische Action sich allgemeiner gegen den Katechismus richtete. Es würde beweisen, wo die letzten Grundlagen und die ersten Voraussetzungen für die Kirche als Macht im Volke liegen, an deren Erschütterung unser armes Volk selbstmörderisch arbeitet. Als Napoleon I. seinen Kaiserthron bereits auf Hunderttausenden von Bajonetten und mehr als einem gestürzten Nachbarthrone ruhen sah, erkannte sein staatsmännischer Scharfblick, daß es zu festerer Begründung desselben in der Achtung der Völker noch eines andren Mittels bedürfe — eines Katechismus, der die Ehrfurcht vor seiner Dynastie mit der vor Gott selbst identificire. Am 4. April des Jahres 1806 ließ er die Verordnung ausgehen, daß in allen katholischen Kirchen des Kaiserreichs nur der von ihm sanctionirte Katechismus gebraucht werden dürfe, in welchem mit blasphemischem Anspruch der Gehorsam für ihn, „als den Gesalbten des HErrn und Sein Bild auf Erden" in Anspruch genommen wurde. Was Wunder wenn die Revolution mit nicht geringerem Scharfblick an dem Umsturz dieses Bollwerkes kirchlicher Macht, soweit es noch im Leben des Volkes vorhanden ist, zu arbeiten anfinge? —

Mag die Vermischung der politischen Action mit kirchlichen Bestrebungen überall den Kirchlichgesinnten den Dienst thun, daß sie von

der eignen Neigung, politische und kirchliche Interessen und Mittel zu vermischen, gründlich geheilt, und dieser Verführung für immer entrissen werden! Das erwarten wir vom Herrn der Kirche als eine Gabe zu Seiner Zeit. Womit wir aber nicht warten dürfen, worauf uns die bezeichneten Erfahrungen unmittelbar hinweisen, das ist die neue Sammlung der Glieder der Kirche auf dem Wege praktischer, verständiger Erziehung für wahre und bewußte Kirchengliedschaft. Was uns als Frucht alter Uebung jetzt schon zur Seite stehen sollte, muß mindestens mit verdoppelter Umsicht und Treue neu in Angriff genommen werden. Wird aber die katechetische Thätigkeit der Kirche nächst der missionirenden damit in erste Linie gestellt, so möge ebenso die Probe an den factischen Zuständen, als ein gründliches Studium der Praxis andrer und größerer Zeiten der Kirche und ihren Dienern die Erkenntniß einbringen, daß diese Aufgabe auf dem Wege bloßer Lehrunterweisung nimmer erzielt wird, daß eine Erziehung zu kirchlichem Leben und durch kirchliches Leben dazu gehört. Zu dieser anzuleiten, ist der Werth und Zweck einer Theorie des Katechumenats, — von selbständiger und nicht minderer Bedeutung als der Katechismus und die Katechese.

Die Kirche JEsu Christi, — und sie lebt wahrlich auch in unsrer lutherischen Kirche fort, — hat Verheißungen gegen andre Gewalten, als empörte Völker, vor denen die Regierungen zittern. Sie steht in solchen Zeiten auch nicht als Partei mit und gegen andre Parteien, sondern mit offnem Herzen für Alle, Allen zu dienen bereit mit dem Frieden und den Kräften des Reiches, das nicht von dieser Welt, aber wohl der Reiche dieser Welt auch bewahrende Macht ist. Das muß ihre Diener ermuthigen in Zeiten wie die unsren, die hohen Aufgaben ihres Berufes nur mit höher und zuversichtlicher erhobnem Haupte ins Auge zu fassen, und die Ziele desselben besonnen und des Erfolges gewiß zu verfolgen. Wir haben Mittel, die dann erst in ihre vollen Rechte eintreten, wenn die der weltlichen Gewalt am Ende sind. Es gilt einzig dieselben dem Volke mit Weisheit, Ernst und Nachdruck nahebringen, und der Kraft des Wortes Christi und den Segnungen seiner heiligen Kirche mehr vertrauen, als jedem Succurs, den die weltliche Gewalt der Kirche leisten kann.

Wem das Wachsthum der Kirche Gottes, und damit zugleich

das wahre Heil des Volkes, in unsrer Zeit wachsenden Kirchenhasses die Seele füllt, der wechsle mit dem Verfasser im Geist ein in unsres Gottes ewiges Wort und Kraft getauchtes: „Vorwärts"! — Der HErr selbst schenke dieser geringen Arbeit den einzigen Lohn, daß sie ein wenig dazu helfe, die Gebete der Gläubigen dahin zu vereinigen, daß den Dienern unsrer Kirche statt armseliger Bücher über kirchliche Erziehung mehr und mehr der Geist und die Kraft der rettenden Thaten gegeben werde, die unser Volk bedarf. Mit jedem aber, dessen Freundschaft der Herr der Kirche diese geringe Arbeit gewinnen läßt, sei dies das Band des Geistes und die gemeinsame Loosung —: in dieser Zeit der Verführung der Völker und des Abfalls von den Altären zu stehen mit unsres Lebens ganzer Kraft, unter Verachtung jedes Lohns und Soldes dieser Welt, im Dienste Seiner heiligen Kirche und Seines Volkes bis zum letzten Athemzuge. Das helfe Gott!

Neuendettelsau, XII. p. Trin. 1862.

Inhaltsverzeichniß.

Herstellung des Standpunktes für die Aufgabe. . . . . S. 1 ff.

Die Erneuerung der prakt. Theologie in wissenschaftlicher Selbsterfassung. — Zurückführung der Katechetik auf die kirchliche Basis. — Mangel der Vermittlung dieser mit dem fremdher stammenden Gewinn an Methode. — Dazu ist Klarstellung der Basis selbst erforderlich: eine Theorie des Katechumenats nach seiner Ausbildung in allen Zeiten. — Sonderung der Geschichte des Katechismus und der Katechese von der des Katechumenats. — Katechese der dritte, Katechismus der Mitteltheil. — Das Desiderium für diesen ist nicht sowol Auslegung eines historischen Katechismus, als Ausweis des allgemeinen Wesens eines Katechumenenbuches auf der Basis seiner histor. Entstehung.

Einleitung.

§ 1. **Begriff der Katechetik als theologischer Disciplin.** . . . . S. 10.

Empirischer Begriff in der Reformationszeit S. 11 u. 16. — Die willkürl. Substituirung der Sokratik seit Mosheim S. 12. — Die altkirchl. Entstellung des Begriffs S. 13 f. — Der wahre Begriff ein doppelter. Geschichtliche Vorbereitung desselben S. 15. — Der Sprachbegriff S. 17 ff. (Vgl. 134).

§ 2. **Die Katechetik, eine Disciplin der praktischen Theologie.** . . . S. 26.

Die frühere Betreibung und Auffassung der Disciplin S. 26 ff. — Verbindung mit der Moral. — Standesmoral und Ethik S. 29 f. — Die neuere Encyklopädie und die veränderte Begriffsfassung der praktischen Theologie S. 30 ff. — Früher bloße Lehrform. Neuere Verbindung mit der Seelsorge S. 33. — Die Initiationsthätigkeit auf Grund der ersten factischen Verhältnißstellung der Person zur Kirche S. 34 f.

§ 3. **Ableitung der praktischen Disciplinen aus dem Wesen der Kirche.** S. 35.

Ob positiver Klerus, oder Christus selbst Ableitungsprincip S. 36 f. — Vielmehr die Kirche als Subject und Object S. 38 — Menschliche Actualität und göttliche Causalität S. 39. — Die bekennende und die anstaltliche Kirche S. 39 f. — Das Initiation- und das Communionhandeln S. 41. — Einladung, Einführung, Vollendung die kirchenanstaltl. Thätigkeiten S. 43. — Bekennen, Zusammenfassen, Darstellen die Thätigkeiten der gläubigen Gemeinde S. 44 ff.

§ 4. **Ordnung und Reihenfolge der prakt. Disciplinen.** . . . . . . S. 50.

Verhältniß von Homiletik und Katechetik nebst Keryktik S. 51. — Liturgik respect. Cultus S. 53 f. — Kybernetik S. 55 f. — Pastoralik S. 56 f. — Die Probe am Kirchenbegriff S. 58 f.

§ 5. **Die Stellung der Katechetik im Besondren.** . . . . S. 61.

Verhältniß zur homiletischen Thätigkeit S. 62 — zur Mission oder Keryktik S. 64. — Das persönliche Begehren die Anfangsgrenze S. 67. — Bekenntnißunterricht der Inhalt der katechetischen Thätigkeit S. 69.

§ 6. **Eintheilung der Katechetik.** . . . . S. 72.

Bisherige Eintheilung S. 72 f. — Sinn der drei Theile: Katechumenat, Katechismus, Katechese S. 74 ff.

Der christlich-kirchliche Katechumenat.

§ 7. **Allgemeiner Begriff des christlich-kirchlichen Katechumenats.** . . S. 79.

Rechtfertigung des allgemeinen Begriffs S. 80. — Nothwendigkeit einer Katechumenatsveranstaltung S. 82. — Geschichtliche Anerkennung S. 87. — Verhältniß von Unterricht und Erziehung S. 89.

§ 8. **Die erste historische Gestaltung.** (v. Justin d. M. bis Anfg. d. 3. Saec.) S. 91.

Justin d. M.: Private Bereitung; die Taufe zugleich erste Einführung in den Gottesdienst S. 93. — Origenes. Als unterste Classe: Katechumenen, die keinen Antheil am Gottesdienst haben S. 95. — Tertullian S. 97 ff. — Die herrschende Meinung für Classenunterschiede bei Tertullian S. 98. — Dagegen: nach ihm noch keine auditores beim Gottesdienst der Gemeinde S. 100. — Das audire bezeichnet bei ihm den Privatunterricht vor der Einführung S. 102. — Gleichstellung mit den Pönitenten S. 104 f. — Die entsprechende factische Lage der Kirche: Verfolgung und Verbot des Proselytismus S. 106 ff.

§ 9. Fortsetzung. **Von Origenes bis in das 6. und 7. Saec.** . . . . S. 108.

Origenes: erste Classenunterscheidung auch unter den in den Gottesdienst Eingeführten S. 109 ff. — Die apostolischen Constitutionen die nächste Mittelstufe zur vollen Ausbildung S. 114 ff. — Symbolum und regula fidei S. 113. 115. — Die erste Katechumenatsstufe: die *χριστιανοί* oder *ἀκροώμενοι*, audientes (121) S. 116 ff. — Kreuzeszeichnung S. 119 (124 f.)

Zweite Stufe: Die *κατηχούμενοι* oder *εὐχόμενοι*, *γόνυ κλίνοντες* S. 122 ff. — Handauflegung S. 124.

Dritte Stufe S. 127 ff. — Zeitdauer des Katechumenates S. 128 f. — bei Judenproselyten S. 129 f. — Unterricht der Katechumenen — nach den apostol. Constitutionen S. 130 ff. — nach Cyrill v. Jerusalem S. 132 ff. — Gaudentius, Gregor von Nyssa u. A. S. 136. — Lesung der Apokryphen S. 137 f. — Name der Stufe: *φωτιζόμενοι*; competentes S. 140. — Namenabgabe S. 141. — Exorcismusversammlungen S. 142. — Die Organe und der Ort der katechetischen Function. Ebd. — Scrutinia S. 143. — Traditio, redditio symboli S. 143 f. — Redd. orat. Dom. S. 144. — Das vorbereitende Fasten S. 144 f. — Die Schlußfeier S. 145. — Die Nachfeier und die mystagogischen Katechesen S. 146. — Dauer des ausgebildeten Katechumenats — auf Kirchen- und Missionsgebiet (Ferrandus an Fulgentius) S. 147. — Beurtheilung des altkirchlichen Katechumenats S. 148 f. — Wahrung der persönl. Freiheit S. 149 f. — Erziehung, vorwiegend liturgisch. S. 151 f. — Officium quatuor evangelistarum S. 152. — Charakterbildung S. 152 f.

§ 10. **Arcandisciplin und die heidnischen Mysterien.** . . . . S. 154.

Behandlung der heidnischen Mysterien. Aehnlichkeit ihrer Praxis mit der kirchlichen Arcandisciplin S. 156 ff. — Das geschichtl. Eingreifen der heidnischen Mysterien in die christl. Zeit S. 162 ff. — Gleiche Lage als Religio illicita S. 166. — Accommodation in apologetisch-pädagogischem Interesse S. 167. — Uebereinstimmender Sprachgebrauch S. 169 ff. — *σύμβολον* s. sacramentum S. 172 ff. — *παράδοσις*, traditio S. 177 f. — Princip der kirchlichen Arcandisciplin — Harnack — Rothe S. 179 ff. — Beachtung der factischen Verhältnisse S. 182. — Unterscheidung der einzelnen Objecte 1) die Glaubensregel und das Symbol S. 183 ff. — Verhältniß zu den andren Arcanstücken S. 186 ff. — Trinität u. a. Dogmen S. 187. — Pädagogische Begründung S. 189 f. — 2) Arcandisciplin des Cultus S. 190 ff. — Einfluß der Verfolgung S. 192 ff. — Einfluß auf das heil. Abendmahl insbes. S. 195. — Dopp. Missa S. 197. — Allgemeine Tendenz auf Massenpädagogik S. 198. — Die allmäliche Stufenleitung zwischen Symbolübergabe u. Abendmahlsantheil S. 199 f. — Gegenstand der Verschweigung am Sacrament S. 201. — Das Vater-Unser als Arcanstück, ein Mittelglied S. 206 f. — Die beiden parallelen Stufen S. 207 f.

§ 11. **Jüdische Proselytendisciplin und alttestamentliche Propädeutik.** S. 210.
Unterschied des Verhältnisses zum christl. Katechumenat S. 211. — Beschneidung und Pascha die analogischen Pole S. 212. — Die Alterirung durch das Nationalprincip. — Der Proselyt des Thores S. 213 f. — Die Noachischen Gebote S. 214. — Die Proselyten der Gerechtigkeit. Ebenda. — Proselytismus vom Exil bis zu Christi Zeit S. 215 f. — Hervortreten des religiösen Momentes. — Die Proselytentaufe S. 217 f. — Die voraufgehende Disciplin S. 220 f. — Das opus operatum der alttestamentl. Sacr. S. 222 f. — Die Johannestaufe S. 224 ff. — Gottes vorbereitende Pädagogik für das Christenthum S. 226 f.

§ 12. **Einstiftung des Katechumenats mit der christl. Taufe.** . . . . . S. 227.
Taufeinsetzung Matth. 28, 18—20 S. 228 f. — Verh. zu Marc. 16 — μαθητεύειν S. 230. — Taufunterricht und -Erziehung einbedungen in der Taufeinsetzung S. 231 f.

§ 13. **Kindertaufe und Kinderglaube.** . . . . S. 233.
Recht der besondren Frage. Bibl. Begründung S. 234 f. — Das Bedenken vom opus operatum S. 236. — Kinderglaube nach Luthers Lehre S. 237 ff. — Der Glaube als Wirkung des Wortes für die Taufe S. 242 f. — Melanchthon und Chemnitz S. 245 f. — Spätre luth. Lehre im Verh. zur altkirchl., reform. u. Calixtinischen S. 246 ff. — Anthropologische Begründung S. 248 f. — Das persönl. Leben in seinen Anfängen S. 250. — Sacramentswirkung und Naturseite des Lebens S. 251 f. — capacitas passiva S. 252. — Durch die Berührung des Geistes gesteigert zum Bedürfniß des Ergreifens S. 253. — Insofern: rechtfertigender Glaube S. 255.

§ 15.* **Die Taufe als substantielle Basis des Katechumenats.** . . . S. 255.
Durch ihre objective Gabe ist sie Basis des ganzen Christenstandes, Einpflanzung in denselben S. 256 ff. — Nach ihrer Form aber zugleich Pflanzung, erste Grundlegung S. 261. — Daher fremde Handleitung bis zum Ziel der Mündigkeit einbedungen S. 263. — Substantiell ist sie Basis, wenn auch nicht material Voraussetzung S. 265. — In der alten Kirche Ziel und doch geistig Basis S. 266. — Kindercommunion, Zeugniß für das Fortherrschen der Taufe als entscheidenden Zieles S. 266 f. — Die Taufbundserneuerung mit den neuen Zielen verbunden S. 268 f.

§ 16. **Der Lehrkatechumenat durch die Taufe bedingt.** . . . . S. 269.
Stellung und Bedeutung des Lehrkatechumenats S. 270 f. — Inhalt durch Taufformel bedingt S. 272 f. — Maß durch die Idee der Initiation S. 273 f. — Glaubens- und Bekenntnißunterricht die Weise und Form S. 275 f.

§ 17. **Der erziehende Katechumenat durch die Taufe bedingt.** . . . S. 278.
Erhaltung in der Taufgnade durch Beichterziehung S. 279 ff. — Anbau des Willens in Glaubenserziehung S. 283 ff. — Mittel dieser Erziehung: Gebet S. 285. — Ob die Exorcismen des Alterthums? S. 286 f. — Absagen und Zusagen im Dienst der Bekenntniß- und Charaktererziehung S. 288 f.

§ 18. **Die Factoren der Tauferziehung.** . . . . S. 289.
Geschlecht und Individuum S. 291. — Vaterschaft und Familienerziehung S. 294. — Nationalerziehung S. 295. — Standeserziehung S. 297. — Allgemein menschliche Erziehung S. 297. — Israels Erziehung S. 299 f. — Das Christenthum und die Erziehung (Reich Gottes und Individuum) S. 301 f. — Erhaltung der Familienrechte S. 302. — Zeugnisse der alten Kirche dafür S. 303 ff. — Die Gevatterschaft und geistl. Vaterschaft S. 305 f. — Nationalität, Landes- und Confessionskirche S. 307 f.

---

* Aus Versehen ist die Nummer 14 ausgefallen.

§ 19. **Die factische Umgestaltung des Katechumenats durch die Kindertaufe.** S. 310.

Die Einführung der Kindertaufe. Irrige Ansicht S. 311. — Der erste enge Zusammenschluß ist Anlage auf Kindertaufe S. 312. — Aelteste Zeugnisse S. 312 f. — Zurückdrängung der Kindertaufe im ausgebildeten Katechumenat S. 314. — Die neuen Ordnungen im 8. und 9. Jahrh. S. 315 ff. — Schulen S. 316 f. — Das Patheninstitut S. 317 ff. — Stellung der Kinder zur Kirche S. 321. — Forderungen der Kirche an die Aeltern S. 322. — Symbol für den Rechtsanspruch der Kirche S. 322 f. — Rechte des christlichen Hauses S. 323 f. — Die Grenzscheide des Uebergangs in unmittelbar kirchliche Erziehung S. 324 ff.

§ 20. **Der liturgische Taufvollzug im Dienst des Katechumenats.** . . . S. 326.

Die Liturgie der Kindertaufe ist aus der Zusammenschiebung der liturgischen Acte des Katechumenats entstanden, und die luth. Liturgie danach historisch zu prüfen. Luthers Taufbüchlein von 1523 und die Röm. Vorlagen S. 328. Die doppeltheilige Handlung. Der Ausgangspunkt des Ordo bapt. adult. und der des Taufb. S. 329. — Erster Hauptheil in diesem: Exorcismus. Kreuzeszeichnung. Gebete. Darreichung des Salzes. Zweiter Exorcismus. Gebete. Lection (Marc. 10). VU. mit Handauflegung. Das Ephata. „Der HErr segne deinen Eingang ꝛc.“ S. 330. — Praxis des O. b. ad. S. 331. — Zweiter Theil des Taufb.: Abrenuntiation, Interrogatio de fide, Oelsalbung zwischen den Schultern, — (Verhältniß der beiden Oelsalbungen nach altkirchl. Sinn S. 332). — Frage nach dem Taufbegehr, Taufvollzug, zweite Oelsalbung, Westerhemd, Kerze, Votum postbaptismale S. 333. — Die Aenderungen im Taufb. von 1526. Reinigung von den Sacramentalien S. 334. — Das neue Princip belehrender Ansprachen und Lectionen. (Die benedictio fontis) S. 335 f. — Der Begriff bestimmt mehr als die Geschichte, die Ansprache überwiegt die Handlung S. 337. — Verwirrung geschichtl. Reminiscenz u. begriffl. Gruppirung S. 338. — Die pädagogische Bedeutung des Symbols von den luther. KOO. anerkannt S. 339. — Princip der Ausscheidung aus der Liturgie des O. b. ad. — Exorcismus S. 340. — Abrenuntiation S. 341. — Die Reihenfolge des luth. Rituals, obenan bedingt durch die Lectionen S. 342. — Marc. 16 u. Matth. 28 zwischen Glaubensbekenntniß und Tauffrage, resp. unmittelbar vor dem Taufvollzug S. 343. — Joh. 3 in die Ansprache am Eingang verwebt S. 343. — Matth. 3: die Taufe Christi in der Ansprache nach d. Taufe z. Ersatz der Chrismation S. 344. — Schlußansprache an die Pathen vom Taufbund (1 Petr. 3), an die Ueberreichung des Westerhemdes angeknüpft S. 345 ff. — Die Lection: Mrc. 10 Mittelpunkt. Verbindung des VU.'s mit der Handauflegung S. 348. — Das Gebet um den Taufsegen vor dieser Lection. Das Ephata in rechter Form nach VU. und Handauflegung vor Abrenuntiation und Glaubensbekenntniß S. 349. — Zwischen Lection und VU. die Frage nach dem Namen S. 350. — Die Handauflegung im einleitenden Act mit Kreuzeszeichen vorher S. 351. — Vermittlung des Voractes mit dem Hauptact S. 352. — Einfügung der Taufe in den öffentl. Gottesdienst S. 352 ff. — Kirchentaufe S. 353. — Nicht im Hauptgottesdienst, sondern in den katechet. Nebengottesdiensten S. 354. — Betheiligung der Jugend S. 355. — Form des äußren Vollzugs S. 356 f. (Vgl. den Anhang S. 727 f.).

§ 21. **Der Katechumenat des Hauses und der Schule.** . . . . S. 357.

Recht des Begriffes Katechumenat für die ganze Tauferziehung S. 359. — Verhältniß der Schule zur Taufe S. 360 — zur Kirche S. 361. — Haus und Schule S. 363 f. — Die Schule ein abgeleiteter Factor S. 364. — Tauferziehung des Hauses. Erste Anfänge S. 365. — Taufe, Nothtaufe, Pathenwahl, Tauftag S. 367. — Häusl. Feier S. 368 f. — Name S. 370 f. — Wiederholte Erneuerung des Taufbundes S. 371 f. — Gebetserziehung S. 372 ff. — Der Katechismus im Hausgottesdienst S. 375. — Hausunterricht (bibl. Geschichte) S. 376 ff. — Besuch der Gottesdienste S. 379. — Schulkatechumenat S. 379 ff. — Religionsunterricht. Verh. zum Confirmandenunterricht S. 380. — Positivität des Stoffes S. 381 f. — der Form S. 383 f. — Biblicität. Heil. Geschichte S. 385. — Katechismus S. 387. — Bibelspruch S. 388. — Gebet S. 389 f. — Schulgottesdienst S. 391 ff. — Schriftlesen S. 394 f. — Der Seelsorger in der Schule S. 395 f.

§ 22. **Der seelsorgerliche oder Kirchenkatechumenat.** . . . . S. 397.

Mittelbar und unmittelb. kirchliche Erziehung. Das kirchl. Amt. Vertreter der letzteren S. 399. — Antheil der Schule und der Lehrer S. 400. — Vorlaufende Wirksamkeit des Amtes S. 401 f. — Katechet. und Jugend-Gottesdienste S. 403 ff. — Zufällige Amtsthätigkeiten S. 405 f. — Der Eintritt in die specifisch kirchl. Pflege S. 406. — Verhältniß zur Schulentlassung S. 407. — Bestimmung der anni discretionis S. 407 f. — Verschiedenes Maß nach Verschiedenheit des kirchl. Zieles S. 408. — Abendmahls- und Bekenntnißgemeinschaft S. 409. — Bedingungen für den Eintritt in den Katechumenat und Fürsorge für ihr Vorhandensein S. 410 f. — Selbständige Auswahl Seitens des Pfarrers. — Nicht auf Probe. — „Vorführung“. — Abkündigung der Namen S. 411. — Oeffentliche Fürbitte. Ausprägung als besondrer Stand S. 412. — Besondre katechetische Gottesdienste mit den Confirmanden S. 413 f. — Liturg. Einrichtung derselben — Stellungnahme zur Bekenntnißgemeinde S. 414 f. — Verh. der Taufe zur Confession der Pathen S. 415 ff. — Schule und confession. Unterricht? S. 418. — Behandlung der Confess. im Confirm.-Unterricht S. 419 f. — Wahrung der Freiheit S. 420 f. — Der unterrichtl. Theil des Kirchenkatechumenats S. 421 f. — Sacramentsunterricht. Kürzere Zeit S. 422 f. — Der Gang des Unterrichts S. 424 ff. (vgl. 445). — Taufe Ausgangspunkt. — Abrenuntiation, Verhältniß zum Taufbund S. 425 f. — Vorblick auf die Confirmation und die anzutretenden selbständigen Rechte (Pathenschaft 2c.) S. 427 ff. — Einführung in den Cultus. Vorgottesdienst S. 430 ff. — Predigt als das mündl. Wort S. 431 ff. — Das Gebet als Uebergang zum AM. S. 434 ff. — Sacrament des Altars S. 436 ff. — Anschluß an Consecrat. u. Distribut. S. 438. — Confess. Abendmahlsgemeinschaft S. 439 f. — Gemeinschaft mit der himml. Kirche u. Christo S. 441 f. — Obj. Erneuerung des Taufbundes S. 442 f. — Vorbedingungen: Beichte S. 443 f. — Confirmation S. 444. — Unterrichtsstoff und -Aufgabe bei ältren Katechumenen S. 446. — Form des Unterrichts S. 447 f. — Die erziehende Seite des Kirchenkatechumenats S. 448 ff. — Das Pfarrhaus der entsprechende Ort — „die Nachfrage“ S. 449. — Innre Constituirung der Katechumenengemeinde. — Zucht S. 450 ff. — Enger Abschluß des eigentl. Confirmandenunterr. S. 453 f. — Beichterziehung S. 455 ff. — Privatbeichte im Stande der Freiheit und die Erziehung zur Freiheit S. 456 f. — Vorbereitung des künftigen Verhältnisses zum Seelsorger S. 458 ff.

§ 23. **Die Beichterziehung im Mittelalter und in der Röm. Kirche.** . S. 461.

Ob Beichte bei der Taufe im alten Katechumenat S. 463 ff. — Zeugnisse für ἐξομολόγησις S. 463 f. — Begriff der letzteren S. 465. — Bußstand aber nicht Privatbeichte S. 466 f. — Vorbereitung der Bußerziehung vor dem neuen Ziele S. 468. — 2) Die altkirchl. Buß- und Beichtpraxis S. 468 ff. — Vor Augustin im Abendland keine Privatbeichte als Ordnungsform S. 469 ff. — Oeffentliche und einmal. Buße S. 470. — Umschwung bei Augustin u. Leo S. 471. — Im Morgenland schon früher: Bußpriester. Origines. Chrysostomus S. 472. — Erklärungsversuch des Zurücktretens der Privatbeichte S. 472 ff. — Bedenkl. Lehrvoraussetzungen S. 473. — Die Gemeindezustände in der alten Kirche S. 474 ff. — Der großartig sociale Charakter S. 475 f. — Die Probe an der Privatbeichte in den klösterlichen Sonderkreisen S. 476. — 3) Privatbeichte im Mittelalter. Uebergang der socialen in die individuelle Erziehung S. 478 f. — Das menschlich-sittliche und kirchenpolitische Moment S. 479. — Katechumenat der Generationen S. 480. — Bußzucht S. 481. — Hierarch. Ersatz des socialen Charakters S. 482. — Die Privatbuße als Mittel der Volkspädagogik. — Pönitentialbücher und Beichtbücher S. 483. — Das Schuldprincip der Pönitentialbücher. — Todsünden S. 484 ff. — Entstehung des Begriffs vor Cassian S. 485. — Pädagogik an der Hand von Gedankensünden S. 487 ff. — Sittliche Idealität S. 489. — Strafmaß S. 489 ff. — Redemtionen u. a. Entstellungen. — Ethischer Charakter S. 490 ff. — Anwendung auf Jugendpädagogik S. 492. — 4) Entwicklung der Privatbeichte innerhalb der Privatbuße S. 493 ff. — Frühzeitige Forderung derselben — Verhältniß zur Beichte vor Gott S. 493 f. — Beichtpflicht schon bei Alcuin fest S. 494 f. — Ordnungsform in der Quadragesima und vor dem Abendmahl S. 495 f. — Form der Absolution in ihrer Entwicklung S. 496. — Verhältniß zur Bußauflegung S. 497. — Ver-

hältniß zum häufigen Abendmahlsgenuß S. 498. — Privatbuße und öffentl. Buße S. 498. — Der Beichtvorgang S. 499 ff. — Einzelne Beispiele S. 501 ff. — Allgemeine Herrschaft S. 503 f. — Legitimirung durch Luthers Entwicklungsgang S. 504. — 5) Anwendung auf Jugenderziehung S. 505 ff. — Die katechet. Stoffe — bes. Dekalog und Todsünden S. 505. — Thomas Aqu. über die versch. Unterrichtsaufgaben. S. 506. — Die „Institutio laicalis“ S. 506 f. — Die Bestimmung der anni discretionis S. 508. — Verschiedener Maßstab S. 510. — Beichtfragen für Kinder S. 511. — Alcuin für Jugendbeichte S. 512 f. — Beichterziehung in den Klöstern S. 514 ff. — Gerson für Jugendbeichte S. 515 ff. — Beichterziehung der Röm. Kirche seit der Reformation. Quellen und Muster S. 520 ff. — 6) Begriffl. Bestimmung des Röm. Katechumenatszieles. Hirscher für Firmung S. 523 f. — Wittmann für Abendmahl als Ziel S. 524 ff. — Einflüsse der Reformation S. 525. — Verh. von Dogma und Praxis bei den drei Sacramenten S. 526 ff. — Firmung. — Abendmahl S. 528 f. — Beichte S. 529 f. — Die Praxis der Gegenwart S. 532 f.

§ 24. **Der Wendepunkt und die Epochen der kirchlichen Erziehung.** . S. 534.

Tauferziehung am Anfang S. 536. — Ihre Möglichkeiten S. 537 f. — Kirchengliedschaft der bestimmende Zielbegriff S. 538 f. — verschiedne Fassung dieses Zieles S. 539 ff. Bei d. altkirchl. Erziehung: Kirchengliedschaft in ihrer Indifferenz S. 540 ff. Morgenländ. Kirche S. 541. — Die Differenz der Kirchen: Waldenser. Reformation S. 542 f. — Kritische und erkenntnißmäßige Richtung orthodoxer Erziehung S. 544 f. — Benennung der Epochen. Entwicklung des Katechismusinhaltes S. 545. — 2) Die Differenz der Gliedschaft an der Kirche. — Pietistische Erziehung S. 546 f. — Waldenserkatechismus der Katechismus der durchgeführten Differenz S. 548 f. — Die Epochen nach der Reformation S. 550 f. — Verh. zur alten und mittelalterl. K. S. 552. — Rationalismus und Kriticismus S. 553. — Das Idealziel S. 554 f.

§ 25. **Die luther. Reformation und das Glaubensexamen.** . . . . S. 556.

Principielle Verhältnißstellung von Abendmahl und Taufe S. 558. — Hindernisse consequenter Durchbildung S. 559 f. — Die „Confirmation“ durchs Wort S. 561 f. — 2) Entstehung des Glaubensexamens und Beseitigung der Beichte. Die Lehre der Reformirten Kirche S. 562. — Luthers Anfangsstand. — Carlstadt's revolut. Vorgehen S. 563. — Luthers Vermittlung. Anfänge des Glaubensexamens S. 564 f. — Erste Gemeindeverfassungsideen S. 566 f. — Durchführung der neuen Ordnung S. 568 ff. — Wiedereintritt der Beichtordnung. Verbindung mit dem Examen S. 570 ff. — Beweis für Vorherrschaft des letztren. — Antipathie gegen Confirmation S. 572. — Liturgieloses privates Examen S. 573. — Erweiterung zum Bekenntniß S. 574 f. Meist bei gefärbter Praxis oder in reform. Kirche S. 576 f. — 3) Werth der luther. Entwicklung und Verh. zu den vorreformat. Zielen des Katechumenats S. 577 ff.

§ 26. **Der Pietismus und die Confirmation.** . . . . S. 580.

Stellung des Pietismus zu den bisher. Erziehungszielen. 1) Beichtziel S. 583. Großgebauer's Theorie; Schade's Praxis S. 584 f. — Speners eigne Stellung S. 585 f. — Der Rationalismus S. 587. — Antipathie des Pietismus gegen Erkenntnißrichtung S. 587 f. — 2) Tauferziehung. Bedenkl. dogmat. Voraussetzungen S. 589 f. — Aber prakt. Betonung der Taufbundserneuerung S. 591 ff. — Taufgnade S. 592 f. — 3) Die Confirmation. Die katechet. Fassung; Verfall und erste Erneuerungsversuche S. 595 f. — Stellung Speners dazu; Richtung auf den Willen S. 596. — Die sacram. Fassung der Confirmation S. 597 ff. — Ausgangspunkt S. 597 f. — Handauflegung der Mittelpunkt S. 598. — Stellung des Pietismus dazu. Mehr für Gelübde, Verspruch und Handschlag S. 599. — Die kirchenregimentliche Fassung der Confirmation S. 600 ff. — Die Gemeinde bildet das Forum. Bekenntniß- und Aufnahmeact S. 601. — Stellung des Pietismus dazu: die wahre Gliedschaft an der Kirche S. 602. — Das Hessische Zuchtprincip S. 603 f. — Presbyterialverfassung S. 604 f. — Spener dagegen: Samm-

lung der Gläubigen im Conventikel S. 605. — Verbindung mit der Confirmation S. 606. — Oeffentl. od. Privat-Confirmation S. 607. — Gewissensprüfung an der Stelle des Examens. Bekenntniß des individuellen Glaubens S. 608. — Speners kirchlichere Stellung S. 609. — Methodisirende Praxis S. 610 f. — Bund in der Taufe. Gebet als Gnadenmittel S. 611. — Bußkampf S. 612. — Subject. Bundeserneuerung in der Confirmation S. 613.

§ 27. **Das Abendmahl Normalziel des Katechumenats.** . . . . . . S. 614.

Bedürfniß eines thatsächl. und göttl. object. Zieles S. 615. — Vorzüge und Mängel der orthodoxen Erziehung S. 616 f. — Wenig Sinn für Geschichte. — Der Pietismus und die bibl. Geschichte S. 617. — Die Kirche, im Lehrbegriff mehr als im Leben S. 618. — Maß der Lehre S. 619. — Relat. Vorzug des Beichtzieles S. 620. — 2) Das Abendmahl, Verhältniß zur Taufe S. 621 ff. — Aufnahme der Taufgabe in Sündenvergebung. Wachsthum nach der Geburt S. 622. — Eintritt und Austritt ins Leben. Geist und Leib S. 623. — Iterationsfähigkeit und mündige Freiheit S. 624. — Ergänzung der Taufe; neues Verhältniß zu Christo S. 625 ff. — Bundes- oder Gemeinschafsmahl wie das Paschamahl S. 625 f. — Taufe im Verhältniß z. AM. als Mittel der Gemeinschaft S. 626 f. — Die Gemeinschaft mit Christo. Joh. 6. S. 628 f. — Das Mysterium der Ehe S. 629 f. — Reifeziel im Verh. zur Taufe S. 631. — Praktische Folgen für die kirchl. Erziehung S. 632 ff. — Sociale Tendenz im Gegensatz zum Individualismus S. 632. — Protest. Fassung im Gegensatz zur Röm. S. 633. — Ethisches Moment in der luther. Fassung S. 634. — Die persönliche Thatentscheidung S. 634. — Die Kirche Subject der Erziehung S. 635 f.

§ 28. **Confirmation nach biblisch-kirchlichem Begriff.** . . . . S. 636.

Verschiedene Stellung in der Gegenwart S. 639 f. — Verhältniß zur Römischen Firmung S. 640. — Die Tradition für Handauflegung S. 641. — Altkirchl. Chrismation S. 642 f. — Verh. z. Taufe S. 643. — Altkirchl. Fortbildung der Handauflegung S. 645. — Mittelalterliche Tradition bei den Secten S. 645 ff. — Beichte und Consolamentum der Katharer S. 646 f. — Bibl. Begründung der Confirmation S. 649 ff. — Allgem. Ausgangspunkt. Handauflegung im Opfer S. 650 f. — Amtsweihe S. 651. — Apostol. Geistesmittheilung S. 652 ff. — Bedingt durch die Pfingstzeit S. 653 ff. — Folgerungen für den Lehrbegriff aus Hebr. 6, 2. S. 656 ff. — Zusammenfassung des bibl. Begriffs S. 658 f. — Kindersegnung S. 659 f. — Der kirchl. Begriff der Confirmation S. 660 ff. — v. Hofmann'sche Fassung S. 660. — Hessisch-Vilmar'sche Fassung S. 661. — Orientirung vom AM. als Normalziel aus S. 662 ff. — Erneuerung der Taufzusage. Erste Gruppe S. 664. — Bekenntniß und s. Bedeutung S. 664. — Verh. der segnenden Kirche dazu S. 666 f. — Einsegnung durch Kreuzeszeichen S. 668. — Ergänzung der Taufgabe durchs Abendmahl und Stellungnahme zur Gemeinde. Zweite Gruppe S. 669. — Pflichten — Gaben S. 670. — Handauflegung als der andre Segensact. Begriff derselben S. 671. — Verh. zum Sacrament. Kreuzeszeichen S. 672.

§ 29. **Der liturg. Vollzug des Katechumenatsabschlusses.** . . . . . S. 673.

Die erste Frage um die kirchl. Zeit, in die der Abschluß zu verlegen S. 674. — Statt Pfingsten und Quasimodogeniti empfiehlt sich die Woche vor Ostern, in welche die traditio und redditio symboli fiel S. 675. — Palmsonntag der passendste Termin S. 676. — Verbindung des ersten Abendmahles und der Beichte damit S. 676 f. — Ablösung des Examens S. 678. — Ueberſicht der Acte: A. Vorlaufende: Examen, Abschluß des Pathenverhältnisses, Privatbeichte S. 678 ff. — B. Die Hauptacte S. 680 ff. — Die Handlungen zur Taufbundeserneuerung S. 681 f. — Die z. Bekenntnißaufnahme S. 682 f. — Die Segensacte S. 683 f. — Die erste Communion S. 685 f. — C. Die Nachfeier S. 686.

§ 30. **Die principielle Durchführung der kirchlichen Erziehung und die factischen Zustände.** . . . . S. 687.

Die Durchführung auf dem Wege der katechetischen Examina S. 689. — Ihre Nothwendigkeit aber Unzureichendheit ohne anderweite seelsorgerl. Pflege S. 690. —

Die fortgesetzte Abendmahlspflege und Lebensüberwachung S. 691. — Bildung fester Kreise von Neuconfirmirten S. 692. — Die andren Zustände in den Städten — und die Missionsform des Wirkens S. 693. — Reisepredigt mit Beichthören verbunden. Sarcerius S. 694 f. — Das Hirtenamt u. die Erziehung auf dem Lande S. 695. — Vorbereitung erziehender Thätigkeit auch in den Mittelpunkten der Bewegung S. 696. — Verhältniß der Kirchenverfassung dazu S. 697. — Täuschungen über die modernen Presbyterialverfassungen S. 698 f. — Das Institut des Gemeinde-Helferamtes S. 699. — Die Erziehung durch gottesdienstliches Leben und Zucht S. 700 f. — Regiment und Synoden S. 702. — Bildung der Synoden und Helfer S. 703. — Längrer Katechumenat und Voraussetzung dafür S. 704. —

2) Die Volkskirche und der Katechumenat. — Das ausschließliche Auftreten bei Secten und kleinen Kirchengemeinschaften S. 705 ff. — Katechumenaterziehung der Böhmischen Brüder S. 706 f. — Herrnhuter, Irvingianer u. s. w. S. 708 f. — Die geschichtl. Hindernisse in der luther. Kirche S. 709 f. — Die Ersatzmittel in den Massenkirchen. Methodismus S. 710 f. — Kritik dieser Versuche S. 711 f. — Die kirchl. Lösung durch Unterscheidung eines doppelten Katechumenatszieles S. 712. — Die Indifferenz der Basis neben der Differenz der Ziele; der Gnadenmittelkatechumenat neben dem der organisirten Kirche und der Confession S. 713. —

3) Höflings Vorschlag. Die Zulassung zur Communion auf niedrer Stufe S. 714. — Analogieen in der luth. Kirche S. 715. — Differenz über das Confessionsziel S. 715 f. — Verhältniß zum Communionziel S. 716 f. — Reifebedingung für Uebernahme des Gemeindebürgerrechtes S. 718. — Die Rechte und Pflichten der Gemeindebürger S. 719. — Die Einsegnung der Ehe insbesondre S. 719 f. — Das achtzehnte Jahr Termin des Antritts S. 720. — Pflege vorher S. 721 f. — Inhalt des Unterrichts auf dieser letzten Stufe S. 722. — Der veränderte Confirmationsbegriff S. 723. — Die entscheidenden Fragen und gleichen Aufgaben für Landeskirchen und freie Kirchen S. 724. — Vorbild der alten Kirche S. 725. — Die rettenden Thaten S. 726. — Nachträge im Anhang S. 727 ff.

Die Aufgabe der Katechetik in der Gegenwart.

Die praktische Theologie hat unter allen theologischen Disciplinen zuletzt eine wissenschaftliche Auffassung und Bearbeitung gefunden. Ihrer Natur gemäß ging mehr als bei den andern bei ihr die Praxis der Theorie, die thatsächliche Ausübung dem systematischen Bewußtsein voran. Je unmittelbarer ihr Zusammenhang mit den Lebensfunctionen der Kirche selbst ist, desto mehr theilt sie auch den Wesenscharakter alles wahren Lebens, in der Energie der Gesundheit und der That der Ausübung am wenigsten zur Reflexion über das Wie der Lebensäußerungen zu neigen. Den Anstoß dazu wird allzeit ein Gefühl krankhafter Störung des Organismus geben. Ihm gegenüber aber weist schon die beginnende Reflexion über die Idee und das Gesetz des Lebens auf einen noch vorhandnen Rest der Lebenskraft, wenn nicht auf den Beginn des Genesungsprocesses hin, und die Regeneration des Lebens selbst wird nun nicht anders eintreten, denn als zugleich bewußt erfaßter Lebensbesitz, bewußt geübte Lebensthat. Das ist der Gang der Regeneration der praktischen Theologie gewesen.

Als Marheinecke in der Zeit der nationalen Erhebung Deutschlands — 1814 — seine „Aphorismen zur Erneurung des kirchlichen Lebens" schrieb, gab er der Stunde der Zeiten und der Macht der Thatsachen nur den entsprechenden Ausdruck. Und ehe noch der wissenschaftliche Begriff sich formulirt aussprach, den in der Neuzeit die praktische Theologie gewonnen hat, lag er in dem Factum der Gegenwart ausgebildet vor. Das Bewußtsein von der Kirche als einer Lebensmacht — wie es zum ersten Male wieder in jenem unverdient vergeßnen Buch so laut und kühn seine Stimme erhob — dies Bewußtsein trug als nothwendige Consequenz das zweite in sich, daß die praktische Theologie wissenschaftlich als die Theorie der Lebensfunctionen der Kirche erfaßt werden müsse.

die man zur Magd der exclusiv so genannten systematischen Wissenschaften herabgewürdigt hatte, — der ein Planck nur die Stelle eines „Anhangs" und Ersatzes für solche Studenten der Theologie einzuräumen wußte, die durchaus unfähig seien, die theoretische Theologie mit einigem Erfolg zu betreiben[1], — hat nachgrade eine mehr als ebenbürtige Stellung neben jenen gewonnen. Als die Wissenschaft von der unmittelbaren Lebensbethätigung der Kirche hat man nur die Wahl sie als den krönenden Abschluß aller theologischen Disciplinen, oder als die oberst bedingende Grundlage derselben zu betrachten, je nachdem man die encyklopädische Reihenfolge der Disciplinen reflexionsmäßig vom Leben zur Idee zurück, oder genetisch von der Lebensthat zum Lebensbewußtsein vorschreitend entfalten zu müssen glaubt.

Die erfolgreiche Arbeit um die encyklopädische Aufstellung der gesammten theologischen Wissenschaft, wie sie Schleiermacher vornehmlich angeregt, war — wie unten näher zu zeigen sein wird — der zweite Factor, der zur Klarstellung des wissenschaftlichen Begriffs der praktischen Theologie führte. Seitdem folgt ein „System" der praktischen Theologie dem andern, derselbe Grundbegriff dient allen zur Grundlage, und um den systematischen Aufbau der einschlagenden Disciplinen arbeiten sie alle; das ist in zuletzt beinahe einseitiger Weise die wissenschaftliche Physionomie der praktischen Theologie in der Gegenwart.

Für die Katechetik war der Gewinn dieses neuen Gesichtspunktes von besondrer Bedeutung. So tief die Homiletik auch gesunken sein mußte, wenn ein Spalding sich berufen fühlte, auf „die Nutzbarkeit des Predigtamtes" zu verweisen, so blieb ihr doch dies unveräußerlich, als eine kirchlich-theologische Disciplin zu gelten. In höherem Maße noch trifft das bei der Liturgik zu, so wenig Verständniß für ihr Wesen dem Protestantismus geblieben war. Bei unsrer Disciplin dagegen — und zwar mitten in der Kraftperiode ihres Ausbau's als Theorie und Kunstform — war selbst das Bewußtsein ihres kirchlich-theologischen Ursprungs und Zusammenhangs verloren gegangen. Als eine pädagogische Disciplin war sie der Schule anheim gefallen, und es ist nur eben der Ausdruck für die allgemeine Zeitanschauung wenn z. B. Wolfrath die „religiöse und moralische Didaktik und Katechetik" (1808), als eine besondre Unterart neben der „allgemeinen Katechetik und Didaktik" (1807) bearbeitet.

Das wiedererwachende Bewußtsein davon, daß die Kirche eine selbst-

1) Planck, Einleit. in die Theol. Wissensch. 1794 u. 95, II S. 593. Vgl. S. 606.

ständige Lebensmacht sei, führte für unsre Wissenschaft zu ihrer Wiedereroberung aus der Usurpation der Schule. Marheinecke's Aphorismen wiesen durch mehr als nur vereinzelte, zum Theil treffliche Vorschläge auf die Lebensbasis der Katechetik in dem Katechumenatsinstitut der Kirche zurück. Schwarz war der erste, der, in tiefrer Erfassung, der „Anleitung zum Unterricht der Jugend im Christenthum"[1] den Namen der Katechetik als solcher wieder vindicirte und seiner Theorie derselben wenigstens eine Geschichte der kirchlichen Katechumenatsentwicklung und Erziehungsthätigkeit vorausschickte. Der fromme Katholik Hirscher[2] setzte dann die geschichtliche Betrachtung zuerst um in die Forderung eines kirchlichen Instituts amtlicher Thätigkeit als der Lebensbasis dieser theologischen Disciplin. Und Palmer[3] endlich bleibt das Verdienst auf protestantischer Seite das Meiste beigetragen zu haben zu der unbestritten siegreichen Behauptung der Katechetik auf ihrer kirchlichen Basis.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß der Ausbau unsrer Disciplin zu der erforderlichen systematischen Abrundung gediehen sei. Wer den Zustand derselben kennt und wissenschaftlich zu beurtheilen vermag, wird vielmehr in den vorhandnen Lehrbüchern die Durchführung des wiedergewonnenen Princips selbst noch wesentlich vermissen. In Palmers Katechetik, dem verbreitetsten und für die allgemeine Grundlegung auch empfehlenswerthesten Buche, ist grade der Mangel systematischer Anordnung und Entwicklung des Stoffs so hervorstechend, daß schon die Uebersicht der Hauptcapitel, nach denen er denselben vertheilt, jeden einheitlichen Eintheilungsgrund vermissen läßt. Und nimmt Kraußold's Lehrbuch[4] deshalb nach Seiten der wissenschaftlich-systematischen Haltung, wie der eingänglicheren Behandlung der katechetischen Lehrmethode eine entschieden höhere Stellung ein, so wird doch bei ihm die eigentliche Substanz des Lehrbuchs nur durch die zwei Theile, vom katechetischen Stoff und der katechetischen Form, gebildet und die Basis des Ganzen, die Theorie des Katechumenats durch geschichtliche und begriffliche Vorbemerkungen ersetzt, ohne diese zu innrer Einheit mit dem was ihm für sich Theorie der Katechetik ist zu verbinden.

Der Grund dieses Mangels, unter dem unsre Disciplin vor den andern der praktischen Theologie leidet, liegt in ihrem eigenthümlichen Entwicklungsgang.

---

1) F. H. Chr. Schwarz, Katechetik oder Anleitung zum Unterricht der Jugend im Christenthum. Gießen 1818.
2) Hirscher, Katechetik od. d. Beruf d. Seelsorgers 2c. Tübing. 1831.
3) Palmer, Evangel. Katechetik. Stuttgart 1. Aufl. 1844. 4. Aufl. 1856.
4) Kraußold, Katechetik. Erlangen 1843.

Als man um die Ausbildung der Katechetik als Kunstform arbeitete, geschah dies nicht nur, wie oben angedeutet, mit völligem Absehen von ihrer organisch kirchlichen Lebensbasis, sondern zugleich vorwiegend im Dienst rationalisirend humanistischer Voraussetzungen, unter deren Einfluß sich die Katechetik wesentlich in Sokratik umsetzte. Bekanntlich war es Mosheim der den Anstoß dazu gab. Das neuerwachte kirchliche Bewußtsein nun fand sich dazu in einem noch ganz andren Gegensatz als wenn Pädagogen wie selbst Pestalozzi im Interesse einer naturgemäßren Auffassung des Jugendunterrichts gegen die Unnatur dieser Methode protestirten. Die Theologie bekämpfte in ihr die Gesinnungs- und Bundesgenossin des Rationalismus. Aber freilich mit dem energischsten Protest gegen „die Greuel der Sokratik"[1] — so erfreulich er als Zeichen erstarkten Glaubenssinnes ist, wars nicht gethan. Und ein Lehrbuch der Katechetik wird durch den größten Reichthum des kirchlich-christlichen Lehrstoffs nicht dafür entschädigen können, daß es gegen die Aufstellung einer Kunstform der entwickelnden Fragmethode eine wesentlich negative Stellung und vornehm spröde Rückhaltung beobachtet. Methode ist eben für den Jugendunterricht auch im Christenthum unentbehrlich, und die Erkenntniß des Werthes der entwickelnden Fragmethode ist eine Frucht, die der Kirche in der That erst durch die Concurrenz der Pädagogen und ihr Ringen um die naturgemäße Unterrichtsweise vollständiger zum Bewußtsein und Mitgenuß kam.

Die Aufgabe wäre nun offenbar gewesen, diesen fremdvermittelten Gewinn so der Kirche zuzueignen, daß die Unterrichtsmethode, gereinigt von allen anhaftenden falschen Principvorstellungen, in die Einheit des christlichen Princips aufgenommen und auf der kirchlichen Basis heimisch gemacht erschiene. Hier aber liegt der Hauptmangel des bisher Erreichten und die Hauptaufgabe der Weiterführung des wissenschaftlichen Aufbaus unsrer Disciplin.

Ein Einblick in Kraußold's Katechetik, der das Beste dafür geleistet hat, zeigt, daß er die Grundgesetze für die katechetische Form nicht eigentlich aus der Idee des christlichen Katechumenatszieles herleitet, sondern sie nur mit einzelnen aus dem Wesen der offenbarten Religion abgezognen Maximen versetzt. Dabei kann es natürlich auch nicht gelingen den Eindruck zu vermeiden, daß die katechetische Kunstform mehr nur ein Conglomerat von einzelnen Regeln über Fragform, -Inhalt und -Folge ist, mit deren Aufstellung ja der Altmeister der Katechetik, Dinter[2] seiner Zeit gradezu sich begnügte. Das charakteristisch christliche Element wird nun vor-

1) Liebner, in Stud. u. Kritiken, 1844, I S. 87.

2) Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik. 1800 ff.

wiegend in den katechetischen Stoff verlegt. Daher verlaufen denn viele Vorlesungen und Lehrbücher über Katechetik wie z. B. das von Palmer mit Vorliebe in eine ausführliche Auslegung des luth. Katechismus, die gar keine berechtigte Stelle in der Katechetik als solcher hat.

Diese Mängel weisen zurück auf andre. Handelte es sich nur um die Vermittlung dieser als naturgemäß erkannten Methode mit dem kirchlichen Princip und der entsprechenden Lebensbasis, so dürfte man sie getrost von der Praxis erwarten und ihre wissenschaftliche Formulirung wäre jedenfalls von secundärer Bedeutung. Aber die Sache liegt vielmehr so, daß über die Basis selbst die rechte Klarheit mangelt. Es fehlt uns eine ausgebildete Theorie des Katechumenats. Diese würde von selbst zu dem Versuch gedrängt haben, die Methode entsprechend d. i. den Zielen und Mitteln der Katechumenatspädagogik angeschlossen, darzustellen.

Auch für diesen Mangel muß man die Erklärungsgründe in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche selbst suchen. Was uns factisch als Katechumenat der Kirche erübrigt, stammt der Hauptsache nach aus der Periode der Spener'schen Erneuerung. Die Confirmation und Confirmanden-Bereitung sind daher die einzigen Gesichtspunkte, unter denen der Katechumenat in den Lehrbüchern der Katechetik etwa zur Sprache kommt. Eine Pastoralanweisung möchte dabei allenfalls acquiesciren. Aber eine Katechetik müßte jedenfalls den Begriff der Confirmation erst dahin feststellen, daß ihr Recht auf die Stelle eines Katechumenatszieles erhellte. Dabei aber hat, so weit es geschehen, nur die Unsicherheit und subjective Willkür, die in der Bestimmung des Begriffs und der Bedeutung der Confirmation im Allgemeinen herrschte, sich wiederspiegeln können. Man sollte darin die Aufforderung zu einer Revision ihres Ursprungs und des Rechts ihrer factischen Geltung erkannt haben.

Dogmatisch ist das Correctiv der pietistischen Fassung der Confirmation vielfach ausgesprochen worden; wiewol sich auch bei kirchlicher Stellung zur Frage noch mannigfach verschiedene Strömungen hier kreuzen, wie an Ort und Stelle eingehender nachzuweisen sein wird.

Hier aber, wo es sich um die Theorie des kirchlichen Katechumenats überhaupt handelt, war es von vorn herein einseitig, einen Rest kirchlichen Herkommens, noch dazu aus einer Periode zweifelhaft kirchlichen Charakters, fast unbesehen zum Substrat des normalen kirchlichen Handelns zu machen. Jedenfalls hatten die Katechumenatsziele früherer kirchlicher Epochen das gegründetste Recht in vergleichweise Betrachtung gezogen zu werden, um so mehr wenn im Allgemeinen von der Anschauung ausgegangen wird, daß es die Lebensfunctionen der Kirche selbst sind, die die prakti-

schen Disciplinen nur darzustellen, abzugrenzen, zum begrifflichen Ausdruck zu erheben haben. Das Leben der Kirche muß uns dann Lehrmeister sein und obenan ihre Praxis in den gesündesten, lebenskräftigsten Perioden. Und wenn dann wie z. B. in der ersten großen Katechumenatsepoche die Idee der Jugenderziehung auch gar nicht das Bestimmende war, sondern die der Proselytenbildung, so wird doch für die Zielbestimmung des Katechumenats alles das vollgültiges Vorbild sein, was die kirchliche Reife nicht von einer Altersstufe, sondern von dem Antheil an bestimmten kirchlichen Gütern und Rechten her bemißt.

Wir werden zu zeigen haben, was an sich nahe liegt, wie in den jeweiligen Zielen der kirchlichen Katechumenenerziehung sich allemal in concretester Weise wiederspiegelt was der Kirche in den einzelnen Perioden als allgemeines Strebeziel, als das werthvollste Gut und die höchste Aufgabe vorschwebte. Auf seine Kinder strebt jeder sein Bestes zu vererben. Die Kirche aber erzieht sich ihre Kinder zugleich zu Streitern; so übermittelt sie ihnen meist auch die Loosung des Tages. Die Kirche der reinen Lehre im Reformationszeitalter hat das Glaubensexamen zu ihrem Katechumenatsziel. Die Kirche des Mittelalters hat zum Katechumenatsziel, was das große Lateranconcil (1215) als Grund- und Schlußstein des ganzen hierarchischen Kirchenbau's erkennen läßt: die Beichte. Was läge näher und wäre weiser als, der Kirchenentwicklung nachgehend, zunächst den Kern der Wahrheit aufzusuchen, der in dem pädagogischen Streben jeder kirchlichen Zeit zu finden sein wird. Denn es ist wiederum eine allgemeine Erfahrung, daß der Gottlose selbst fromm und wahr redet, wenn er seinen Kindern den Weg der Moral zeigt; so dürfen wir gewiß sein, die verkommenste Secte von ihrer edelsten Seite kennen zu lernen nicht grade in ihrer Proselyten-Disciplin, aber wol in der Erziehung ihrer eignen Glieder.

Es ist ein folgenreicher Schaden, daß sich die feindlich getrennten Confessionskirchen zumeist nach den zugespitzten Antithesen der Kirchenbekenntnisse, und so wenig nach der Position kennen, wie sie in den betreffenden Katechismen und Katechumenenbekenntnissen vorliegt. In der Erziehung bewährt was Kirche heißt auf allen Confessionsgebieten vorwiegend den Anstaltscharakter. Das ist die ökumenische Seite der Kirche, die an dem objectiv constituirenden Element ihren Anhalt hat, an den in ihrem letzten Grund so unverwüstlichen Gnadenmitteln Gottes.

So würde wirklich das Leben der Kirche uns lehren. Natürlich nicht zu dem Resultat eines eklektischen Allerlei von pädagogischen Mitteln und Zielen, sondern mit der Frucht, die der Glaube sichert, daß eine einheitliche Leitung des heiligen Geistes die Kirche stufenweis zur völligeren Erkennt-

niß der Wahrheit führt. Es werden die einzelnen Epochen dann einander corrigiren und ergänzen, und der praktischen Theologie könnte zuweilen die große Aufgabe zufallen, die Rosenkranz seiner Zeit tiefsinnig und hochherzig dahin bezeichnet hat, „die Gestaltung der Kirche in ihrer nächsten Zukunft vorzubilden.“[1]

Der Confirmation wird dann ebenfalls das Recht bleiben als eine Frucht am Lebensbaum der Kirche zu gelten; aber neben andern wird sie ihre Stelle finden. Sie enthält Bestandtheile, die zu ihrer Mitaufnahme unter die Factoren berechtigen, die vereint das richtige Katechumenatsziel constituiren; aber weder ist sie das wesentliche noch das normirende Moment. Auch unter den Vertretern der praktischen Theologie haben sich richtigere Anschauungen über das wesentlich bestimmende Katechumenatsziel schon Bahn gebrochen, wie dasselbe in weiterem Sinn und Umfang noch von der Praxis in der lutherischen Kirche gesagt werden dürfte.

In dem Vorstehenden ist angedeutet, wie für uns die Aufgabe sich gestaltet. Auf geschichtlicher Grundlage fußend, gilt es zuerst eine allgemein berechtigte Theorie des Katechumenats aufzustellen. Daß dabei der Jugendkatechumenat alle eingehende Berücksichtigung zu erfahren hat, versteht sich; aber die Principbestimmung, der Umfang der kirchlich pädagogischen Aufgabe und ihre Gestalt auf den verschiedenen Stufen, alles das ist durch das Verständniß des Katechumenats als einer ursprünglichen und an sich kirchlichen Institution bedingt.

Einen allgemeinen geschichtlichen Ueberblick vorauszuschicken, könnte eben deshalb räthlich erscheinen. Dennoch lehrt nähere Kenntniß der Sachlage davon absehen. Der Katechumenat hat zu den verschiedenen Zeiten einen so wenig gleichmäßigen Einfluß geübt, daß eine Darstellung von diesem Gesichtspunct allein aus leicht zu schiefen Urtheilen Anlaß geben könnte. Die geschichtliche Grundlage unsrer Disciplin muß vielmehr bei wahrhaft historischer Auffassung von drei Gesichtspunkten aus gegeben werden, für die auch der Name „Geschichte der Katechetik“ keine entsprechende Collectivbezeichnung wäre. Bis zur Reformation herrscht der Katechumenat, als die Veranstaltung kirchlicher Pädagogik vor. Wir nennen diese Epoche aus später zu entwickelnden Gründen die constitutive. Von der Reformation ab datirt die explicative Epoche, und zwar so, daß zuerst der Unterrichtsstoff Alles beherrscht, dann die Unterrichtsmethode. Die Geschichte gestaltet sich hier also aus der des Katechumenats zu einer Geschichte des Katechismus und der Katechetik im engren Sinn. Es dürfte deshalb gerathener

1) Rosenkranz, Encyklopädie der theol. Wissenschaften. 2. Aufl. Halle 1845. S. 336.

sein die geschichtlichen Unterlagen soweit nöthig auf die betreffenden Theile des Systems der Katechetik zu vertheilen.

Dieser historische Entwicklungsgang zeichnet sogleich, wie unten sachlich näher zu begründen, die Eintheilung unsrer Wissenschaft vor. Erst wenn man des Zieles und der Basis in der Katechumenatspädagogik gewiß ist, kann nicht nur die Methode entsprechend bestimmt, sondern auch entschieden werden was im specifischen Sinne Mittel der Zielerreichung zu nennen ist. Die pädagogischen, in der kirchlichen Veranstaltung selbst liegenden Mittel sind dabei natürlich dem ersten Theil zuzuweisen, wie die in der Unterrichtsweise gegebnen, Paränese und dergl. dem dritten Theil. So gewiß aber Unterricht überhaupt von vornherein als Hauptmittel zur Erreichung kirchlicher Reife feststeht, kommt vor Allem der der Katechumenenbereitung eigenthümliche Unterrichtsstoff in Frage. Dieser ist im zweiten Theil zu besprechen. Und über die diesem gesteckte Aufgabe bedarf es zuletzt noch einer kurzen Auseinandersetzung.

Wir nennen den zweiten Theil kurzweg: Katechismus; denn um das Katechumenenbuch als Zusammenfassung des bezüglichen Unterrichtsstoffs handelt es sich. Ein solches Buch könnte biblische Geschichte und was sonst noch hierher gehört als integrirenden Theil enthalten, wie es derartige Erscheinungen jetzt gibt. Aber wir wollen dies damit gar nicht als ideale Form hinstellen. Vielmehr liegt das Recht den gesammten Stoff mit dem Namen Katechismus zu benennen darin, daß ein rechter Katechismus als solcher der Kern alles hierher gehörigen Unterrichts sein muß, wie Luther es so einfach als treffend ausgedrückt hat, wenn er die Haupttheile des Katechismus in der bekannten Weise charakterisirt: das Gesetz sei die Lehre über alle Lehren; das Symbolum: die Historie über allen Historien; das Vaterunser: das Gebet über alle Gebete; die Sacramente: die Cärimonien über alle Cärimonien. Diese wenigen Worte leisten für die Aufgabe systematischer Betrachung mehr als die ausführlichen Auslegungen, die man der Katechetik einzulegen pflegt. Es handelt sich nämlich im System der Katechetik nicht um die Auslegung irgend eines historisch geltenden Katechismus; sondern um den Aufweis, was als nothwendiger und berechtigter Unterrichtsstoff für Katechumenen zu gelten habe. Auch hiefür wird nur bei der kirchlichen Praxis selbst die rechte Weisheit zu finden sein. Und da drängt sich auf den ersten Blick die Erkenntniß auf, daß bei aller Differenz der Katechismen der einzelnen Confessionskirchen hier ein bestimmter Einheitsboden vorliegt: Dekalog, Symbol und Vater-Unser sind die übereinstimmend geltenden Grundbestandtheile des Katechismus. Wiederum aber ergibt eine sorgfältige historische Untersuchung der Vergangen-

heit, daß diese Stücke nicht, wie man noch bis in die Neuzeit in renomirten Lehrbüchern lesen kann, von jeher in gleicher Geltung als Unterrichtsstoff für die Katechumenen feststanden. Vielmehr hat die Kirche in einzelnen Epochen einzelne Stücke officiell für den Katechumenenunterricht besondert und so nach und nach diese Trilogie sich herausgebildet, die erst mit Anbruch der Reformation consolidirt und ausgeschieden von oder doch ausgezeichnet vor andern zeitweilig hinzugetretnen Lehrstücken erscheint. Deshalb hauptsächlich nennen wir die vor der Reformationszeit liegende Epoche für unsre Disciplin die constitutive.

Es bestätigt sich in dieser allmälichen Hinzufügung zuerst des Vater Unsers, dann und spät erst des Decalogs zu dem von Anfang an feststehenden Glaubenssymbol die oben berührte interessante Erscheinung, daß der allgemeine Charakter der kirchlichen Epochen in der Katechumenenpädagogik allzeit in instructivster und concretester Weise reflectirt. Die Zeit des vorwiegend liturgischen Ausbau's der Kirche ist es, in der das Vater-Unser ausdrücklich und officiell als Katechumenenlehrstück besondert wird. Und wiederum hängt das plötzliche und massenhafte Hereintreten der Auslegungen des Dekalogs im 14. und 15. Jahrhundert mit den wichtigsten Interessen und Phänomenen der kirchlichen Entwicklung jener Zeit zusammen, wie unten näher zu erörtern. Der kirchliche Katechismus aber in diesen drei Grundbestandtheilen erscheint so als das ehrwürdige Resultat der gesammten Kirchenarbeit und Katechumenatserfahrung von funfzehn Jahrhunderten, und seine Berechtigung wie Nothwendigkeit als ein Postulat, das die Katechetik in dem betreffenden Theil nur noch nach seinem innren Gesetz aufzuweisen und mit dem übrigen Unterrichtsstoffe in Zusammenhang zu setzen hat.

Nächst der Aufstellung einer Theorie des Katechumenats und der Ableitung der Methode der Katechetik aus dieser Basis, wird der Aufweis der Idee des Katechismus aus seinen nothwendigen Bestandtheilen und deren geschichtlichen Fixirung als solcher, die dritte Aufgabe sein, um deren Lösung, als ein Desiderium für unsre Wissenschaft nach ihrem gegenwärtigen Zustand, dieses Lehrbuch arbeiten will.

Die Einleitung hat nach dieser vorläufigen Orientirung zunächst den Begriff und Eintheilung der Katechetik sowie namentlich ihre Stelle unter den andern Disciplinen der praktischen Theologie festzustellen.

Einleitung.

§. I.

Begriff der Katechetik als theologischer Disciplin.

Im Gegensatz zu der unhistorischen Entstellung, die der Begriff der Katechetik namentlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts erfahren, ist derselbe vor Allem auf seine geschichtliche Basis zurückzuführen, d. h. gegenüber der Willkür rationalisirend humanistischer Principbestimmung wie gegenüber der factischen Usurpation der Schule als solcher — als eine sachlich wie begrifflich zunächst theologische Disciplin zu behaupten, und die Katechese als eine nach Form und Inhalt durch die Aufgaben des kirchlichen Katechumenats bedingte Thätigkeit der Kirche in Anspruch zu nehmen.

Soll daher in der Begriffsbestimmung der Katechetik Beidem Ausdruck gegeben werden, der mit dem Wortbegriff κατηχεῖν bezeichneten Thätigkeitsidee, wie der factisch bestimmenden Basis im kirchlichen Katechumenat, so ist Katechetik in einem zweifachen Sinn und Begriffsumfang zu unterscheiden:

Einmal hat die Katechetik im weitren Sinn die Theorie der gesammten Behandlung und Bereitung der Katechumenen für die Erlangung voller Kirchengliedschaft zu ihrem Gegenstand —

das andre Mal bezeichnet sie im engren Sinn: die Kunstform speciell **unterrichtlicher** Bereitung in pädagogisch grundlegender und entwickelnder Methode für das Ziel kirchlicher Mündigkeit.

1.

Die Aufstellung einer Definition an der Spitze der Entwicklung, wie die Sache es fordert, ist namentlich in unsrem Fall nur mit mancherlei

Anticipationen zu bewirken. Eine ganze Reihe von Fragen, die unsre Fassung erweckt, können erst durch spätre §§ im Lauf der Untersuchung ihre volle Beantwortung finden. Es handelt sich hier zunächst nur darum, an dem einstweilen ponirten Begriff die allgemeine Sphäre, der er ursprünglich zugehört, als die kirchliche nachzuweisen. Ohne diesen Nachweis fehlte das Recht, die Katechetik als eine theologische Disciplin zu behandeln.

An sich ist jeder derartigen Untersuchung ein doppelter Weg vorgezeichnet. Wir fragen einerseits nach der Wurzel des einschlagenden Wortbegriffs, um so auf demselben Wege, auf dem dieser einst instinctiv Ausdruck des zu bezeichnenden Gedankens wurde, des letztren in seiner Urgestalt bewußt uns zu bemächtigen. Andrerseits aber gilt es, die Entwicklung der Ideen oder Thätigkeiten zu beobachten, in denen sich der so bezeichnete Gedanke entfaltet und factisch gestaltet hat, um so die Probe zu machen, wie weit der Urbegriff des Wortes sich mit dem historisch eingetretenen Verständniß decke oder zu diesem sich verhalte. Es ist ja dies das allgemeine Verhältniß von Sprach- und Sachbegriff, daß die Wurzel nur die Potenz des concreten Sprachbegriffs gibt, dieser dagegen in seinem ersten bewußten Hervortreten, wie in seiner allmälich eintretenden Begriffsfülle, von der sachlichen Entwicklung bedingt ist, die im Verhältniß zum organischen Ausgangspunkt eine vollständige Entstellung sein kann. Dafür bietet unsre Untersuchung die interessantesten Belege.

Als man auf Mosheims Anregung zuerst danach strebte, was Katechisiren sei in seiner Idee zu erfassen, während bis dahin der unmittelbare Tact der Empirie geleitet, resp. allerdings mißleitet hatte, versuchte man den herkömmlichen Sachbegriff von den zufälligen Bestimmtheiten zu reinigen, die er zur Zeit angenommen hatte. Man bestritt mit Recht, daß das Wesen der Sache in den Examenfragen aufgehen könne, die damals die specifische Form des Katechismus bildeten, und unvermerkt den neuen Sprachgebrauch des Katechisirens als eines examenmäßigen Abfragens des kirchlichen Lehrstoffs bestimmt hatten. Man erkannte, daß dies Verfahren principiell betrachtet auf nichts andres als eine dogmatische, der Form nach akroamatische Unterrichtsweise hinauslaufe, deren Resultatausdruck nur in den stofferfüllten Antworten des Katechismus vorliege. Die Frage hatte dabei eine rein formelle und höchstens auxiliar pädagogische Bedeutung; die zu Grunde liegende dogmatische Lehrform aber verwarf man als unpädagogisch.

Soweit reflectirte man ganz rationell. Eine willkürliche und zufällige Begriffsfassung hatte Platz gegriffen und über der herkömmlich gewordnen Thätigkeitsübung war jedenfalls die ursprüngliche Thätigkeits-

idee im Bewußtsein zurückgetreten. Eine Revision war geboten; aber welchen Gang nahm sie!

Als Wesensbegriff wurde aufgestellt resp. festgehalten, was der organischen Basis grade vollständig entbehrte, sowol nach Seiten des Sprachbegriffs, als nach Seiten des factischen Thätigkeitsursprungs: das Fragen. Und was an dem damals herkömmlichen Begriff noch das relativ berechtigte war, grade das trat zurück: der kirchliche Lehrstoff. Ein dem kirchlichen Katechumenatsziel als solchem überhaupt fremdes Interesse bestimmte die neue Begriffsfassung. Weil es kein bessres Mittel gebe, „die jungen Leute zu einer vernünftigen Wissenschaft anzuführen, als sie durch ein behutsames und weises Fragen auszuforschen und damit so lange anzuhalten, bis unvermerkt ihre unvollkommnen und mangelhaften Begriffe gebessert wären"[1] — fordert Mosheim dieses Verfahren statt des bisher üblichen für den Religionsunterricht. Nun hätte das kirchliche Handeln immerhin, von der Verfolgung dieses pädagogischen Grundsatzes auf dem Gebiet der Schule, für welches er rationell allein aufgestellt werden konnte, wenigstens formal unberührt, seine Bahn verfolgen können. Aber Mosheim nimmt dafür den bis jetzt nur kirchlich präformirten Sprachbegriff der Katechisation in dem Sinne in Anspruch, daß grade er sich mit dieser neuen Unterrichtsmaxime decke. „Die Katechisation ist ein vernünftiges und ordentliches Gespräch eines Lehrers und Schülers."[2] — Das Wechselgespräch in Frage und Antwort wird zum Hauptbegriff und die Ansicht, daß damit das Verfahren auch dem ursprünglichen Wortbegriff wieder angepaßt sei, zum allgemein giltigen Axiom. Factisch lag die Sache freilich vielmehr so, daß die zufällige Katechismusform des bisherigen Fragverfahrens, indem sie corrigirt werden sollte, zugleich erst zum constituirenden Merkmal erhoben wurde, ohne daß das altkirchliche Verfahren und sein Princip nur der Untersuchung werth geachtet wurde. Das in der Kirche spät erst üblich gewordne Fragverfahren ward vielmehr zugleich Anlaß zu einer Parallelisirung mit einer Fragmethode, die weiland Sokrates unter rein philosophischen Voraussetzungen übte. Mosheim bekennt sich ausdrücklich zu diesem Vorbild der nun auf das kirchliche Gebiet übertragenen Methode. In der That ein wunderbares quid pro quo.

Wollte man sagen, daß das alt-kirchliche Verfahren Vorbild nicht sein konnte, weil dort nicht die Jugend sondern Erwachsene Object der kirchlichen Erziehung waren, so nennt man eben damit nur das gleiche Bedenken, das aus den Objecten des Sokratischen Lehrverfahrens zu ent-

---

1) Mosheim, Sittenlehre 3. Aufl. Helmstädt 1742. I S. 488. — 2) S. 492.

nehmen wäre. Rudes, um Augustins Begriff zu brauchen, waren auch für Sokrates die geistigen Objecte, nicht die Jugend als solche. So mußte hier wie dort das Entscheidende in dem Reifeziel liegen, zu dem sie erhoben werden sollten. Statt aber nun beim Kirchenlehrer sich über den specifischen Begriff und das Reifeziel des catechizare rudes auf kirchlichem Gebiet näher zu unterrichten — und damit hätte, was die Gegenwart als Hauptgewinn von Augustin herübergenommen, der pädagogische Werth geschichtlicher Grundlegung schon dem 18. Jahrhundert aufgehen können — statt dessen substituirt Mosheim dem christlichen Interesse das des Philosophen, so weit er dieses selbst verstand, und die τέχνη μαιευτική, die sogenannte Hebammenkunst des Sokrates, dem längst specifisch ausgeprägten κατηχεῖν und catechizare der Kirche. Und diese Begriffsverwirrung hat fast ein Jahrhundert lang die Vorstellungen beherrscht! Noch im vorigen Decennium konnte die Definition aufgestellt werden, Katechisiren heiße: „durch Anschließen an das Bekannte vermittelst bestimmter Fragen, auf sokratische Weise, rationelle Erkenntnisse erzeugen.“[1] Man kann es formell zwar gewiß correcter, aber sachlich nicht klarer aussprechen, daß ein solches Katechisiren mit kirchlichen Zwecken und christlichen Mitteln wie Stoff an sich gar nichts mehr zu thun hatte. Und doch, hätte man sich sagen sollen, gab es, bevor die christliche Kirche an Katechumenen zu üben anfing, was sie katechisiren nannte, einen technischen Gebrauch des κατηχεῖν überhaupt nicht.

Als Entleerung und Verflachung der Wesensidee bis zu einer ganz willkürlichen Umprägung des Sprachbegriffs ist also diese Entwicklungsphase zu bezeichnen und die consequente Weiterführung der Verflachung repräsentirt der neueste Sprachgebrauch, der auch Reit- und Jagdkatechismen u. dgl. aufweist.

2.

Aber wir müssen auch der andern Seite gerecht werden. Im Unterschied von dieser Entleerung der spätern Zeit hatte nämlich vorher auf kirchlichem Boden die ursprüngliche Idee eine entgegengesetzte Entstellung erfahren, die man als stoffliche Ueberwucherung bezeichnen kann. Als die ursprüngliche Idee des κατηχεῖν nach Wortbegriff wie factischer Thätigkeitsübung werden wir mündlichen Unterricht anzuerkennen haben, dem der Nebengedanke der Bereitung von Anfängern anhaftete.

Man wird leicht erkennen, welchen Zusammenhang diese Begriffsunterlage mit jener pädagogischen Formulirung, recht benutzt, bieten

1) Plato, Lehrbuch der Katechetik, Leipzig 1853 S. 12.

konnte. Wohin dagegen die frühere Abirrung vom Urbegriff auf kirchlichem Gebiete geführt, läßt sich am eclatantesten an einer Frage zeigen, die weiland Karl der Große, offenbar an der Umgestaltung des Urbegriffs Anstoß nehmend, brieflich an die Bischöfe von Frankreich gethan, was nämlich catechumenus bedeute, wenn das neugeborne Kind vor der Taufe so genannt werde.[1] Man bezeichnete damals namentlich das vorbereitende Handeln des Täufers mit dem zu taufenden Kind durch catechizare — bis zu diesem Grade war das unterrichtliche Moment vom kirchlichen Handeln überwuchert!

Dies möchte nun in der That absurder erscheinen als die spätre Entstellung des Sprachbegriffs, und doch lag jener ein relativ höheres Recht zu Grunde. Man könnte schon dies als Empfehlung anführen, daß unter Vermittlung dieses Sprachgebrauchs grade die kirchliche Vorstellung vom catechismus als einem in Fragform gestellten Lehr- und Lernbuch der Katechumenen sich erst eingebürgert. Die kirchliche Basis war nämlich bei jener Entstellung erhalten. Das Phänomen wäre ja sonst, von rein sprachlicher Seite betrachtet, unbegreiflich, hätte nicht als oberst bestimmende Idee die des kirchlichen Katechumenats gewirkt. Was nun in diesem Institut einst an Erwachsenen als Katechumenen geschehen war mit pädagogischen Katechumenatszwecken: Exorcisiren, Bekennenlassen, Taufen — das geschah jetzt an Kindern. Und obgleich catechizare ursprünglich so gut wie κατηχεῖν zunächst ein Unterrichten bezeichnete, das bei Neugebornen nicht statthaben konnte, so ward doch eben nicht Unterrichten als solches so genannt, sondern als derjenige kirchliche Unterricht, der der Bereitung für die Taufe, überhaupt für das damalige Ziel der Katechumenenreife specifisch diente. Ein Bereiten der Katechumenen, ein den Gütern und Zielen der Kirche entsprechendes Handeln mit ihnen war also die eigentlich bestimmende Idee. So mußte die Wortauffassung nun den vorbezeichneten Gang nehmen, als die Aufgabe des Lehrunterrichts sachlich zurückzutreten anfing vor dem Werth des liturgischen Handelns der Kirche. Wir werden übrigens zeigen, daß sich der richtige Wortbegriff daneben nie ganz verloren.

Nach dieser Darlegung der kirchlichen Entwicklung wird zunächst das historische Recht für die obige in erster Stelle gegebne Definition der Katechetik anerkannt werden müssen. Und schon was bei der allgemeinen Orientirung vorausbemerkt wurde über die Nothwendigkeit, den Begriff des Katechumenats selbst als Basis einer wissenschaftlichen Behandlung der

---

1) Vgl. unten die Belege.

Katechetik aufzunehmen, dürfte das historische Recht zugleich als eine innerlich und sachlich begründete Forderung erscheinen lassen.

Nur die Aufstellung eines doppelten Begriffs möchte nun noch als wissenschaftlich ungerechtfertigt oder sachlich unnöthig in Anspruch genommen werden. Und in der That schließt die erste allgemeinre Begriffsfassung die zweite auch in sich; aber wenn sie allein stünde würde ihr doch mit Recht der Vorwurf zu großer Allgemeinheit gemacht werden, und müßte jedenfalls dann das specifische Merkmal, das die zweite Begriffsfassung nachbringt, wenigstens hinzugefügt und „die gesammte Bereitung" als: „namentlich unterrichtliche" bezeichnet werden. — Es liegt aber ein bestimmter Grund vor, der es doch vorzüglicher erscheinen läßt, eine weitre und engre Begriffsfassung neben einander zu stellen. Wir meinen die einmal herrschend gewordene Ausprägung des Begriffs der „Katechetik" für die Kunstform als solche. Das kirchliche Alterthum kennt keine *τέχνη κατηχητική*. Als solche tritt sie erst in der Zeit auf, wo der Gedanke an das Katechumenat nicht mehr, sondern die Lehrthätigkeit das allein bestimmende ist. Man müßte nun entweder auf diesen fest ausgeprägten Begriff verzichten und einen Collectivbegriff wie wir ihn bedürfen willkürlich bilden, oder man wählt den getroffnen Ausweg, wobei die allgemeinere Fassung die Aufgabe hat die Katechetik im spätren Gebrauch an die materiale Basis zu erinnern, auf welcher auch der Name, den sie führt, ihr nur allein organisch erwachsen konnte, und wiederum die engere Fassung die Erinnerung vertritt, daß, gegenüber von einer Ueberwucherung durch das stoffliche Katechumenats-Interesse, die pädagogische Methodenlehre die Bedeutung eines selbstständigen Correctivs gewonnen hat. Man wird auch darin die Absicht nicht verkennen, die Resultate der geschichtlichen Entwicklung in dem wissenschaftlichen Ausdruck möglichst rein aufgenommen zu erhalten.

Gegenüber jener stofflichen Ueberwucherung des Begriffs hatte die Antithese ein relatives Recht. Deshalb sehen wir sie auch von der Reformation selbst zuerst aufgenommen. Zunächst geschah dies schon in der Betonung des Wortes und der Lehre vor dem opus operatum des kirchlichen Handelns. Daher setzte sich, wie oben bemerkt, das Glaubensexamen als das neue Katechumenatsziel ein. Ursprünglich war dies ebenfalls nicht nur für die Jugend, sondern obenan für die Abendmahlsgäste bestimmt, die in der Zeit der Kirchentrennung zugleich als Proselyten gefaßt werden konnten und mußten. So sehen wir auch hier die weitre Katechumenatsidee bestimmend wirken.

Hand in Hand mit dieser Sorge für die reine Lehre ging aber natur-

gemäß die andre für Unterricht der Jugend in derselben, angebahnt schon durch die Vorgänge der Waldenser und Böhmischen Brüder. Jugendunterricht als Aufgabe aber und Glaubensexamen als Ziel wurden so die zusammenwirkenden Factoren, aus denen der Katechismus als Buch in seiner specifischen Gestalt hervorging. Dem Stoff nach Lehr- resp. Lernbuch, der Form nach in Frage und Antwort das Glaubensexamen vorbereitend und repräsentirend, ging der Katechismus, wie aus Obigem leicht verständlich, über die Bestimmung für die Jugend hinaus, und wurde zugleich eine Form der Confessionsschriften der Gemeinde überhaupt. Von dem Begriff des Katechismus ist erst im zweiten Theil eingehender zu handeln.

Hier gilt es nur darauf hinzuweisen, wie die Entwicklung der Reformationsperiode durch die Einsetzung desselben ein selbstständiges Uebergangsglied bildet, in welchem ein, wenn auch nicht ausreichendes Correctiv für die beiden genannten Abirrungen schon gegeben war. Die Reformationszeit hat die unterrichtliche Bereitung der Jugend zum Hauptzweck erhoben. Geschah dies allerdings mit der vorwiegenden Betonung des Lernens, des Lernbuchs und des Examens in einer Form, daß Schulbegriffe in der Kirche heimisch wurden, nicht ohne nachwirkende Gefahren, so überwog das kirchliche Interesse in jener Zeit doch im Allgemeinen so sehr, daß dies nur dazu diente die Schule selbst als ein in die Kirche organisch eingefaßtes Lebensgebiet zu betrachten.

Auch dies wird man als unberechtigte Ueberwucherung von Seiten des kirchlichen Gebiets zu bezeichnen geneigt sein, und ohne die Gefahr der Einseitigkeit in den Schulzwecken, sowie der Gebietsvermischung nach beiden Seiten war es nicht denkbar. Aber wir verweisen darauf als Beleg wie wenig die kirchliche Entwicklung der katechetischen Vorstellungen die Rücksicht auf die pädagogische Unterrichtsform ausschloß, wie sie vielmehr zeitweise selbst auf Kosten der specifisch kirchlichen Lebensformen den Schulinteressen innerhalb ihres Gebietes Raum gewährte. —

Was wirklich ein dieser Zeit auch anhaftendes Ueberwiegen des Stofflichen genannt werden dürfte, liegt vielmehr in der Betonung des Lehr- und Lernstoffes vor der Berücksichtigung der Aneignung. Daran schloß die doppelte Reaction, die im Interesse der Herzensaneignung Seitens des Pietismus und der philanthropinistischen und rationalistischen Entbindung vom objectiven Stoff überhaupt an. Wie weit selbst die letztre noch zu einer relativen Segenswirkung für die Kirche umschlagen konnte, ist im dritten Theil zu zeigen. Hier verweisen wir nur darauf, daß die Vermeidung auch dieser Einseitigkeit schon durch die kirchliche Uranlage

des Sach- und Wortbegriffs an die Hand gegeben war. Im kirchlichen Alterthum herrschte der Begriff der lebendigen Handlung bei dem Lehrvortrag so ausschließlich vor, daß die Möglichkeit, durch *κατήχησις* und catechismus auch ein Buch bezeichnet zu verstehen, damals gar nicht existirte.

An dieser Uebersicht der sachlich bestimmenden Entwicklungsmomente wird nun auch die noch erübrigende philologische Darlegung der hier einschlagenden Sprachbegriffe den für das Verständniß nothwendigen Hintergrund haben.[1]

4.

Κατηχέω ist eine Zusammensetzung, die mehr der späteren Vulgärsprache eigenthümlich ist, während die Attiker das Simplex *ἠχέω*, sono, tönen, sehr häufig brauchen. In diesem Stück sympathisiren die LXX mit den Attikern, was nicht ohne Bedeutung erscheint, wenn wir im Neuen Testamente das grad entgegengesetzte Verhältniß herrschen sehen. In solchen Fällen, wo N. T. und die LXX differiren, pflegen die Worte charakteristisch mit neutestamentlichen Lieblingsbegriffen zusammenzutreffen.

Das *κατά* in *κατηχέω* hat frühe schon Schwierigkeit gemacht. Stephanus im Thesaurus schlägt vor seine Wirkung darauf zu beschränken, daß es das Intransitivum zum Transitivum erhebe, wofür sich im Allgemeinen auf hellenistischem Gebiet leichter noch Beispiele finden möchten, als im klassischen Sprachgebrauch. So bedient sich die griechische Uebersetzung des Alten Testaments sehr häufig solcher zusammengesetzter Zeitwörter, um die Causativbedeutung des hebräischen Hiphil auszudrücken. *Ἐξαμαρτάνειν* heißt dort in ganz abnormer Bildung: sündigen machen; 1 Kön. 14, 16 u. ö. So ist *καταδουλεύω* gesichert in der Bedeutung von *καταδουλόω*; *καταπονέω* für הִקְשִׁיחַ: hart behandeln; *καταμερίζω* für הִנְחִיל: besitzen machen, und Aehnliches mehr.

Aber grade *κατηχέω*, sahen wir, fehlt bei den LXX und der reiche neutestamentliche Sprachgebrauch bietet keinen Anhalt für die Bedeutung: „tönen machen." Dazu kommt, daß *ἠχέω* selbst nicht nur intransitiv steht, vielmehr sehr häufig transitivisch gebraucht wird in der Bedeutung: ertönen lassen d. i. anstimmen, Hymnen u. dergl. So besonders

---

1) Die Willkür, die bei der sprachlichen Herleitung unsres Begriffes grade gewaltet und die Mängel auch der bessren Untersuchungen mögen der Ausführlichkeit der hier gegebenen zur Rechtfertigung dienen. Das Beste, was bisher über den Sprachbegriff von *κατηχεῖν* vorlag, hat Gilbert gegeben in seiner Habilitationsschrift: De historia christianae catecheseos Lips. 1836, p. 1 ff. Für den kirchlichen Sprachgebrauch sind die Hauptquellen Suicer, Thesaur. eccles. und Du Fresne, Glossarium med. et inf. Latinitatis.

gern bei den Tragikern. Umgekehrt aber endlich werden wir gleich κατηχεῖν selbst auch in intransitiver Bedeutung kennen lernen.

Demnach wird auf die locale Bedeutung von κατά zurückzugehen sein und wir werden die Spiegelung ihrer Urbedeutung vor allem in den Stellen aufzusuchen haben wo κατηχεῖν im nächsten und physischen Sinn gebraucht erscheint.

Κατά an sich zeichnet sich durch die größte Allgemeinheit localer Bedeutung aus, so daß es die Beziehungen, die näher bestimmt durch ἐν, ὑπέρ, παρά u. ähnl. auszudrücken wären, in sich schließen kann. So kann κατὰ θάλατταν εἶναι ebensowol gesagt werden von den Bewohnern, die an dem Meere leben, als von den Schiffen, die auf dem Meere fahren, und von den Fischen, die in dem Meere sind. Dem entspricht die Construction mit dem Accusativ, dem allgemeinsten Ausdruck der Objectsbeziehung; wie man denn nach altem, schon von Apollonius beliebten Mißbrauch die Adverbial-Accusative entsprechend durch Ergänzung eines κατά zu erklären pflegte. Diese Urbedeutung ist für uns von Gewicht, wenn wir bei unsrem Zeitwort später die Construction mit dem Accusativ als vorherrschende auftreten sehen.

Jene allgemeine Bedeutung erhält nun ihre im Gebrauch vorherrschende Färbung durch die Verbindung mit dem Genitiv. Der Casus des Ursprungs sollicitirt den Begriff nach seiner Seite hin. So hat man sich die Hauptbedeutung herab, die es nur bei Genitivverbindung hat, aus der allgemeinen Urbedeutung hervorgehend zu denken. Doch wird der Unterschied von ἐκ dann immer noch der bleiben, daß κατά das herab wieder in seinen allgemeinsten Beziehungen darstellt, nicht nur als ein von her, sondern auch als das herunter auf. So heißt κατὰ θαλάττης auf oder ins Meer hinab und κατὰ χθονός unter die Erde hinunter. Darin zeigt sich die Wechselwirkung zwischen der Präposition nach der ihr inwohnenden Bedeutung und dem Casus nach der ihm eigenthümlichen Beziehung.[1]

Dies ist wiederum für unsre nächste Frage von entscheidender Bedeutung, da das herab des κατά nun ebensowol das „entlang hin" zum niedriger gedachten Endpunkt der Bewegung, als das „von her" des höher liegend gedachten Ausgangspunktes bezeichnen kann. Man wird aber zuzugeben haben, daß alle Zusammensetzungen, insbesondre auch die, in denen es die Bedeutung des Feindlich-entgegengesetzten, Zerstörend-wirkenden gewinnt, auf jene Urbedeutung zurückzuführen sind, wobei dann die

---

1) Hartung, die Casus in d. griech. u. lat. Spr. Erl. 1831. S. 6 f.

Accusativconstruction, wo sie solchen Compositis eignet, nicht auf die Präposition, sondern auf den Thätigkeitsbegriff im Zeitwort zurückzuführen ist. Wir haben uns hier an dem Nachweis bei dem in Frage stehenden Zeitwort genügen zu lassen.

Was nicht bei allen diesen Zusammensetzungen möglich ist, gewährt uns der Gebrauch von *κατηχεῖν*, den ausdrücklichen Aufweis der ursprünglichen Bedeutung: herab tönen, bei der es dann folgerichtig mit Genitiv construirt erscheint. So steht das Dorische *καταχής* für *κατηχής* von dem Wasser, das herunterrauschend aus der Höhe vom Felsen rinnt bei Theocrit Idyll. I, v. 7:

τὸ καταχὲς
τῆν' ἀπὸ τᾶς πέτρας καταλείβεται ὑψόθεν ὕδωρ —.

Ebenso finden wir das Zeitwort bei Philostratus gebraucht (Imag. 1, 19 p. 791 a. E.), wo von dem heiligen Schiff gesagt wird: *βακχεύει ἐν αὐτῇ ὁ Διόνυσος, καὶ ἐπιρροθοῦσιν αἱ βάκχαι, ἁρμονία δὲ, ὁπόση ὀργιάζει, κατηχεῖ τῆς θαλάττης*. Der Zusammenhang läßt hier keinen Zweifel, daß die Orgienmusik als von dem Schiff hinabrauschend auf das Meer zu denken ist. Dazu kämen noch die Redensarten, die Suidas für die Construction mit Genitiv anführt: *κατηχεῖ τῶν πόρων; κατήχησε τῆς οἰκίας*, ohne daß sich noch der Zusammenhang nachweisen ließe, aus dem er sie entnommen.

Bei diesem rein physischen Gebrauch herrscht die intransitive Bedeutung vor. Doch ergibt schon die Analogie des verb. simplex die Möglichkeit einer transitiven Bedeutung auch beim physischen Gebrauch sehr leicht. Statt *ἁρμονία κατηχεῖ τῆς θαλάττης* ließe sich wol auch sagen *κατηχοῦσι τῆς θαλάττης ἁρμονίαν*. Der spätere transitive Gebrauch unsres Zeitworts macht aber darum so viel größere Schwierigkeit, weil es herrschend den Accusativ der Person zu sich nimmt als das Ziel der im *κατηχεῖν* gesetzten Bewegung und Thätigkeit. Nimmt man dazu, daß die Bedeutung: „unterrichten", die es bei dieser Construction allgemein hat, der Urbedeutung des Zeitwortes so fern liegt, so könnte man geneigt sein, das Wort als einen terminus technicus durch irgend einen mechanischen Gebrauch äußerlich der Sprache aufgedrängt anzusehen, wobei die Construction von den synonymen Worten wie *διδάσκειν* u. ä. herübergenommen wäre. Solche Beispiele zeigt jede Sprache in Menge. Dafür spräche hier noch, daß wir es bei Aelteren nur in poetischen Stellen finden und das Wort sich leicht von Alexandrien her wie andre gleich mechanische Bildungen eingebürgert haben könnte. Das *κατά* könnte dann dem *κατηχεῖν* neben *διδάσκειν* die besondre Beziehung wahren, daß es

das Gelehrte als gleichsam vom Katheder herab, von der höhren Lehrerauctorität her zum Schüler kommen läßt. Die Analogien dafür wären καταγγέλλειν, κατακηρύσσειν, καταγιγνώσκειν als Bezeichnungen der öffentlichen Verkündigungen und Richtersprüche, gleichsam wie vom Redner- und Richterstuhle herab; wie im Lateinischen declamare. Aber man wird sich klar machen müssen, daß jene verba, wo sie nicht zugleich die Bedeutung der feindlichen Richtung annehmen, wie καταγιγνώσκειν, nur einen Accusativ der Sache erleiden. Wo dagegen der Accusativ der Person dazu tritt, kann immerhin die Urbedeutung in der Superiorität des einen gegen den andern und somit das locale Urverhältniß durchschimmern; aber sie ist eben die zurücktretende.

Möchte aber jemanden die naheliegende Nutzanwendung dieser Fassung für den Katechismusunterricht verführen, sich über die sprachliche Schwierigkeit wegzusetzen, so gilt gegen ihn noch überdies der sachliche Gegengrund, daß im Katechismus nach Luthers und allgemein protestantischer Fassung die Antworten grade nicht dem Lehrer in den Mund gelegt sind; und sie allein und nicht die Fragen enthalten doch den Stoff, den man mit der Ehre von oben stammender Auctorität zu bekleiden werth achten kann.

Wir folgen dem Wink der Sprachgesetze und sie weisen unzweifelhaft darauf, den Grund des Uebergangs in die neue Bedeutung nicht im κατά allein und vorwiegend, sondern vielmehr im ἠχεῖν selbst zu suchen, während das κατά nur die secundäre Färbung gibt. So hat im spätern kirchlichen Sprachgebrauch das viel seltnere Compositum ἐνηχεῖν schlechthin dieselbe Bedeutung wie κατηχεῖν, was freilich nur Verderbniß der Sprache zu nennen ist, aber doch lehrt, das Gewicht um so weniger auf das allgemeinre κατά zu legen. Auch in ἀντηχεῖν ist der Urbegriff Tönen vollbewahrt, und hier nur die specifische Bedeutung des Gegen-, Zurück-tönens durch die Präposition mit specifischer Kraft hinzugekommen. Gelegentlich ein entscheidender Beweis, mit welchem Unrecht man in κατηχεῖν das echoartige Hin- und wiedertönen der Frage und Antwort gesucht hat.[1] Diese Bedeutung des Wiederhalls liegt ausschließlich im ἀντηχεῖν, wie die sehr significante Stelle bei Vitruvius (5, 8) bezeugt. Er stellt κατηχοῦντες und ἀντηχοῦντες τόποι sich gegenüber, wo er von Räumen redet die eine akustisch störende Wirkung auf den Ton üben. Beide geben eine Differenz, jene so daß der Ton von oben zurückkommend den Ton des

1) Das Unter im Unterreden wird man nicht als Analogie herbeiziehen dürfen, denn ihm liegt offenbar das lat. inter zu Grunde. Vielleicht ebenso bei: unterrichten.

nächsten Wortes erstickt,[1] diese so daß das Wort echoartig von der entgegenstehenden Seite zurückprallt. Wir haben an dieser Stelle zugleich den instructivsten Beleg, wie nur bei intransitiver und physischer Fassung die Präposition ihre volle Kraft geltend machen kann.

Die nächste Bestätigung dafür, daß wir in dem Stammwort mit Recht die eigentlich bestimmende Ursache der Uebertragung des κατηχεῖν auf Unterrichten suchen, liegt in dem specifischen Sinn, in dem dieser Unterricht gefaßt erscheint: es ist mündlicher Unterricht. Wie bei den Aerzten κατήχησις ἰδιωτέων (Hippocr. ed. Foes. p. 28, 25) das Instruiren, das viva voce geschieht, technisch bezeichnet,[2] so nachweisbar auch im biblischen wie kirchlichen Gebrauch. So verstehen wir Stellen wie Vita Josephi 65 a. E. erst ganz. Wenn es dort in der Nachschrift zu dem eingeschalteten Briefe Agrippa's heißt: ὅταν μέντοι συντύχῃς μοι, καὶ αὐτός σε (im Unterschied von dem, was Josephus sie gelehrt) πολλὰ κατηχήσω τῶν ἀγνοουμένων, so will er mündlicher Mittheilung vorbehalten, was er für Josephus Neues weiß.[3]

Noch stärker und tendenziöser ragt die Urbedeutung des Tönens herein in der bekannten Stelle des Lucian im Jupiter tragoedus c. 39, wo Damis zu Jupiter sagt: die Dichter kümmerten sich wenig um die Wahrheit, sondern nur um die Bezauberung ihrer Zuhörer καὶ κατὰ τοῦτο μέτροις τε κατᾴδουσι καὶ μύθοις κατηχοῦσιν. Auch wenn man hier das κατᾴδειν gleich in der übertragnen Bedeutung: bezaubern fassen will, ist die Synonymik doch nur darin begründet, daß κατᾴδειν solche Wirkung durch Tönen hat, so gut wie κατηχεῖν ein Tönen ist, man mag nun niedersingen und niedertönen übersetzen, so daß die geistige Gebundenheit der Bezauberten dadurch ausgedrückt ist, oder ansingen, antönen, und, besser deutsch, einsingen wie einlullen und umtönen übersetzen, welche letztre Fassung hier die einfachre scheint und jedenfalls die Analogie des übrigen Sprachgebrauchs von κατηχεῖν für sich hat. Immer aber haben

---

1) ... in quibus vox prima quum est elata, offensa superioribus solidis corporibus, repulsaque resiliens in imum, opprimit insequentis vocis elationem. — Dem entsprechend heißt ἀντήχησις resonantia. Plut. mor. p. 589 D.

2) Vgl. Foes, Oeconomia Hippocratis p. 197: Idiotarum et popularium instructio, quae fit viva voce Medici, dum plebejos ob symptomata morbi perterritos solatur et erigit.

3) Es wird als unbegründet gelten müssen, wenn Gilbert l. l. in dem Worte die der königl. Würde und Macht angepaßte Art der Mittheilung ausgedrückt findet — pro regia sua sapientia ac dignitate vel quasi e tripode. — Auf diese und die gleich zu besprechende Stelle aus Lucian wird dort der allgemeine Satz gegründet, κατηχεῖν werde gebraucht, si magna et inaudita, si occulta et abdita, si res divinas, si quis denique mysteria edocebatur.

wir wieder den Begriff des Tönens an dieser poetischen Art des Unterrichtens zu betonen.

Hieran läßt sich nun ein Gebrauch anfügen, der, irren wir nicht, die vollständig genügende psychologische Mittelstufe für den Uebergang in die letzte specifische Bedeutung bildet.

Eine Kenntniß die man nur von Hörensagen, wie wir uns ausdrücken, hat wird mit *κατηχεῖσθαι* bezeichnet. So steht es öfter in der dem Plutarch irrig beigelegten Schrift *περὶ ποταμῶν* von gerüchtweiser Benachrichtigung. Vgl. bes. 7, 2; 8, 1; 17, 1: *κατηχηθεὶς περὶ τῶν συμβεβηκότων*. Vgl. mit 11, 1 [1] So bei Philo, legatio ad Cajum p. 1020 E. (ed. Francof.) *κατήχηται ὅτι* u. s. w.[2] In derselben abgeschwächten Bedeutung haben wir es Apgesch. 21, 21 u. 24: „Die Juden sind über dich berichtet ꝛc."

Hier fehlt jedes Motiv der obigen Art für das *κατά*. Es kann nur die Richtung des Tones bezeichnen und die Beziehung auf die Person, an die es gelangt, nöthigt dieselbe nicht sowol nach dem „woher" als nach dem „wohin" zu bestimmen. Es ist das Entlang der Bewegung bis zum Ende, das man dann immerhin der Grundbedeutung zu Ehren als tieferliegend gedacht im Vergleich zum Ausgangspunkt ansehen kann. „Antönen" wird so der entsprechendste Begriff sein, wenn wir in demselben den Grundbegriff mit der nachmals ausgebildeten specifischen Bedeutung vereint ausdrücken wollen. Etwas was uns antönt, nur wie ein Schall erreicht, ist das Gerücht, dem lat. *rumor* entsprechend.

Neben der mündlichen Weise der Vermittlung des Unterrichts möchte damit zugleich das Begriffsmerkmal, das später eine vorwiegende Bedeutung gewinnt, vorbereitet scheinen: ein im Gegensatz zu gründlichem Unterricht mehr oberflächlich und allgemein hin einführender. So sagt Porphyrius am Anfang der Homerischen Quästionen: *Ἐκ τῆς παιδικῆς κατηχήσεως περινοοῦμεν μᾶλλον ἐν τοῖς πλείστοις ἢ νοοῦμεν.*[3] Vgl. Clemens Alex. (Strom. VI, 15): *Κατηχοῦνται οἱ ἐξ ἐθνῶν ἰδιῶται, ἐξ ἐπιπολῆς δεχόμενοι τὸν λόγον.*

---

1) Sehr instructiv für das Verständniß der alten Grammatiker ist, was Gilbert l. l. p. 3 als Conjectur des Hemsterhuys zu Xenoph. Ephes. nach einer Glosse von Hesychius beibringt.

2) Nach dem Zusammenhang nicht impersonell, wie es im Stephanus gefaßt zu sein scheint, sondern von Cajus: „Er hat gehört, daß ꝛc."

3) Gilbert a. a. O. S. 5 f. macht zwar mit Recht darauf aufmerksam, daß hier *παιδικῇ* den Hauptnachdruck habe; doch dürften die Lexikographen darin recht gesehen haben, daß *κατήχησις* eben deshalb gewählt sei, weil es die für die Unterrichtsweise auf dieser Stufe entsprechende Bezeichnung ist.

Beides verbunden nun zeigt die instructivste Stelle im Proömium des Evang. Lucä. Lucus verspricht da dem Theophilus Alles genau zu erzählen (*ἀκριβῶς γράψαι*), damit er eine gewisse Kenntniß empfange (*ἵνα ἐπιγνῷς — τὴν ἀσφάλειαν*) von den Dingen, *περὶ ὧν κατηχήθης*, „wovon du unterrichtet worden,“ — nämlich, wie der griechische Ausleger es trefflich commentirt: nicht schriftlich, sondern mündlich, und noch nicht genau, sondern anfänglich und nur oberflächlich.[1]

Daß aber *κατηχεῖν* für den Christenthumsunterricht eine ähnlich specifische Bedeutung gewinnen konnte wie *κηρύσσειν* für die Christenthumsverkündigung, liegt im Wesen der Sache tiefer begründet.[2] Es ist dieser neuen Botschaft charakteristisch, daß man sie durch mündliche Predigt, auditione, als *ἀκοή*, wie Paulus sagt, überkommt. (Röm. 10, 14. 16 f. Ebr. 4, 2.) Der Botschaftscharakter des Christenthums, der dem Heilsbegriff entsprechend ein *εὐαγγελίζεσθαι*, dem Reichsbegriff entsprechend ein *κηρύσσειν* als technische Ausdrücke hervorruft, gibt auch dem allgemeinen Gedanken des Unterrichts die besondre, seinem Wesen entsprechende Färbung. — Das Griechenthum kannte Unterricht nur in der Philosophenschule oder dem engen Mysterienkreis. Es ist bedeutsam, daß bei der ersten Einsetzung des Sprachgebrauchs auf christlichem Gebiet jede Spur des Anklangs an Einweisung nach Art der Mysterien fehlt.[3] Der Unterricht als allgemein geltendes Recht und zu leistende Pflicht ist eine Schöpfung des Christenthums, und seinen Geheimnissen gegenüber gab es für jeden nur eine Stufe, die des Elementarschülers. Das sind die inneren Motive des neuen Sprachgebrauchs auf unsrem Boden, der sein schöpferisches Auftreten auch darin verräth, daß er im Paulinischen Kreise hervortritt.[4]

So heißt es nun von Apollos (Apgesch. 18, 25 f.) er war *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* — oder seine Kenntniß war elementarisch. Darum nahmen sich Priscilla und Aquilas seiner an und setzten es ihm genauer auseinander (*ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο*). Von einer mündlichen Unterweisung, die solchen wird, die noch grundlegenden Unterrichts bedürfen, redet Paulus 1 Cor. 14, 19. Gal. 6, 6. Und steht es hier ohne Zu-

---

1) Vgl. Theophylact zu Luc. I, 4.

2) Vgl. Socrates h. e. VII, 7: „*κατηχήσας αὐτὸν καὶ τὴν εἰς Χριστὸν ἐλπίδα εὐαγγελισαμένος* — — —.

3) Vergl. erst später diesen Begriff bei Greg. Nyss. homil. XV in canticum I. p. 691 und anderwärts.

4) Die profan-griechischen Stellen, in denen es in der Bedeutung „unterrichten“ auftritt, sind alle spätren Ursprungs. Vgl. (Lucian?) Asinus 48: *καὶ εἶπε* (und er befahl) *κατηχεῖν ὅσα ποιῶν μάλιστα ψυχαγωγεῖν αὐτὸν δυναίμην*. Philopatris 17: *Μηδὲν εἴπῃς φλαῦρον θεοῦ δεξιοῦ, ἀλλὰ κατηχούμενος πείθου παρ' ἐμοῦ.*

satz als selbstverständlich vom Christenthumsunterricht, so wird der besondre Gegenstand besonders hervorgehoben Röm. 2, 18: ἐκ τοῦ νόμου.

Selbst die Anfänge der Standesbezeichnung κατηχούμενος, obwol hier noch in dem Sinn nur actuellen Unterstelltseins der Lehre eines Andern, bietet uns Gal. 6, 6: Κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι —.

Wir empfinden nichts von einem Sprung, wenn wir von hier bis zur Fixirung des Standesbegriffs später Jahrhunderte hinausblicken und den Isidorus das lateinische catechumenus erklären hören: sunt qui primum de gentilitate veniunt habentes voluntatem credendi in Christum (de eccles. offic. II c. 20). Und es ist nur nähere Bezeichnung der Grenze des Anfängerstandes und des Zieles der Anfangsunterweisung, wenn Balsamon (starb 1288 als Patriarch zu Antiochien) zur Erklärung der kirchlichen Canones beibringt: κατηχούμενοι λέγονται οἱ πρὸς τὸ βάπτισμα ἑτοιμαζόμενοι.[1] Dasselbe Ziel wird schon Lucas bei seinem Bericht über Apollos' tiefre Einführung zugleich im Sinn gehabt haben, wie der Vergleich von Apgesch. 18, 25 mit 19, 3 ff. lehrt.

Aber wir sehen auch schon die Bahn eröffnet, daß der Taufcandidat als solcher ohne Rücksicht auf Unterricht so genannt und solche Taufbereitung selbst auf die neugebornen Kinder ausgedehnt werden kann. In der Lebensbeschreibung des heil. Wilhelm, Abts von Dijon, erzählt Glaber Rodulphus (num. 4.) „filium quem ei uxor peperat catechumenum fieri per manum imperialem (Berengar ist gemeint) praecepit. Die Acte, die unmittelbar der Taufe des Neugebornen vorhergingen, namentlich die durch Fragstellung eingeleitete Namengebung ist gemeint. Vgl. Hincmar (von Rheims) in capitulis ad presbyteros (cap. III): Valeat presbyter exorcismos et orationes ad catechumenum faciendum, ad fontem quoque consecrandum proferre — —.

Hierher gehört die oben angezogene verständige Frage Carls des Großen: cur primo infans catechumenus efficitur.[2] Es ist aber zu beachten, daß diese Verbildung des Sprachgebrauchs nicht in dem ursprünglichen Sprachausdruck κατηχεῖν, sondern in dem mechanisch übertragnen und auf dem Boden ausgebildeter Katechumenatsformen erwachsnen catechizare Gestalt gewinnt.[3]

Bei Augustin zwar, wo wir es zuerst finden, steht es noch entschieden in

1) Vgl. Du Fresne Glossarium mediae et infimae graecitatis I, 620.

2) Vgl. Du Fresne Glossarium med. et inf. latinit. II, p. 238.

3) Das griech. κατηχίζω, das sich nur bei Spätern findet, ist nicht als Uebergangsform zu betrachten. Es wird zwar gleichbedeutend mit κατηχεῖν gebraucht, hat aber zum Specificum die Bedeutung νουθετεῖν.

der Bedeutung instruere, vgl. De rudibus catechizandis. Aber der spätre kirchliche Gebrauch ist ganz der, den wir oben am catechumenum fieri beobachteten. Matthäus Parisiensis (Benedictinermönch zu St. Alban in Paris † 1259) erzählt in seiner Geschichte von England von Eduard dem Sohne Heinrichs III: Carleolensis episcopus infantem catechizavit, legatus autem baptizavit. Und in der Summula Raymundi für die Beichtväter heißt es: „Dum catechizas puerum, tunc tres tibi sumas personas — —: his injunge, fidem puerum debere docere etc.

Die letzte Stelle gibt ein bedeutsames Licht über den zu Grunde liegenden Gedanken. Man handelte mit den Pathen ganz als Garanten des Katechumenen. Wir haben später erst die darin liegenden wichtigen Consequenzen für den idealen Fortbestand der Taufe als Katechumenatsziel auszuführen.

Daran schließt sich eigentlich zuerst der Begriff des fragweisen Handelns im catechizare. Und wenn wir später die sprachliche Untersuchung bei dem Begriff catechismus wieder aufzunehmen haben, so sei hier der Anknüpfungspunct zuvor bezeichnet. Der Fragact mit den Pathen bei der Taufe war die Bedeutung die von dem Zeitwort auf das Nomen überging.

Daß jedoch auch auf lateinischem Sprachgebiet der ursprüngliche Begriff nie völlig verloren ging, dafür diene, nächst später zu gebenden Belegen bei catechismus, die Definition zum Beweis, die der Bischof von Lyon Leidradus (Ende des 8. Jahrh.) gibt (de baptismo c. I): Qui baptizandus est prius instruatur fide; hoc est enim catechuminum[1] esse i. e. instructum. Catechizare est instruere.

Anfangsunterricht bleibt der entscheidend bestimmende Begriff; mündliche Ertheilung die ausschließliche Praxis, wenn es schon als Begriffsmerkmal im Wort zurücktritt. Fragweises Handeln aber tritt als Vorstellung — nächst der später zu besprechenden Form als Beichtunterweisung — grade erst bei der vollendeten Begriffsentstellung hervor.

1) Diese Form mit kurzem i ist nicht selten im Mittelalter.

§. II.

Die Katechetik eine Disciplin der praktischen Theologie.

Unter den theologischen Disciplinen ordnet sich die Katechetik nicht, wie man auch gewollt, der Ethik, sondern nothwendig den Disciplinen der praktischen Theologie ein, sofern diese überhaupt als die Theorie der Lebensthätigkeiten oder der unmittelbaren Selbstbethätigung der Kirche zur Auswirkung ihrer Idee auf Grund ihrer geschichtlichen Basis — gefaßt, und über die frühren empirischen Bestimmungen erhoben werden muß. Und zwar bildet auch hier die Katechetik nicht nur einen Bestandtheil einer andern praktischen Disciplin, wie man sie früher der Seelsorge zuwies, sondern ist die Theorie einer selbstständigen kirchlichen Lebensfunction. Nach dem oben (§. 1.) gegebenen Begriffe nämlich: die Theorie der Thätigkeit zur unmittelbar factischen Verwirklichung der Kirche und ihrer Idee in den der Kirche neu anzubildenden Gliedern.

Graf, Kritische Darstellung d. gegenwärt. Zustandes der prakt. Theol. Tüb. 1841.

1.

Die eingehende Ausführung dieses § wäre einem System der praktischen Theologie oder ihrer Geschichte vorzubehalten. Hier ist die Idee und Aufgabe der praktischen Theologie nur insoweit festzustellen als die Katechetik an ihr participirt und die geschichtliche Herausbildung des neueren Verständnisses der praktischen Theologie zu einem Theile wenigstens zugleich einer bessren Würdigung unsrer Disciplin Bahn gemacht hat.

Der im § aufgestellte Begriff der praktischen Theologie ist, wie oben schon angedeutet wurde[1], der in der Gegenwart allen systematischen Bearbeitungen derselben fast ausnahmslos gemeinsame. Für die ältre Behandlung der praktischen Theologie dagegen ist er in dem Maße ein Novum, daß zu seiner Rechtfertigung wenigstens der Aufweis der Ursachen seiner frühren Verkennung unerläßlich ist.

Die Geschichte der protestantischen Universitäten bietet zunächst factisch den einfachsten Beleg dafür, wie der praktischen Theologie das Recht einer selbstständigen Stelle und wissenschaftlicher Behandlung viel spä-

1) Vgl. S. 2.

ter als den andern Disciplinen zu Theil wurde. Nach Tholucks Nachweisungen[1] haben nur Helmstädt und Tübingen bereits im sechzehnten Jahrhundert eine Professur für diese Disciplin, was wir jetzt so nennen, mit Rücksicht namentlich auf die praktischen Uebungen, erhalten. Auf den andern Universitäten ist dies erst gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts oder noch später nachweisbar.[2] Auch dabei aber war der praktischen Theologie noch nicht die Stelle selbstständiger Vorlesungen gesichert. Man handelte von den einschlagenden Disciplinen vielmehr in der Dogmatik unter dem locus de ministerio oder unter dem Kapitel der casus conscientiae, bis sie sich namentlich im 18. Jahrhundert als Pastoraltheologie eine selbstständigere Stellung schuf. Unsre Disciplin aber erscheint dabei noch stiefmütterlicher behandelt als die andren. Andr. Schmid in Helmstädt erhebt noch um 1700 die Klage: „Bis jetzt war diese Uebung, ich weiß nicht aus welchem Mißgeschick, von der Akademie verbannt.“[3] Fecht in Rostock ging mit Vorlesungen über Katechetik verbunden mit praktischen Uebungen voran. In der katholischen Kirche, die für die praktische Uebung selbst freilich andre Ersatzmittel hatte, schuf für die Universitäten erst Maria Theresia den Lehrstuhl der praktischen Theologie.[4]

Die Ursache dieser Erscheinung war nicht sowol die einseitig theoretische und dogmatische Richtung der Zeit, als die praktische Fassung der Dogmatik selbst. Hatte doch nicht einmal die Ethik zu selbstständiger Ausscheidung aus der Dogmatik in orthodoxer Fassung gelangen können. „Tota theologia practica non theoretica“ — war das Bewußtsein, von dem aus Joh. Hoornbeek eine Theologia practica[5] schreiben konnte, die alles andre ist, als was der Titel bei unsrem Verständniß des Begriffs versprechen würde. War die ganze Theologie ein habitus practicus, so konnte für die im engeren Sinn praktisch genannten Disciplinen kein andrer Raum bleiben, als der der theologia applicatrix und der technischen Pastoralanweisung.

Wie aber bei der Bestimmung der gesammten Theologie als habitus practicus das subjective Moment entschied,[6] so ist als der tiefre Grund, warum die Fassung der Gegenwart den alten Dogmatikern geradezu eine Unmöglichkeit gewesen, ihre Antipathie gegen die objective Fassung des Kirchenbegriffs zu bezeichnen. Vom gläubigen Subject aus erbaut, auf das

---

1) Tholuck, d. akadem. Leben des 17. Jahrhunderts I, 118.
2) In Leipzig um 1658. — 3) Vgl. Tholuck, a. a. O. S. 120.
4) Graf a. a. O. S. 304. — 5) Frankfurt 1698.
6) Quenstedt, Theolog. didact. polemica, I, 11: „consideramus hic theologiam — — prout in animo est subjective.“

gläubige Subject zurück bezieht sich Alles. Was uns Thätigkeit der Kirche heißt, konnte daher für sie nur Thätigkeit des Pastors nach der Idee und Regel des Glaubens sein. Und wie die Theologie im Allgemeinen bei dieser subjectiven Fassung das moralische Verhalten als unmittelbare Consequenz in sich schließt[1], so mußten die Functionen des Amtes unter den Gesichtspunkt der Standesmoral gestellt werden. Das ist die erste Stufe der Entwicklung praktischer Theologie, immerhin eine viel edlere Fassung als die eines Planck (vgl. oben S. 2). Könnte es scheinen, als träfen sie darin zusammen, daß für beide die praktische Theologie im engeren Sinn zur pastoralen Technik wird, so liegt der scheinbaren Einheit die tiefste principielle Differenz zu Grunde. Bei den Alten führte die Hochfassung des praktischen Zieles zur Vermischung der praktischen mit der theoretischen Theologie; zur Zeit der Aufklärung war's der Hochmuth theoretischer Wissenschaft, der der praktischen Theologie nur eine Anhangsstelle zu dem Dienst der unmittelbaren Abrichtung anwies. Wenn jene selbst noch Bedenken trugen, die Theologie im Allgemeinen sapientia practica zu nennen, damit dieser Name nicht zu einseitig theoretischer Fassung führe, so war ihnen „prudentia pastoralis" eben nur der Ausdruck für die Weisheit des Haushalters, die zugleich seine höchste Moral ist; während die Pastoral-Anweisungen der Aufklärungszeit auf die unmoralische Berechnung der Zweckmäßigkeit und Nutzbarmachung hinauslaufen.[2]

Dies war die erste Form der Verbindung mit der Moral in die die praktische Theologie gestellt erschien. Die meisten ältren Lehrbücher der Moral, seit diese gesondert behandelt zu werden anfing, enthalten daher ein Kapitel über die Standespflichten des Geistlichen, unter denen die Amtsverrichtungen selbst eingehend besprochen wurden.

---

1) Quenstedt a. a. O. 1, 16: habitus practicos qui quidem cognitionem rei alicujus agendae requirunt, sed in ea ultimato non acquiescunt — — sed alterius ad praxin et operationem tendunt.

2) Die Institutiones Prudentiae Pastoralis von Deyling, die bedeutendste Erscheinung dieser Art, führen die Idee ihrer Aufgabe in § 1 ausdrücklich auf den Gesammtbegriff der Theologie als habitus practicus zurück, und die prudentia pastoralis wird als solche ebenda aus dem dritten Theil der Moral, d. i. der Standesmoral abgeleitet, unter Verweisung auf Mc. 10, 16. Eph. 5, 17. Die katholische Praktik verfolgte denselben Weg. Sailer, in seinen Vorlesungen aus der Pastoraltheologie (München 1788), kennt als Eintheilungsprincip nur die Geschäfte des Seelsorgers. I, 5. Bei ihm kann man die Proteste nachlesen gegen die Verwechslung der Pastoralklugheit mit den Zwecken der Brauchbarkeit und geistlichen Politik der Aufklärungsperiode. Vgl. Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen. II. S. 106 ff. Protestantischer Seits war es bekanntlich Herder, der in seinen Provinzialblättern an Prediger 1774 die Spalding'schen Empfehlungen des Predigtamts von Seite der Nutzbarkeit geißelte.

Was von litterarischen Erscheinungen selbstständig demselben Zweck diente, trat meist in der Form unmittelbar praktischer Anweisung zur Amtsführung — am liebsten als Pastorale — auf; doch fehlt es auch nicht an solchen, die diesen Zweck ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der Moral stellen. Unter ihnen ist die interessanteste Erscheinung die Ethica pastoralis des großen Dogmatikers Quenstedt.[1]

Eine principielle Lossagung von diesem Standpunkt war nicht möglich, so lange man nicht das Handeln der Kirche als das Princip der praktischen Theologie erkannte, im Unterschied von der Ethik, die es als christlich theologische mit dem Handeln des Glaubens oder des christlichen Subjects zu thun hat. Al. Schweizer erst sprach hiefür das entscheidende Wort. „Die praktische Theologie hat den geistlichen Beruf nicht vorauszusetzen, sondern mit allen seinen Thätigkeiten aus dem Begriff der Kirche zu deduciren."[2]

Nach diesem Wendepunkt muß es als ein reiner Rückschritt bezeichnet werden, wenn Ebrard in seinen „Vorlesungen über praktische Theologie"[3] die letztre wieder auf die Ethik zurückführt, als auf die Disciplin, durch die und in deren Bereich alle andern praktisch werden. Nach ihm soll Mission und Katechetik die metanoetische, Cultus und Seelsorge die metamorphotische Thätigkeit der Kirche vertreten, eine Eintheilung, die in sich selbst die beste Kritik dieses letzten Versuches der Repristination eines factisch überwundnen Standpunkts ist.

2.

Wie der altorthodoxe Standpunkt auf das Bedürfniß nach einer principiellen Sonderung und Verhältnißstellung der theologischen Disciplinen hinwies, so hat die Neuzeit ihre Aufgabe und Kraft zu wissenschaftlicher Revision, Gestaltung und Beherrschung des gesammten wie des hier insbesondere einschlagenden Stoffs vor Allem auf dem Gebiet der Encyklopädie bewährt.

Jener Herabwürdigung der praktischen Theologie zur technischen Ab-

1) Quenstedt, Ethica pastoralis. Viteb. ss. 1678.

2) Ueber Begriff und Eintheilung der prakt. Theologie. Leipz. 1836. S. 20 f. Vgl. auch seine eingreifende Abhandlung in den Stud. u. Krit. 1838, I.: über die wissenschaftliche Constructionsweise der Pastoraltheologie. Wichtige Andeutungen für diese Wendung hatte schon Nitzsch gegeben in s. Observationes ad theol. pract. felicius excolendam. Bonn. 1831. Marheinecke schloß sich in seinem Entwurf der prakt. Theol. Berlin 1837 mit einem Protest gegen die Beschränkung auf eine Moral für Geistliche an (§ 10); aber ohne selbst zu einer durchgeführten Sonderung der Gebiete zu gelangen.

3) Königsberg 1854.

richtung mußte vor Allem der Eindruck der Kirche als Lebensmacht selbst Schranken setzen und mehr als eine wissenschaftliche Höherfassung der Aufgabe die factische Selbstbethätigung der Kirche eine bessre Achtung abnöthigen. Wir haben oben darauf hingewiesen, wie vor allen Marheinecke mit seinen Aphorismen von 1814 diesem Eindruck eine würdige Sprache geliehen. Eine Frucht wissenschaftlichen Ausdrucks aus diesem factischen Umschwunge wars schon, wenn Hüffell als obersten Grundsatz für unsre Disciplinen: „die Erhaltung, Pflege und Fortsetzung der Kirche als Organismus des geistlichen Lebens" aufstellte. Doch gelang es ihm dabei noch nicht, diesem dem wahren Princip so nahe kommenden Grundsatz eine Ausführung zu geben, bei der nicht wieder wie früher Alles auf den unmittelbaren Dienst des Geistlichen gestellt wurde.[1] Aber wenn wir selbst in encyklopädischen Darstellungen die alte empirische Anschauung noch lange forterhalten sehen[2], so wird es recht klar, wie der wissenschaftliche Ausdruck dessen, was im Leben der Kirche factisch längst eine andre Gestalt gewonnen hatte, von einer tiefren und principielleren Fassung der gesammten Theologie bedingt war.

Den allgemeinen Anstoß, den bekanntermaßen Schleiermacher[3] gegeben für die Ableitung der gesammten theologischen Disciplinen aus einer Idee, hat am erfolgreichsten für die praktische Theologie Rosenkranz in seiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften[4] ausgebeutet. Schleiermachers Gedanke, die gesammte Theologie unter den Gesichtspunkt der Kirchenleitung zu stellen, hat selbst zwar vermöge seiner Künstlichkeit nicht Nachfolge finden können, aber für unsre Wissenschaft hatte er die große Bedeutung, die als populärer Anhang behandelten Disciplinen zu der Höhe des geistig bestimmenden Zielpunktes zu erheben. An diesem Punkt hat Rosenkranz eingesetzt. Er erklärt die praktische Theologie für die concrete Einheit der speculativen und historischen[5]; sofern nämlich die speculative Theologie (Dogmatik und Ethik) in der Idee, um die sie arbeitet, die absolute Gegenwart, die historische Theologie in der Erscheinung der Idee, die sie darzustellen hat, die Voraussetzung für die factische Gegenwart vertritt. Indem nun die praktische Theologie die Theorie der Bethätigung der Kirche nach Maßgabe der Erkenntniß ihrer Idee und unter den historischen Vorbedingungen darstellt, kommt in ihr allemal die Frucht der Vergangenheit für die unmittelbare Gegenwart zur Erscheinung, zugleich als

1) Ueber Wesen und Beruf des evangel. Geistl. 2 Thle. Gießen, zuerst 1828. Vgl. bes. I, S. 65. 95. nach der Ausgabe von 1830.
2) Vgl. Graf a. a. O. S. 176.
3) Kurze Darstellung des theol. Studiums. 1. Aufl. 1811.
4) 1. Aufl. 1831. — 5) 2. Aufl. S. 335 f.

die Grundlage der Fortbildung der Kirche in der Zukunft. Darin ists begründet, daß die praktische Theologie oft die Gestaltung der Kirche in ihrer nächsten Zukunft vorbildet.

Diese Gedanken hat nachmals Liebner[1] an den einzelnen Disciplinen der praktischen Theologie nicht ohne manche neue Bereicherung, und in consequenter, durchsichtiger Weise ausgeführt. Auch er weist der speculativen Theologie die ewige Gegenwart der Idee, der historischen die Vergangenheit als Vorbedingung der factischen Wirklichkeit, der praktischen Theologie endlich die Zukunft zu. Es ist wesentlich seine Definition, die im § aufgenommen ist, daß die praktische Theologie die Theorie der fort und fort in Wirklichkeit umzusetzenden Idee der Kirche ist auf Grund der geschichtlichen Erscheinung. Nur in Bezug auf den allgemeinen Begriff, der ihm den Ausgangspunkt bildet, „das Leben" als das Wesen der Kirche und der nur subjectiven Zielbestimmung der Mündigkeit möchte der Vorwurf Nitzsch's, daß man dabei aus den Abstractionen nicht herauskomme, nicht ganz unzutreffend sein.

Damit war in der That erwiesen, daß die praktische Theologie es nicht mehr nur mit Thätigkeiten, sondern mit Selbstbethätigung der Kirche nach ihrer Idee und in fortschreitenden Graden der historischen Entwicklung zu thun hat. Wir adoptiren auch darum den Begriff speculativer Theologie an der Stelle des allgemein beliebten systematischen. Denn abgesehen davon, daß die letztre Bezeichnung mehr nur die formale Seite trifft, an die wir bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft praktischer Theologie jedenfalls das Anrecht nicht aufgeben wollen, bezeichnet nur die Fassung als speculative das Verhältniß unsrer Disciplinen zu jenen wirklich organisch. Das Bedenkliche aber was die Bezeichnung als speculative Wissenschaft haben könnte, schwindet bei der Verwahrung, daß es in der Theologie aprioristische Speculation nicht gibt.

Die Differenzen der neueren Systeme praktischer Theologie liegen nun mehr nur noch in der Gruppirung der einzelnen Disciplinen, was wir in den folgenden §§ auszuführen haben, oder in verschiedener Bestimmung der handelnden Organe der Kirche oder Christi, indem Nitzsch[2] das Amt, den clerus positivus als Organ der Kirche, Moll[3] hinwiederum unter Protest hiegegen wie gegen die Einräumung der Subjectsstellung an die

---

1) Stud. u. Krit. 1843, II. S. 629 ff. 1844, I. S. 77 ff.
2) Prakt. Theol. Bonn 1847. 2. Aufl. 1859.
3) Das System der prakt. Theol. im Grundrisse. Halle 1853. Vgl. bes. § 12 u. 13 mit § 7 u. 8.

Kirche als eine Abstraction, das kirchliche Subject schlechthin als Organ Christi, der das Haupt der Kirche ist, in den Vordergrund stellt; während Gaupp,[1] wie der neueste Bearbeiter Ehrenfeuchter,[2] fast wörtlich das oben aufgestellte Princip adoptirt.

Auch auf katholischem Gebiete hat encyklopädische Revision zu demselben Umschwung geführt. Graf, der in seiner öfter angeführten kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie mit einer bei Katholiken seltnen Unbefangenheit auf die Entwicklung der protestantischen Wissenschaft eingeht, hat seinerseits ihre Resultate sich völlig angeeignet. Er unterscheidet: die gewordne Kirche als durch die historische Theologie, das unveränderliche Wesen der Kirche als durch die speculative, endlich die sich selbst erbauende Kirche als durch die praktische Theologie dem Bewußtsein vermittelt.[3] Selbstständiger und eigenthümlich er führt Staudenmaier, der schon in der ersten Auflage seiner Encyklopädie ganz auf den Standpunkt eingeht der praktischen Theologie als Gegenstand die Thätigkeit der Kirche zuzuweisen, die letztre auf die Amtsfunctionen Christi selbst zurück, in denen er als Prophet, Hoherpriester und König lebendig durch die Kirche hingehe.[4]

3.

Was nun die Katechetik insbesondre anlangt, so war in der älteren Dogmatik ihre Stellung nicht nur durch die Subsumirung unter die Moral verschoben,[5] sondern sie wurde selbst nur als eine Unterart theologischer Lehrform behandelt. Als solche gilt sie für die Laien im Gegensatz zu der acroamatica et accuratior theologia, die den Theologen insbesondere zugesprochen wurde. Zu den letztern gehören dann homiletica, casualis, theol. regiminis ecclesiastici.[6]

Diese Ablösung der Theologia catechetica von ihren nächstverwandten Disciplinen war ominös. Wie hier ein rein formeller, den geistigen Objecten des Unterrichts entnommener Grund bestimmte, sie nicht wie die Homiletik den theologischen Disciplinen im engeren Sinn zuzusprechen, so wurde derselbe Grundsatz in consequenterer Form angewendet, nach-

1) Prakt. Theol. 1r Thl. Liturgik. Berlin 1848. Vgl. S. 6
2) Die Prakt. Theol. 1. Abth. Göttingen 1859. Vgl. S. 178. Es ist ein besondres Verdienst dieser Arbeit, die Hauptquelle altkirchlicher Pastoraltheologie in den Kirchenordnungen wieder in die rechte Stelle gesetzt zu haben.
3) Vgl. Graf a. a. O. S. 204. — 4) Vgl. 2. Aufl. § 189.
5) Vgl. die originelle Sachordnung bei Mosheim der a. a. O. auf die Katechetik bei der „Unterhaltung des natürlichen Verderbens des Menschen" zu sprechen kommt.
6) Vgl. die Darstellung von König, theol. posit. acroamatica. Rost. 1665. p. 3.

mals die Ursache ihrer Verweisung unter die pädagogischen Disciplinen; wie sie Planck nur noch als die „auf die Religion angewandte Pädagogik" bezeichnet.[1]

Von andrem Gesichtspunkt aus wurde später ihre Selbstständigkeit unter den praktisch theologischen Disciplinen noch einmal in Anspruch genommen. Während die Alten gewohnt waren Seelsorge und Katechetik als ganz gesonderte Gebiete zu behandeln, erklärte zuerst Schleiermacher die letztre selbst für eine Unterart der Seelsorge. Das bestimmende Motiv lag wieder darin, daß man statt vom geistigen Subject ausgehend, sie als eine der Kirche als solcher eignende, aus ihrem Wesen hervorgehende Thätigkeit zu behaupten, das geistige Object der Katechese in seinem Unterschied von dem geistigen Objecte, z. B. der Homilie, zum bedingenden Moment machte. Dann war es allerdings nicht irrationell, sie mit dem Handeln der Kirche in Parallele zu stellen, das zu seinem Gegenstand „die hinter dem Ganzen Zurückbleibenden" hat. Dies ists worein Schleiermacher das Wesen der Seelsorge setzt.[2] Der Katholik Drey ist ihm darin gefolgt. Schleiermacher hatte aber seinerseits dabei das formal höhere Recht, daß ihm Seelenleitung im weitren Sinn mit Kirchenleitung, dem Ableitungsquell aller theologischen Disciplinen identisch war.

In der Gegenwart ist auch diese Beeinträchtigung der Katechetik als selbstständige Disciplin wesentlich beseitigt. Hauptsächlich entschied die Ableitung aus dem Wesen der Kirche als solcher. Andrerseits aber wurde die Seelsorge selbst auch correcter als die Thätigkeit der Kirche an den Gemeindegliedern als Einzelnen bestimmt.[3] Dies ist aber für sich noch nicht zur Klarstellung der Sache hinreichend; denn das Wesen der Katechese ruht allerdings auch auf einer Stellungnahme der Kirche grade zur Einzelperson als solcher. Daher hat man das seelsorgerliche Verhalten zu den Einzelnen näher noch durch den Gegensatz zum Zusammenfassen der Gemeinde im Cultus zu bestimmen; wie Liebner es fein und sinnig bezeichnet hat als das „Nicht-Verlassen" der Einzelnen, das dem „Entlassen" der Gemeinde aus der vorangehenden Stufe ihrer Zusammenfassung im Cultus, zur Seite zu gehen hat.[4] Dann erkennt man, wie katechetische Thätigkeit vielmehr die entgegengesetzte Seite von Seelsorge vertritt, nämlich die Herstellung erst und Ermöglichung solcher Zusam-

---

1) A. a. O S. 600.
2) Vgl. Kurze Darstellung § 290 und damit die nähere Begründung des Zusammenhangs mit der Katechetik in dess. prakt. Theologie herausgeg. von Frerichs. Berlin 1850. S. 328 ff.
3) Vgl. Graf a. a. O. S. 55. — 4) In Stud. u. Krit. 1843. II. S. 645 f.

mensfassung, die die Seelsorge ihrerseits voraussetzt, um darnach die Zusammengefaßten auf dem nächstfolgenden Stadium der Freiheit individueller Aneignung in ihre Vereinzelung zu begleiten.

Die Stelle nun, die der Katechetik als selbstständiger Disciplin unter denen der praktischen Theologie zukommt, ist in den nächsten §§ fester zu bestimmen. Nur der in § II aufgestellte Begriff, der die Unterlage für jene Bestimmung bildet, ist noch gegen naheliegende Bedenken sicher zu stellen. „Die unmittelbar factische Verwirklichung" des ersten Gliedschaftsverhältnisses zur Kirche könnte nämlich vielmehr für die Predigt in Anspruch genommen werden, sofern aller Glaube aus dieser, mit dem Glauben aber unmittelbar der Anspruch auf Antheil und Bezeichnung als Glied der Kirche kommt. Das letztere kann natürlich nicht bestritten werden wollen, aber den Begriff „der factischen Verwirklichung" macht man sich dabei nicht klar, wenn daraus ein Bedenken gegen die obige Fassung erwachsen soll. Predigt ist auch die Missionsverkündigung und obgleich sich κήρυγμα, die Verkündigung als Einladung, von der ὁμιλία der Predigt als Ausdruck des Gemeindebesitzes am Wort für den Begriff der praktischen Theologie wesentlich unterscheidet, so muß doch jener Paulinische Satz vom Glauben der aus der Predigt kommt grade auf den allgemeinsten Begriff dieser zurückgeführt werden. Nun führt aber Missionspredigt, auch wenn sie Glauben zur Folge hat, als solche noch nicht zur factischen Verwirklichung von Kirchengliedschaft. Als Heilsbedingung für die Seligkeit kann sie unter Umständen genügen; doch aber auch da nur so, daß der Uebergang in den himmlischen Gemeinschaftsstand dann ohne Vermittlung des Gemeinschaftsstandes in der irdischen Heilsanstalt mit der Fülle ihrer Gnadenmittel ausnahms- und nothstandsweise stattgefunden. Der geordnete Weg der Heilserlangung dagegen ist vielmehr der, daß sich jener der Einladungspredigt entsprechende Anfangsglaube in dem Begehr nach den Gnadenmitteln der Kirche ausspricht. Während der Glaube nur das beginnende Verhältniß der Seele zu Gott begründet, constituirt sich erst mit dem ausgesprochenen Begehren die factische Verhältnißstellung der Kirche zu der Person des Begehrenden als solcher. Damit aber beginnt das katechetische Handeln der Kirche im Unterschied vom missionirenden und setzt sich fort bis mit der Taufe als dem Gnadenmittel der Initiation der Gemeinschaftsstand wie des Heiles so gleichmäßig der zur Kirche seine centrale Begründung gefunden hat. Das nennen wir die gliedliche Anbildung in ihrer factischen Verwirklichung. Die Predigt als Homilie erbaut sich erst darauf; die Predigt als Missionsverkündigung bereitet nur dafür.

Wo aber, wie bei der Voraussetzung der Kindertaufe, es sich nicht mehr um missionirende Einladung als Vorbereitung der katechetischen Thätigkeit handelt und diese wesentlich eine der Taufe nachfolgende ist, bleibt doch der Name der ersten Verwirklichung des Gliedschaftszusammenhangs dieser mit demselben Recht. Mit der Taufe nämlich, die ihn unter diesen Umständen ohne weitere Voraussetzungen begründet, beginnt selbst schon in Form kirchlicher Handlung die specifisch katechetische Thätigkeit, denn ihr Wesen ist selbst Initiation, wie aus dem Folgenden noch klarer erhellen wird, so gut als die Taufe das Sacrament derselben ist. Die Abgrenzung nach der andern Seite gegen die Homilie als Ausdruck begründeten Gemeinschaftsverhältnisses bleibt auch dann dieselbe wie beim Proselytenkatechumenat, nur daß bei diesem Communion und Initiation in ihrem Sacramentsausdruck näher zusammenrücken, hier die katechetische Vollendung der Initiation an ihrer Grenze angelangt ist, sobald der Communionantheil actuell eintritt, denn diese ist die factische Verwirklichung vollendeten, wie jene die factische Verwirklichung ersten, anfänglichen Gliedschaftsantheils.

---

§. III.

Die Ableitung der praktischen Disciplinen aus dem Wesen der Kirche.

Wird die handelnde Kirche als das Ableitungsprincip für die Disciplinen der praktischen Theologie bezeichnet, so muß, um die Gefahr der leeren Abstractionen zu vermeiden, näher bestimmt werden, in welchem Sinn diese selbst als handelndes Subjekt aufgestellt werden kann. Hierbei wird die Unterscheidung von Leitenden und Geleiteten nicht ausreichen. Sie bildet vielmehr nur einen secundären Ausdruck des principiellen Unterschiedes von göttlicher Causalität und menschlicher Actualität, in der sich die beiden Wesensseiten der Kirche ausprägen. Nach ihrem menschlich actuellen Bestand ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen; diese selbst hat aber stets ein göttlich causales Element zur Voraussetzung, das in der Form der Heilsanstaltlichkeit vorhanden ist.

Die Functionen werden verschieden sein, je nachdem sie sich von der einen oder der andern Seite herleiten; Lebensfunctionen zu heißen aber werden sie nur dann verdienen, wenn sie nicht nur durch die Berührung mit so oder anders gearteten fremden Objecten sollicitirt erscheinen; sondern das Wesen der Kirche selbst, nach der einen oder der andern Seite betrachtet, ohne solche Bethätigung oder doch ohne die Bestimmung für sie nicht gedacht werden kann. Der Unterschied der beiden Seiten die gemeinsam erst den Begriff der Kirche vollständig geben wird dann ebensowol zu Besonderung selbstständiger unter sich verschiedner Functionen führen als die Unterscheidung einer dynamischen und einer materialen Bestimmtheit des Inhalts bei jeder einzelnen der praktischen Disciplinen begründen.

So sind Bekennen, Zusammenfassen und Darstellen Lebensfunctionen der Kirche als Gemeinde der Gläubigen; Einladen, Einführen, Vollenden dagegen in der göttlichen Organisirung der Heilsanstalt indicirte Thätigkeiten; während die theologischen Disciplinen dieselben nur in der Gestalt des Productes der Einflüsse von beiden Seiten darstellen; zum Beweis, daß Kirche in der Einheit des Begriffs das Ableitungsprincip für sie ist.

1.

Der Protest, den Moll[1] gegen die Ableitung der praktischen Disciplinen aus der Selbstbethätigung der Kirche als gegen eine Abstraction erhob, hat jedenfalls das Recht einer durch Mißgriffe wohlbegründeten Warnung und fordert Erprobung des allgemeinen Begriffs an der concreten Erscheinung der Kirche. Diese concretere Bestimmung des handelnden Subjects aber nun im clerus positivus und der daraus resultirenden Erscheinung der Kirche als eines Organismus von Leitenden und Geleiteten zu suchen, wird von Moll mit noch entschiednerem Rechte gemißbilligt[2]; so imponirend der Vorgang Schleiermachers in diesem Stück auf Viele gewirkt und so apodictisch neuerdings Schweizer es als das einzig richtige Fundament der praktischen Theologie bezeichnet hat.[3] Der Letztre verwahrt sich zwar dabei, daß dieser Gegensatz nur für die Organisation der Kirche, nicht für das Gottesreich selbst die Grundlage bilde; aber man muß dann auch die Kirche nur so weit Organismus zum Subject

1) System der prakt. Theol. §. 12. S. 8 f. — 2) A. a. O. §. 9. 10. S. 6 f.
3) Homiletik der evangel. protest. Kirche. Leipzig 1848 S. 9: „Alle Versuche, von diesem Gegensatz abgesehen die praktische Theologie zu bestimmen und zu begrenzen, sind gescheitert." Vergl. die früheren Schriften desselb. Vrf.'s. —

und Substrat der in der praktischen Theologie darzustellenden Thätigkeiten machen. Dann würde die praktische Theologie aber wieder auf die Stufe der bloßen Technik herabsinken, auf welche sie Schleiermacher zuletzt auch consequent verweist,[1] obgleich er sie daneben als die „Krone“ der theologischen Wissenschaft bezeichnet. Von der Verwerfung dieses Gesichtspunktes sind wir ausgegangen, sehen wir, wie wir den entgegengestellten behaupten.

Moll erklärt nicht nur den Ausgang vom clerus positivus, sondern auch den von der Kirche als Subject nur bei Römischer Voraussetzung für consequent und historisch berechtigt. Im Bewußtsein evangelischer Consequenz fordert er dagegen für Christus selbst als das Haupt der Kirche diese Stelle. Neben ihm ist jedes Subject kirchlichen Handelns nur als Organ zu betrachten. Sein schönes und frommes Wort, daß auch die Wissenschaft mit dem Gedanken Ernst zu machen habe, daß Christus, der Herr der Kirche, in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit dieselbe wirklich erhält, ausbreitet und regiert, empfiehlt durch seinen Lebensduft diese Auffassung, vor den vielen abstracten Constructionsversuchen, mit denen die praktische Theologie in der Gegenwart vornehmlich überwuchert ist. Wir können sein Princip vollständig adoptiren, aber müssen nur glauben, daß die eigentliche Lösung der Frage in dem organischen Mittelglied liegt. Deshalb kann gerade ein Katholik, Staudenmaier, mit ihm in demselben Princip zusammentreffen: Christus der Prophet, Hohepriester und König ist Subject des kirchlichen Handelns. Die Entscheidung fällt aber erst im ausführenden Mittelglied und daß dieses nach Römischer Voraussetzung construirt wird, dagegen schützt, wie wir sehen, Moll's Principbestimmung ebensowenig, als die von der Kirche her nothwendig nur bei Römischem Kirchenbegriff hergestellt werden könnte. Wenn jedoch Moll selbst nun „das kirchliche Subject schlechthin“ das vermittelnde Organ nennt, so wird dies entweder als die entgegengesetzte Verfehlung in reinen Subjectivismus bezeichnet, oder nicht minder eine Abstraction genannt werden müssen, als er bei Voraussetzungen Andrer diesem Fehler begegnet ist.

2.

Knüpfen wir den positiven Aufbau an die Moll'sche Position. Christi Handeln oder wie consequent die Ursache dann noch höher zu bestimmen wäre, Gottes heilwirkendes und heilzueignendes Handeln in

1) Kurze Darstellung §. 265.

Christo ist oberstes Princip. Dazu stellen sich zunächst die drei Hauptgattungen theologischer Betrachtung leicht in entsprechendes Verhältniß: die historische hat es mit der factischen Heilswirkung, die speculative mit der Idee dieses Heils, die praktische Theologie mit den daraus resultirenden Bedingungen des fortgehenden Wirkens zu thun. So weit stimmt es ganz zu den oben angenommnen Voraussetzungen.

Treten wir nun aber der letztren Aufgabe näher, so erwächst vorerst das Bedürfniß, das Object welches bei diesem Heil wirkenden Handeln Gottes vorausgesetzt ist näher zu bestimmen. Wo nun dieses Object mit dem genannten Subject sich in der vollen Spannung gegenüber stehen, die diese Principbestimmung voraussetzt, ist die Construction einfach: Gott mit seinem heilwirkenden Handeln ist Subject und die Welt in ihrem Heilmangel resp. -Bedürfniß ist Object. Die entsprechende Kirchenthätigkeit dafür wäre die missionirende. Wir bedürfen auch dieser letzten Spannung als Voraussetzung für die Klarstellung der concreten Gestaltung der kirchlichen Thätigkeiten; aber müßten wir die missionirende Thätigkeit aus dieser Voraussetzung unmittelbar entwickeln, dann wäre allerdings ohne Weiteres zuzugestehen, daß der specifische Charakter derselben nicht vom Subject sondern vom Object her seine Bestimmung hat. Denn missionirender Art zu wirken ist nicht eine aus dem Wesenscharakter Gottes und seiner Heilsfülle an sich, sondern eine aus der Heilsbedürftigkeit der Objecte erfließende Qualität. Aus Gottes Wesen an sich würde nur Liebesmittheilung im Allgemeinen als Lebensthätigkeit sich ableiten lassen.

Weiter aber verliert sich ja sofort die reine Polarität der Spannung sobald als Object des Heilswirkens Gottes nicht die Welt außer und ohne Christo, sondern die Christenheit selbst erscheint, sofern sie noch zur Vollendung ihrer Idee zu führen ist. Wenn auch natürlich das letzte Princip hier in seinem Ansich dasselbe bleibt, so muß doch der Vollzug des heilzueignenden Handelns als ein Wirken derer auf sich selbst bezeichnet werden, die nach der ersten Isolirung des Princips nur als Objecte in Betracht kommen könnten. Die Kirche selbst muß zugleich als Subject und Object gefaßt werden, wie Liebner ganz recht sagt.[1] Nur werden wir sorgen müssen, dem einen concreten Ausdruck zu geben um nicht mit ihm dem Tadel, den Nitzsch wie Moll gegen solche Abstraction erhebt, zu verfallen. Dies ist nicht möglich, ohne von klar festgestellten, gesonderten und an sich sichren Merkmalen der Kirche auszugehen.

---

1) Stud. u. Krit. a. a. O. S. 635.

Wenn von heilwirkendem oder heilzueignendem Handeln Gottes zu oberst geredet werden muß, so steht fest, das kann nicht von der Gemeinde der Gläubigen als solcher, als Thätigkeit aus der ihr für sich eignenden Lebensfülle hervorgehen, denn auch der Glaube, als ihr charakteristisches Merkmal, hat in sich selbst nicht heilwirkendes Vermögen. Ebenso klar ist es aber umgekehrt, daß wenn von einer bekennenden Thätigkeit der Kirche geredet werden kann, dies nicht eine Qualität Christi des Hauptes der Kirche ist — wenn man sich nicht mit künstlichen Umdeutungen behelfen will. Bekennen ist eben eine Thätigkeit der Gemeinde der Gläubigen als solcher und, weil aus dem Wesen des Glaubens erfließend, wirklich für sie eine Lebensthätigkeit. Nicht als Christi, sondern als sein selbst, d. i. seines Glaubens Organ bekennt der Gläubige.

Und auch dies kann hier schon abgewiesen werden, daß dann immer das Bekennen als Handlung der Gemeinde oder Kirche eine Abstraction bleibe, da es factisch nur die Einzelnen seien die als Bekenner in Betracht kämen. Dies würde Verwechslung privater Pflicht, von der die Ethik zu handeln hat, mit der Function der Kirche sein, die eben nicht in Form der geforderten Pflicht, sondern als das aus dem Trieb des eignen innern Wesens stammende Leben in Betracht kommt. Was der Glaube aber seinem Wesen nach ist, wird nicht nach der Existenz, die er in den Einzelnen gewonnen, sondern nach der, in welcher ihn die Gemeinschaft der Glaubenden ausprägt, zu beurtheilen und zu erkennen sein.

Damit wäre schon ein sichrer Ausgangspunkt gewonnen. Wir haben eine Lebensthätigkeit die unmittelbar aus der Kirche — sofern sich dieser Begriff einerseits mit Gemeinde der Gläubigen deckt — erfließt und ihren specifischen Charakter nur aus ihr, nicht aus dem letzten Alles bestimmenden Princip ableiten kann. Eben deshalb werden wir diese Seite der Kirche als die menschliche Actualität[1] ihres Vorhandenseins zu bezeichnen haben im Unterschied der andren in der sich die göttliche Causalität kund gibt. Die letztere führt uns in directer Linie auf Gott als heilwirkende Ursache zurück, aber auch hier tritt uns schon ein Bedürfniß entgegen das organische Mittelglied zu kennen und näher zu bestimmen, weil der specifische Charakter der Wirkung sonst gar nicht aus dem Subject, sondern nur aus der Beschaffenheit der Objecte abgeleitet werden könnte. Wir fragen ob nicht daher seine Bedingungen in der charakteristischen Ausstattung des Mittelgliedes liegen möchten.

1) Wir haben, so scheint es, kein entsprechenderes Wort für die vereinten Begriffe: der actuellen Wirklichkeit als Wirkung der göttlichen Causalität — das ist die nächste Seite — und des andern, daß diese Wirkung und Wirklichkeit zugleich auch bei ihrer Verwirklichung selbstthätig wirksam ist.

Für die Heilswirkung nun ist nicht die Gemeinde der Gläubigen als solche das Mittelglied, vielmehr dankt sie selbst ihr Vorhandensein solchem Wirken. Eben darum muß freilich das letztre in dem was wir Kirche nennen ebenfalls selbst seine Ausprägung haben. Hier nur den Klerus nennen hieße ihn zum heilwirkenden Mittler, zum Gnadenmittel selbst machen. Das wäre Römisch. Statt dessen liegt in letztrem Begriff selbst die echt evangelische Antwort. Die Heils- oder Gnadenmittel sind es als die von Gott in seinem Wort ausdrücklich verordneten Organe des Geistes Christi und Gottes. Wort und Sacrament gehören aber wesentlich zum Kirchenbegriff, selbst wo sie nur als Objecte der bekennenden Kirche zur Constituirung desselben in Anspruch genommen werden. (Conf. Aug. VII.)

Hier läßt sich nun wieder sofort die enscheidend klare Probe machen. Sofern die Kirche Gemeinde der Gläubigen ist hat sie es nicht zu der mit ihrem Wesen selbst gegebnen Qualität, eine taufende oder Abendmahlhaltende zu sein. Selbst das Wort erscheint in dem was sie als Gemeinde der Gläubigen thut, nur in subjectivirter Gestalt in Glaubensbewußtsein und Bekenntniß umgesetzt wieder, und sofern es in dieser Gestalt heilwirkend sein kann, kommt ihm die Kraft nicht von dieser Form, sondern dem dieselbe tragenden Worte. Daraus erkennt sich, scheint es, am Klarsten, daß wir Wort und Sacrament als ein selbstständiges Merkmal der Kirche aufstellen müssen; denn die Kirche wäre doch nicht das was wir damit sagen wollen, wäre es ihr nicht grade wesentlich zu predigen und durch Taufe und Abendmahl die Gemeinde Christi in ihrer Eigenthümlichkeit herzustellen. Darum kann der Begriff der von Christo gestifteten Kirche in dem der Gemeinde der Gläubigen nicht aufgehen, so richtig es ist zu sagen, daß sie principaliter so heißt, da man den Begriff einer Sache nicht nach den Factoren ihres Werdens, sondern nach ihrem gewollten, resp. actuellen Bestand formulirt. Sachlich aber ist die Gemeinde der Gläubigen nicht nur eine aus Wort und Sacrament gewordene, sondern sie trägt in sich präsent, ihr wesentlich das göttlich causale und objective Element als die Ursache ihres immerwährenden Werdens aus — und actuellen Bestehens in Wort und Sacrament, was die Confession mit ihrem Zusatz zu dem Hauptbegriff hervorgehoben sehen wollte.

Es liegt uns daran damit zugleich das kirchliche Recht uns zu sichern, wenn wir von dem heilsanstaltlichen Charakter der Kirche, als dem andern constituirenden Factor reden. Er ist der innerlich wirkende und tragende, jener der actuell erscheinende Factor des Ganzen. In einander, nicht neben einander stehen sie; wie das Wort des Glaubens

Objectivität und der Glaube des Wortes nicht nur Subjectivität, sondern Actualität ist nach Seiten seines menschlichen Daseins.

Ist aber solche Heilsanstaltlichkeit das von Gott geordnete, so haben wir nun das Recht von einer organischen Vermittlung der Thätigkeiten zu reden und bei ihr wird sich das Verhältniß anders stellen als vorher, wo wir nur von dem obersten Princip aus sie zu bestimmen suchten. Auch die specifische Form der Thätigkeit läßt sich nun nicht nur vom Object, sondern vom Subject selbst, wie dieses in der Heilsanstalt des Worts und der Sacramente repräsentirt ist, herleiten. Die Seelsorge erschien oben nur als ein durch den Nothstand in den Objecten sollicitirte Function der Kirche und so konnte man darauf kommen, ihr auch die katechetische Behandlung der Unreifen zuzuweisen. Jetzt werden wir sehen, daß es eine der organisirten Anstaltlichkeit der Kirche eigenthümliche, ausdrücklich geordnete Function ist, den Einen besonders und den Andren anders zu dienen. Die Heilsanstalt selbst hat es zu ihrem Wesen eine um das Initiationsacrament und eine um das Communionsacrament sich gruppirende Thätigkeitsform herauszusetzen. Und was für die Gemeinde der Gläubigen so nicht heißen konnte, muß für die Kirche, sofern sie heilvermittelnde Veranstaltung Gottes ist, als Lebensfunction bezeichnet werden: ein Taufhandeln mit allen seinen Voraussetzungen und begleitenden Handlungen und ein Communionhandeln mit gleicher Einbedingung. Natürlich werden die Objecte hier wie dort verschieden sein, aber was die Kirche an ihnen thut und daß sie es thut, ergibt sich nun aus ihrer eignen wesentlichen Gestaltung und nicht nur mehr aus der Sollicitirung durch die Objecte.

Das Wort das als kirchenanstaltlicher Factor nicht in der Form heiliger Schrift, sondern nur in sofern in Betracht kommen kann, als es in der Predigt als wirksames Wort in die Welt tritt und fort und fort die Predigt der Kirche erzeugt wie innerlich bedingt, ist das allgemeinere unter den drei Gnadenmitteln. Für dieses würde sich daher nicht nothwendig eine von jenen geschiedene Function in Anspruch nehmen lassen, sondern wir hätten zunächst von einem dem Taufhandeln und einem dem Communionhandeln entsprechenden Charakter der Mittheilung des Wortes zu reden, zu dem aber wiederum die Aufforderung nicht von so oder so qualificirten Objecten, sondern in erster Instanz von der in dem Befehl und Ordnung Christi gegründeten Institution käme. Und so wird in der That von der heiligen Schrift N. T's. ein an die Taufe angeschloßnes Unterrichten im Wort (κατηχεῖν) und ein heiliger Wechselverkehr auf Grund des Gemeindebesitzes am Wort (ὁμιλεῖν) unterschieden,

entsprechend den heilsanstaltlichen Aufgaben der „Einführung“ in das Christenthum und der „Vollendung“ in demselben.

Hier ist zunächst wieder ein Punkt gewonnen, an dem es leicht ist zu erkennen wie überall die Lebensfunctionen, die sich aus der Kirche als Gemeinde der Gläubigen ableiten, mit jenen heilsanstaltlich gegebnen sich berühren und durchdringen. Das Zusammenfassen das wir im § als eine Lebensthätigkeit der Gemeinde der Gläubigen aufstellten wird zunächst hier eintreten. In dem Wesen der Kirche, Gemeinde zu sein, von selbst gegeben, kennen wir nun als Basis die das Zusammenfassen voraussetzt die Einführung, während es seinerseits der in der Heilsanstalt begründeten, vollendenden Thätigkeit zur Voraussetzung dient. Zusammenfassend nennen wir sie nach ihrem dynamischen Wesen, während was sie material zu ihrem Inhalt hat sich von heilsanstaltlicher Seite her bestimmt. Ein Zusammenfassen ist es, soweit bis jetzt die Untersuchung es an die Hand gibt, namentlich als Erbauung auf dem Wort und durch das Wort. Die Verbindung der andern Functionen untereinander wird später klarer hervortreten.

Zunächst kehren wir zu dem Verhältniß von Wort und Sacrament zurück, um aus ihm die dritte der heilsanstaltlich geforderten Functionen zu erschließen. Wir haben bis jetzt das Wort in seiner die Sacramente begleitenden Thätigkeit erkannt. Es ließe sich aber vielleicht eine Stufe nachweisen für die heilsanstaltlich eine Function indicirt wäre, die es zu ihrem Wesen hätte ein Handeln nur mit dem Wort zu sein in Ausschluß von sacramentlichem Handeln. Der Nachweis ist leicht. Daß es überhaupt eine Mehrheit von Gnadenmitteln gibt, läßt auf das Vorhandensein charakteristischer Unterschiede schließen, deren nächstes Merkmal bei Taufe und Abendmahl klar vorliegt, insofern ihre Erlangung an verschiedene Reifebedingungen gebunden ist. Es gibt eine Stufe der Bereitung fürs Christenthum bei der Taufe nicht geweigert, Abendmahlsgenuß aber als Recht noch nicht zugesprochen werden kann. Daran hat was wir oben als Einführung und Vollendung bezeichneten seine festen, in der heilsanstaltlichen Stufenleitung selbst gesetzten Grenzen. Ebenso gewiß aber liegt in dem Wesen der Taufe begründet eine Bedingung der Mittheilung die dem Taufhandeln selbst wiederum eine Schranke setzt, die seinerseits das Wort nicht kennt. Das muß dann die Form des Handelns sein die vor der Einführung liegt, nämlich die der Einladung, der das heilsanstaltliche Handeln entspricht das Nur-Wort zu sein zu seinem Charakteristicum hat.

Es dient aber der Richtigkeit unsrer Argumentation zur Bestätigung, daß hier grade der allgemeinste Charakter des Wortes — wie wir es na-

mentlich als Neutestamentliches Wort des Evangeliums ins Auge zu fassen haben — zur Erscheinung kommt, Verkündigung als Einladung; während was dem Wort von sacramentlichem Wirkungscharakter auch einwohnt da sich zu äußern anhebt wo das Wort aus einem einladenden zum erweckenden, Leben wirkenden wenn auch in den ersten Anfängen nur hat werden können. Das ist aber der Incidenzpunkt des Uebergangs von der Stufe wo Nur-Wort das Wesen bildet, zum Handeln mit Taufe und Taufwort, von missionirender zur katechetischen Thätigkeit. Auf diesem Wege dürfte allein auch zu einer fruchtbaren Lösung des oft ohne rechte Wahrheitsfrucht angestellten Versuchs zu gelangen sein, Wort und Sacrament in seinem Wesen und seiner Wirkung zu unterscheiden. So kennen wir drei charakteristische Thätigkeiten, die sich aus dem Wesen der Kirche als heilsanstaltlicher Ordnung ableiten und selbst erst den Unterschied constituiren, der so an den Objecten wie sie an sich sind nicht haftet. Daß die Kirche eine Stufe kennt auf der sie noch nicht Sacrament, sondern nur Wort gewährt, das constituirt erst an den Objecten den Begriff der rudes, eine Bezeichnung die sie in ihrer natürlichen Sphäre vielleicht gar nicht verdienen. Und ebenso haben die nachfolgenden Reifegrade ihre specifischen Merkmale nicht in den Personen an sich, sondern an dem was Taufe oder Abendmahl gemeinschaftlich zur positiven Bedingung hat.

Nachdem so die drei Lebensfunctionen der Kirche als Heilsanstalt gekennzeichnet sind, erübrigt noch die vollständige Lösung derselben Aufgabe im Verhältniß zu der andern Seite der Kirche, wobei sich zugleich die Zusammenschließung beider allseitig herausstellen wird.

3.

Gelegentlich kam bereits die bekennende und zusammenfassende Thätigkeit zur Anführung, und ihr unmittelbarer Lebenszusammenhang mit der Kirche als Gemeinde der Gläubigen zum Aufweis. Für die darstellende Bethätigung dagegen fehlt der entsprechende Ort noch ganz, für alle drei vor Allen der Nachweis jener unmittelbaren Nothwendigkeit und Sufficienz, wie er in jenen drei Functionen: des Einladens, Einführens, Vollendens sachgegeben vorliegt. Da Glaube das eine constituirende Begriffsmerkmal der Gemeinde der Gläubigen ist, so könnte es scheinen als müsse die Stelle einer ersten und unmittelbaren Selbstbethätigung die fortgehende Zurückbeziehung des Gläubigen auf seinen Lebensgrund einnehmen. Aber auch wer dies nicht des Glaubens Wesen und ganzes Leben mehr denn eine einzelne Lebensthätigkeit desselben nennen wollte, wird leicht zugestehen, daß diese Zurückbeziehung von uns damit ge-

wahrt ist, daß wir die zwei Seiten der Kirche selbst und also auch die aus ihnen abgeleiteten Einzelthätigkeiten nicht anders als ineinanderliegend d. i. eben auf sich gegenseitig zurückbezogen denken. Alle Functionen der Gemeinde der Gläubigen geschehen so, daß sie ihre objective Basis am Anstaltscharakter der Kirche haben. So hat das Glauben der gläubigen Gemeinde selbst an Wort und Sacrament seinen ihm stets innerlich nahen Lebensquell.

Weiter aber dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, daß hier nur solche Thätigkeiten in Betracht kommen, die die fortgehende Verwirklichung der Kirche als solcher zum Gegenstand haben. Zurückbeziehung des Glaubens aufs Wort ists auch, wenn durch Exegese der Schrift die gläubige Theologie die Idee des christlichen Heils oder der christlichen Lebenspflicht immer vollständiger herauszustellen arbeitet; aber das ist die Aufgabe der speculativen Theologie in Dogmatik und Ethik. Darum kann hier überhaupt nicht von den Lebensthätigkeiten die dem Glauben für sich als solchen, sondern die der Gemeinde der Gläubigen in Bezug auf ihre Selbstbethätigung eignen, gehandelt werden.

Für die Gläubigen ist Beten Lebensthätigkeit; aber es bleibt in der Form des persönlichen Bedürfnisses und der individuellen Pflicht. Selbst Anbeten, in welcher Gestalt es Gemeindethätigkeit genannt werden möchte, wird nicht Lebensfunction in dem Sinn heißen können, daß die Kirche als solche sich in ihr darstellte und verwirklichte. Sie bildet eine einzelne, wenn schon hervorragende Seite der liturgischen Thätigkeit; wird aber bei näherer Betrachtung mit unter das Bekennen, das preisende Bekennen sich einreihen. Noch weniger Recht hat man von der feiernden Thätigkeit der Kirche als einer Lebensfunction zu reden. Bei allen ihren Thätigkeiten ist ihr „feiernd" zu sein, eine Erscheinungsform, aber weder Selbstdarstellung noch Verwirklichung ihres Wesens liegt darin.

So wird nun auch von uns das „Darstellen" als eine der Kirche eignende Thätigkeit nicht in der Allgemeinheit behauptet, wie es zuletzt alles Lebens unveräußerliche Natur ist im Leben und lebend sich zugleich darzustellen. Nur sofern Selbstverwirklichung als Kirche darin gegeben ist und davon abhängt, legen wir es ihr als Lebensthätigkeit bei. Wie aber oben schon in Bezug auf das Bekennen angedeutet wurde, so wird das Darstellen auch als unmittelbare Lebensbethätigung der Gemeinde zunächst aus dem eigenthümlichen Wesen des Glaubens herzuleiten sein, wonach derselbe eben so sehr ein Innerliches und Unsichtbares als voll Lebens ist, das zur Aeußerung in Wort und That drängt. (2 Kor. 4, 13; Röm. 10, 9. 10; Joh. 7, 38.).

Soweit wäre das Darstellen nur ein Bekennen in Thaten und da-

bei belassen es Viele, indem es sich ihnen mit dem Cultus ausschließlich deckt. So faßte Hüffell die Liturgie von dem Bedürfniß der Veranschaulichung neben dem doctrinalen Princip. Andre stellten die Rücksicht auf das Object durch die Beziehung auf das Bedürfniß der Versinnlichung noch mehr in den Vordergrund.

Abgesehen davon daß wir auf diesem Wege sofort wieder die Ableitung aus dem Subject der Kirche aufgeben müßten, leidet diese Eintheilung offenbar an viel zu empirischer Fassung. Ginge das Wesen der Liturgie in der symbolischen Darstellung auf, so müßten wir jedenfalls sie als Unterart der im Bekennen liegenden Selbstbejahung bezeichnen, als die Selbstbejahung durch die That. Aber eben dafür werden wir einen viel größren Umfang und specifischeren Ausdruck gewinnen als die Liturgie für sich ihn gibt.

Wir müssen zunächst ein zweites Moment zu dem ersten, daß es dem Glauben eigen ist, sich bekennend darzustellen, hinzufügen.

Als Gemeinde der Gläubigen theilt die Kirche die Natur des Glaubens, an sich etwas Unsichtbares zu sein. In so fern wir aber auch von einer Gemeinde der Gläubigen reden, wohnt dieser nicht nur wie dem Glauben selbst der Drang zur Versichtbarung ein, sondern in den Subjecten, in denen sie ihre factische Wirklichkeit hat, ragt sie zugleich schon in die Sichtbarkeit herein. Daran knüpft zunächst die zusammenfassende Bethätigung an. Im Glauben innerlich geeint, strebt was glaubt sich auch zu äußrer Gemeinschaft zusammenzufassen. So hat das Darstellen schon eine zweite Voraussetzung gewonnen, außer dem Bekennen auch das Zusammenfassen. Wenn wir nun das Bekennen die Selbstbejahung nennen dürfen, so ist im Zusammenfassen das gegenseitige Erkennen und Anerkennen gegeben. Die Synthese aber davon kann unter Umständen zwar auch wieder ein Bejahen sein, wenn ihr nämlich eine auf andrem Bekennen basirte Vereinigung entgegensteht. Das ist das Bekennen der Gemeinde von dem die comparative Symbolik handelt. Aber diese Form der Synthese ist nicht die aus dem Wesen jener beiden Factoren für sich resultirende. Vielmehr wird die einfache Synthese die Darstellung des Einenden in dem Factum des Geeintseins sein und darin werden wir den Begriff der Darstellung in seiner selbstständigen Fülle erkennen. So möchte vielleicht der Beweis für die Sufficienz dieser drei Thätigkeiten geführt erscheinen, indem der von der Selbstbejahung anhebende Proceß der Gemeindebildung als Zusammenfassung mit solcher Darstellung in sich abgeschlossen und zur Ruhe gekommen ist. Die Frage ist nur noch wie dies als concrete Kirchenthätigkeit zur Erscheinung kommt.

Es liegt zunächst nahe daß Bekennen und Darstellen die Selbstbethätigung nicht nur in reiner Beziehung auf das Subject, sondern zugleich für Objecte, sofern diese Nichtkirche sind, jedenfalls in sich schließen kann, während das Zusammenfassen eine positive Bethätigung nur in Zurückbeziehung auf das Subject kennt und dem gegenüber was Nichtkirche oder auch nur im Werdeproceß der Kirchengliedschaft gestellt ist nur negativ und mehr oder minder exclusiv sich verhält. Wenn wir daher oben aus der Organisation der Heilsanstalt die zwei Thätigkeitsformen des Einladens mit Nur-Wort des Einführens mit Nur-Tauf-Handeln ableiteten, so haben wir nun zu der damit gegebnen materialen Grundlage in ebenfalls zunächst negativer Form, eine entsprechende dynamische Haltung gefunden, die sich von der Kirche als Gemeinde der Gläubigen herleitet. In ihrem gegen Alles was Nichtkirche ist exclusivem Wesen liegt es, daß sie ihre Gemeinschaft dem, der nicht mit ihr bekennt, versagt und die Einführung in dieselbe nur dem, der begehrt, eröffnet. Das heißt: in jenem „Nur" des Worts erweist sich die Thätigkeit des Zusammenfassens noch rein ausschließend; in dem andern „Nur" der Taufe dagegen innerhalb der Schranke bloßer Einführung; wogegen sie das im vollen Bekenntniß bewährte Begehr d. i. die Bejahung des Einzelnen mit der vollen Erkennung belohnt, mit dem nun positiven Zusammenschluß zur Fülle ihres Gemeinschaftsgenusses. Daher wird die zusammenfassende Thätigkeit ihr Gebiet auf der letzten Stufe finden, wo die Abendmahlsgemeinschaft die materiale Basis in specifischster Form bestimmt. In Predigt und Cultus liegt die Gemeinthat der zusammenfassenden Function. Doch hat sie noch eine Form und Stufe reinerer Darstellung. Kann man jenen Proceß mit der Assimilirung fremder Stoffe vergleichen, bis sie in Blut verwandelt zum Centrum des Herzens geführt werden, so ist damit zugleich angedeutet, woran sich die ganze Energie dieser centralen wie centralisirenden Thätigkeit erweisen wird. Offenbar darin, daß sie bis in die äußerste Peripherie hinaus jedes Glied des Ganzen mit der in Blut verwandelten Nahrung zu versorgen strebt und dann am energischsten darum arbeitet, wenn in der Peripherie ein ungleiches Blutmaaß mit dem Centrum einzutreten droht, das ist die Thätigkeit der Seelsorge in bildlichem Ausdruck. In Cultus und Communion wird die dynamische Wirkung des Zusammenfassens von der materialen Basis selbst getragen, in der Seelsorge dagegen stellt sich diese Function in ihrer rein dynamischen Wirkung dar, vermöge deren sie den einzelnen Gliedern auch auf der Peripherie den Zusammenhang und den Genuß der Güter garantirt, die die materiale Basis der Zusammenfassung bilden.

Die Seelsorge ist also die Zusammenfassung der Gemeinde in Form einer besondren Function, herausgesetzt, zu dem Interesse, daß das Band des lebendigen Gemeinschaftszusammenhangs und die Stufe gleicher Gemeinschaftsreife da nicht verloren gehe, wo die Darstellung der Gemeinschaft die Einzelnen nicht mehr unmittelbar tragen hilft. Hier erscheint die zusammenfassende Thätigkeit rein, während dort wo sie als Gemeinthat am Cultus und der Predigt sich ausprägt zugleich die andern beiden Thätigkeiten concurriren, das Bekennen und Darstellen. Die erstere vorwiegend in der Predigt, die letztere vorwiegend in der Liturgie. Darstellen und Bekennen aber erscheinen ihrerseits auf dieser Stufe ohne Verhältnißnahme zu fremden Objecten vielmehr in unmittelbarer Beziehung des Subjects der Kirche auf sich selbst, anknüpfend die eine vorwiegend an das Wort, die andre vorwiegend an die Sacramente. Suchen wir aber nun auch für diese beiden den reinsten Ausdruck, so werden wir die Selbstbejahung im Bekenntniß bei der Einladung und Einführung, die Selbstdarstellung dagegen in der Gliederung und Reciprocität der Gemeindethätigkeit zur Vollendung der Kirche am selbstständigsten ausgeprägt finden.

Wenn nach der Katechumenatsordnung bei Augustin von dem rudis, der die Gemeinschaft der Kirche sucht, das Bekenntniß gefordert wird, daß er den Glauben suche bei der Kirche, so ist dies der einfache Ausdruck dafür sowol daß die vorausgehende missionirende Thätigkeit ein Bekennen der Kirche von ihrem Heilsgrunde war das das Verlangen nach dem Antheil an demselben erweckte, als daß die Verhältnißnahme der Kirche zu dem Begehrenden im Katechumenat nichts andres ist, als die beginnende Einpflanzung ihres Bekenntnisses in dem der Kirche anzubildenden Gliede. Mit Recht findet Liebner[1] eine Wesensanalogie zwischen dem Sichselbstsetzen das die Kirche rein ideell im Bekenntniß vollzieht, und dem factisch neuen Sichselbstsetzen der Kirche im Katechumenen bis zu seiner Heranbildung zum selbstthätigen Bekennen, womit dann der Uebergang zur Communion: das Zusammengefaßt werden zur Gemeinde gegeben ist. Daher hat die bekennende Thätigkeit zu ihrem Sondergebiet: die Missions- und Katechumenatsthätigkeit, wo die Function des Zusammenfassens nur negativ, die des Darstellens nur sporadisch auftritt.

Schwerer ists die darstellende Thätigkeit auf den verschiednen Stufen in ihrer principiellen Einheit zu begreifen. Aber auch hier wird die Orientirung am leichtesten von dem Punkt aus gewonnen, wo sie am reinsten für sich ihre Ausprägung hat. Wir erinnern uns, daß sie die

1) A. a. O. S. 649 f.

Synthese der Selbstbejahung und der wechselseitigen Erkennung und in sich also nichts andres ist, als das in Einheitsform dargestellte Einende. So schon werden wir dahin gedrängt, das darstellende Element vor Allem auf der Seite des Regiments und der Gliederung des Organismus zu suchen, als in welchen die Einheitsform an der Einheit und Zusammenfassung zur Erscheinung kommt. Wie das Haupt zum Herzen, um in dem obigen Bilde zu bleiben, wird sich daher das Darstellen zum Zusammenfassen verhalten. Die Lebensgrundlage der Person in ihrer Concentration ist das Herz, die Concentration des zur Person geeinten Lebens in seiner Erscheinung ist Haupt und Angesicht. Was ists aber anders als wieder eine Selbstbejahung der Kirche, aber nun nach vollzognem Gemeindebestand, wenn wir den Wechselverkehr, die Beziehung der Gemeinde auf sich selbst darstellen sehen in einem unterschiednen Stand der Gebenden und Empfangenden. Die beiden Wesensseiten von denen wir Alles ableiten mußten: göttliche Causalität und menschliche Actualität, haben hier — nicht ihre materielle — aber eben ihre darstellende Ausprägung in der Gemeindegliederung nach Gebenden und Empfangenden, Leitenden und Geleiteten. In den letzteren stellt sich die Wirkung actuell dar, an den ersteren hat die höhere Urheberschaft ihre Organe. In der Kirchenverfassung hat die Darstellung also ihr höchstes Sondergebiet und nur wenn jene so gefaßt wird, kann sie ebenso vor der Veräußerlichung bewahrt werden, nur als Organisation nach Analogie andrer, namentlich staatlicher Formen[1] sich zu bilden, wie vor der Ueberschätzung Römischer Art die materiale Basis selbst in sich zu schließen. Daß aber die Verfassung die Zusammenfassung als Gemeinde im höheren Sinn zur Voraussetzung hat, sollte kaum der Erwähnung bedürfen.

Die Probe liegt darin, daß Missions- wie katechetische Thätigkeit naturgemäßer und herkömmlicher Weise nie so an bestimmte, verfassungsmäßige Organe gebunden gewesen, als die innere Thätigkeit wo die Kirche Object und Subject zugleich ist. Dort steht die ganze Kirche im Individuum das ihr zugehört vertreten, hier steht sich die Gemeinde selbst nach den verschiednen und sich unterscheidenden Factoren ihres Bestandes gegenüber.

Wenn wir damit das darstellende Thun in seinem reinen Ausdruck aufgezeigt haben, so fragt sich nur, wie sich dazu das liturgische Handeln verhalte, das man doch vornehmlich als Darstellung zu behandeln pflegt.

Zunächst kann es niemand entgehen, daß sich bei diesem die drei ge-

1) Vgl. Schweizer, Homiletik. S. 8.

nannten Functionen fast ununterscheidbar durchdringen. Denn kein liturgisches Handeln ist ohne Bekennen und der Wechselverkehr wieder, indem sich die Zusammenfassung kund gibt, constituirt gradezu sein Wesen. So wird das specifisch darstellende Element nicht im liturgischen Handeln, im symbolischen Ausdruck des Gemeindeglaubens gefunden werden dürfen, wonach es, tiefer gefaßt, eben unter das Bekennen geordnet werden müßte. Sondern wie der Name (λειτουργία) es als heiligen Dienst bezeichnet liegt das Darstellen auch hier in dem Charakter, den die Liturgie vom unterschiednen Handeln des Amts und der Gemeinde, also der Gemeinde als organisirter empfängt. Hier grade stellt sich klarer als im Regiment und im Lehramt an sich die in Wort und Sacrament der Gemeinde gegenüberstehende göttliche Causalität im benedicirenden Handeln des Liturgen dar. Alle Liturgie hat ja an den Gnadenmitteln — Wort und Sacrament — ihren Kernpunkt, den sie vorbereitend, weihend und zueignend umgibt. Und auf allen Stufen des Vollzugs stellt dabei in Liturg und Gemeinde das gebende und empfangende, göttlich causale und menschlich actuale Element sich dar. Den Höhepunkt aber bildet die Communion im alten Sinn, die Predigt mit dem Sacrament des Abendmahls.

Wo aber Liturgie darüber hinausreicht in das Gebiet der Gemeindeeinführung bleibt dieselbe Grundidee. Liturgisches Handeln tritt nämlich mit Recht auf der Grenze des Missions- und des katechetischen Handelns ein, d. h. da wo das vorbereitende, einladende Wort in sacramentale Wirkungsart sich umsetzt. Dort dient es ebenfalls zur Darstellung der Wechselbeziehung der genannten Factoren. Selbst wenn es wie in der alten Kirche sich bis zu dem vorausgeschickten Benedictionsact im Kreuzeszeichen vereinfacht, den jeder Christ am Heilsbegehrenden, die Mutter am Sohne vollziehen konnte, so tritt in diesem Act an die Stelle des individuellen Handelns durch Bekenntniß und Lehre die Darstellung des heilsspendenden Handelns — nur eben noch nicht in Form des Amtes, unterschieden von Gemeinde, sondern im Namen der dem erst Eintretenden unterschiedslos gegenüber stehenden Kirche.

Demnach könnten wir nun abschließend das bekennende Thuen für die Kirche das fundamentale nennen — wie es sich dem ersten und allgemeinsten Gnadenmittel, dem Wort, am unmittelbarsten anschließt und bei der Einladung und Einführung seinen reinsten Ausdruck gewinnt. Das zusammenfassende Thuen dagegen ist das centrale, das im Cultus, in der Communion seinen Höhepunkt, an der Seelsorge aber, die die Wirkung des Centrums bis in die Peripherie hinausträgt, seinerseits seine reinste Ausprägung findet. Die darstel-

lende Thätigkeit endlich müßte mit einem entsprechenden Wort die capitale heißen, die den Charakter der Vollendung darin bewährt, daß sie Beides, die göttliche anstaltliche Basis wie die gemeindliche Actualität, zur Voraussetzung hat und in sich zur Darstellung bringt, am innerlichsten in der Liturgie der Communion, am reinsten in der amtlichen und regimentalen Verfassung.

So wird der Beweis geführt sein wie in steter Durchdringung der anstaltlichen und gemeindlichen Seite der Kirche diese selbst das Subject aller der Thätigkeiten genannt werden muß, die in den Disciplinen der praktischen Theologie ihre Darstellung finden und die fortgehende unmittelbare Verwirklichung der Kirche zum Zweck haben. Zugleich ist der Boden gesichert für die Entscheidung der letzten Frage, nach der Stelle welche die Katechetik in der Reihe der übrigen praktischen Disciplinen einzunehmen haben wird.

---

§. IV.

Die Ordnung und Reihenfolge der praktischen Disciplinen.

Wie das was Lebensfunction der Kirche zu heißen verdient sich von den beiden Seiten der Kirche herleitet, in denen ihre actuale Lebenswirklichkeit und ihr causaler Lebensgrund vorliegt, so wird nun die Ordnung und Reihenfolge dieser Lebensfunctionen sowol aus der rechten Verhältnißstellung der beiden Seiten im Allgemeinen, als durch die besondren Beziehungen, in denen sie an den einzelnen Functionen für sich hervortreten, bestimmen. Ordnen sich von der causalen Seite her betrachtet einerseits Keryktik, Katechetik und Homiletik zu einer in sich nothwendig verbundnen Reihenfolge, so folgen die die actuale Seite vertretenden nicht nur im Ganzen an zweiter, und zwar die Kybernetik oder die Disciplin der Kirchenverfassung und Kirchenleitung in letzter Stelle, sondern sie ordnen sich aus Gründen des besondren Verhältnisses zu einzelnen Disciplinen der andern Seite diesen so ein, daß zwischen Katechetik und Homiletik die Liturgik tritt, die Pastoralik aber als die Disciplin von der Seelsorge und Seelenleitung die Homiletik mit der Kybernetik vermittelt. Die praktische Theologie hat daher nach Vorausschickung des ihrer Aufgabe entsprechend gefaßten Kirchenbe-

griffs nach einander die Disciplinen der Kerykti**k**, Katechetik, Liturgik, Homiletik (beide vereint als Cultus), Pastoralik und Kybernetik zu lehren; und die Probe der richtigen Aufstellung wird in dem Verhältniß der beiden Pole (Keryktik und Kybernetik) zu den beiden Seiten der Kirche die den Ausgangspunkt bilden, und wiederum des Centrums (Cultus) zu den beiden Polen und der in jenem Doppelausgang liegenden Einheit aufzuzeigen sein.

1.

Die Mehrzahl der Systematiker praktischer Theologie ordnen die Homiletik der Katechetik vor, von dem Gesichtspunkt ausgehend, daß jene der unmittelbarste Ausdruck der Selbstbethätigung des Gemeindelebens sei, während die katechetische Thätigkeit besondren Objecten gegenüber besondre Ziele verfolge. Die Gemeinde muß erst selbst constituirt sein, ehe sie an Andern wieder gemeindebildend wirkt, — der Vater erst und dann das Kind — das ist die einfache und zwingend scheinende Logik, mit der man für diese Ordnung der Disciplinen argumentirt. Und wenn man bei der Ableitung der Disciplinen nur von der Gemeinde der Gläubigen als handelndem Subject ausgeht, ist auch nicht leicht abzusehen wie man anders ordnen will.

Eins freilich müßte man dabei als Inconvenienz gleich mit in Kauf nehmen, daß nämlich nach dieser Ordnung Disciplinen die zweite Stelle einnehmen, deren beherrschende Ideen eigentlich die Voraussetzung für die andern bilden. So kann die cultische Predigt, wie man die Homilie im alten Sinn zu bezeichnen pflegt, nicht wol verstanden und behandelt werden ohne die Voraussetzung des allgemeineren Begriffs der Thatsachen-Verkündigung d. i. des *κήρυγμα*, das eben nicht der homiletischen Thätigkeit im engeren Sinn sondern der Missionsthätigkeit der Kirche angehört. Dasselbe resultirt, wenn man die homiletische Thätigkeit nach ihrem Princip als die Vermittlung des um das Abendmahl gruppirten Wortes mit der katechetischen als der Darreichung des um die Taufe gruppirten Wortes vergleichend zusammenhält. Wer nichts im Auge hätte als wie sich die Disciplinen nach einander genetisch entwickeln lassen und pädagogisch geordnet zum Lehrvortrag eignen, würde daher von vorn herein mehr geneigt sein, den entgegengesetzten Weg der Ordnung zu wählen. Bei den principiellen Voraussetzungen aber, von denen wir ausgegangen sind, läßt sich die Nothwendigkeit der Vorordnung der Mission und Katechese auch logisch leicht begründen.

Die Gemeinde der Gläubigen ist eben nur der eine Factor des einheitlichen Ableitungsprincips der praktischen Thätigkeiten. Die Sacramentsanstalt der Kirche ist der andre und für uns, wie oben gezeigt und nachmals noch anderweit zu begründen ist, der erste. Indem wir auf ihm zu oberst fußen, haben wir den Vortheil eine höhere Quelle für die genetische Entwicklung der Kirche aufweisen zu können. Ueber dem „Vater," den wir oben vor dem Kinde seine Stelle sichern zu müssen schienen, steht nun die göttlich causale Urheberschaft, gegenüber der der Vater selbst erst als Kind in Betracht kommt. Wir können nun fragen, wie kommt die Kirche auf Grund der Gottesthaten in der Welt zu actuellem Bestand, und ordnen die praktischen Disciplinen der einmaligen und stets gleichartig sich fortsetzenden Genesis der Kirche entsprechend.

Dann ist zweifellos die Heilspredigt in der Mission das Erste, denn in ihr stehen göttliche Causalität und menschliches Object noch in reiner Spannung sich gegenüber. Und ehe es dann zum Gemeindeleben kommt in seiner wenn schon einfachsten Organisirtheit, geht immer noch das Gemeindewerden resp. das Gläubigwerden als Mittelglied voran, und dem entspricht die katechetische Thätigkeit. Nur-Wort, Taufe und Wort, Abendmahl und Wort bilden dann eine Stufenleiter, in der die Ordnung der Disciplinen mit Nothwendigkeit vorgebildet ist. Der große pädagogische Vortheil liegt dann darin, daß wir der Entwicklung des Geschlechts wie sie sich in dem natürlichen Stufengang des Individuums vom Kindesalter zur Mannesreife spiegelt nachgehen können. Wenn dann dabei zugleich Kindertaufe die factische Voraussetzung bildet, so wird dieser natürliche Entwicklungsgang noch mehr identisch mit dem des christlichen Individuums als solchen. Von höherem Gewicht aber ist die soteriologische Begründung unsrer Ordnung. Spiegelt sich überhaupt der Heilsweg in dieser Reihenfolge der Disciplinen von Buße zu Glaube als Rechtfertigung, und von dieser zur Heiligung und Erhaltung, so haben wir das höchste Eintheilungsprincip damit für uns. Denn dann bildet — was nothwendigste Voraussetzung ist und im Nothstand für sich genügen kann — Glaube ohne Taufe, oder Taufe ohne Abendmahl die Voraussetzung für das was mehr dem vollendenden Ausbau dient.

Das sind unsre Motive für die Ordnung der Disciplinen wie sie übereinstimmend Rosenkranz, Liebner, Hagenbach, Staudenmaier, Ehrenfeuchter einhalten: Keryktik, wenn man die Missionswissenschaft so nennen will, Katechetik und Homiletik.

2.

Die Frage um die Ordnung jener Disciplinen ist aber auch die viel einfachere und leichtere. Schwerer ists die entsprechende Stelle für die andern zu finden. Nach dem letzten Canon allein wäre diese Frage freilich auch wieder schnell entschieden. Liturgischer und verfassungsmäßiger Ausbau nimmt in der Reihe des Heilsnothwendigen gar keine, in der genetischen Entwicklung des christlich kirchlichen Lebens aber eine der letzten Stufen ein. Man ist lange ein Christ und, wenn Gott einen nicht auf schweren Umwegen zur Vollendung führen will, hoffentlich eher ein Glied der Gemeinde die Kronen vor seinem Throne trägt, als ein Kirchenfürst auf Erden. Und die erste Gemeinde blühte und grünte in Lebenskraft lange ehe sie mehr als das einfachste Minimum von Cultus und Gemeindeverfassung hatte. Dieser Gesichtspunkt wird uns mit Recht allzeit bei der Würdigung dieser Disciplinen im Verhältniß zu den andren leiten müssen.

Aber freilich wenn wir auch nur ein Minimum von Cultus- und Verfassungsform, dieses jedoch als unveräußerlich auch auf der ersten Stufe der Entfaltung kirchlichen Lebens setzen müssen, dann ist die andre Frage zugleich entschieden, daß jener Gesichtspunkt der Heilsnothwendigkeit zur Bestimmung der Reihenfolge nicht allein ausreicht. Die Kirche in ihrer Selbstverwirklichung hat andre Maße noch als das Heil in seiner individuellen Aneignung. Sie tritt zugleich in einer organischen Gestaltung auf, und zu dieser kann bei normaler Entwicklung ein nothwendiger Factor sein was für die Heilswirkung die dabei von ihr ausgeht nicht in Frage kommt.

Während nun die drei Functionen des Einladens, Einführens, Vollendens von der Heilsgrundlage der Kirche sich herleiten — so entsprechen die andern den Stufen der wachsenden Herstellung der Gemeinde auf der Grundlage jener Heilswirkung. Die bekennende Gemeinde sahen wir specifisch ausgeprägt auf dem Boden der Initiation, die zusammenfassende im Bereich der Communion, die darstellende hauptsächlich als Abschluß der beiden andern. Aber obgleich wir hier also auch feste Gebiete bezeichnen können, in denen diese Functionen ihr Wesen in specifischer Form entfalten, so zeigt doch schon die frühere Betrachtung dieselben viel flüssiger und dehnbarer als die drei von der Heilsanstalt hergeleiteten Thätigkeiten, was dem ganz entspricht daß sie die dynamische Seite vertreten. Die Gnadenmittel haben eine feste materiale Ausprägung, und die an sie angeschloßnen Thätigkeiten werden daher mit Recht in der Form von aufeinanderfolgenden Stufen und Stationen geordnet werden

können. Indem sie aber zugleich das causal bedingende Moment für den Gemeindebestand bilden, dürfen wir weiter schließen, wird die Ordnung der andern von ihnen aus wenigstens zu einem Theile bestimmt werden können.

So sahen wir oben, daß das liturgische Handeln die Darreichung der Gnadenmittel in der Form begleitet, daß es die dabei hervortretende Wechselwirkung des Gebens und Nehmens darstellt, zu dem Zweck daß der factische Vollzug der Mittheilung für die Empfangenden ganz das sei was er sein kann und soll. Dabei ist zwar liturgisches Handeln da nicht absolut ausgeschlossen, wo die Thätigkeit der Kirche im Anbieten des Heiles solchen gegenüber die nicht zu ihr gehören aufgeht. Denn auch hier kann die Darstellung des Gebens und Nehmens von vorbereitender Bedeutung für den wirklichen Vollzug desselben sein. Aber dies ist klar, daß es in solchem Fall nur für jene geschieht, nicht von ihnen selbst als Factoren der Wechselwirkung mit vollzogen werden kann. Diese kann sich erst da entfalten wo Mittheilende und Empfangende als zu einer geschloßnen Einheit verbunden mit einander und für einander zugleich handeln. So werden wir liturgisch darstellendes Handeln zwar auf den früheren Stufen auch finden, und um so mehr je mehr annähernd bereits ein Einheitsboden hervortritt, wie dies im Katechumenat der Fall ist. Aber wird jede theologische Disciplin da am entsprechendsten gelehrt und eingereiht, wo durch die voraufgehende Disciplin zugleich die Bedingungen dem Verständniß vermittelt sind, auf denen der Vollzug der von ihr zu behandelnden Thätigkeit ruht, so wird man Liturgik am passendsten lehren zwischen Katechetik und Homiletik. Die Letztere welche zum Mittelpunkt die cultische Predigt hat benennt den Boden ihrer Entfaltung, die Communion im alten Sinn; während die Katechetik, die das Verfahren mit den Initianden lehrt und die Taufe in sich schließt, mit dieser die Basis und Voraussetzung der actuellen Gemeindegliedschaft bereitet hat, auf der sich der vollberechtigte Wechselverkehr erbaut. Wenn die Taufe dann auch nicht als Kindertaufe von Anfang an materiell die Basis bildet, sondern wie beim Proselytenkatechumenat am Ende steht, so wird es doch nun als vollständig berechtigt erscheinen müssen, wenn liturgisches Handeln, wie in der alten Kirche, schon das ganze Katechumenat durchzieht. Es ist dieses nämlich dann nichts andres als Vorausdarstellung der Taufe und des in dieser begründeten Rechtes eines zusammenwirkenden Wechselverkehrs in Gemeindeform. Natürlich stellte sich dies dann, wie wir sehen werden, innerhalb der Katechumenengemeinde als abgesonderter dar; während gleichzeitig die Katechumenen grade von der Liturgie der Abendmahlsgemeinde völlig ausge-

schlossen waren. So dürfte die organische Stelle für die Liturgik gefunden scheinen. Zwischen Katechetik und Homiletik stellte sie auch Rosenkranz bereits und neuerdings wieder Ehrenfeuchter. Und solche die auch die Katechetik überhaupt hinterordnen, stellen doch die Liturgik vor die Homiletik, wie Schweizer, Gaupp u. A. Es ergibt zugleich den Vortheil, die letztren beiden unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt des Cultus zusammenzufassen. Die Homilie oder cultische Predigt leitet ja ihr charakteristisches Wesen selbst erst von jener Wechselwirkung her, die ihre breitere und umfassende Darstellung in der Liturgie hat. Nur daß wir, wo es sich hernach um die Bestimmung der Grenze handelt, innerhalb deren die Katechetik sich abschließt, wie nach rückwärts Keryktik, so nach vorn besser Homiletik nennen, da das Gemeinsame an diesen dreien für sich am Klarsten heraustritt und daran auch das was sie von einander unterscheidet vor Allem bestimmt sein will. Das Gemeinsame für diese drei ist der Dienst mit dem Wort, der sich auf den verschiednen Stufen nur verschieden bestimmt.

3.

In der Liturgik hat eine Seite der darstellenden Thätigkeit ihre feste Stelle gefunden. Aber für die andre suchen wir sie noch, für die Darstellung des innren Wesens der Kirche in dem Unterschied der Leitenden und Geleiteten. Spiegelt sich in der Liturgik das Amt als Dienst an den Gnadenmitteln für die Gemeinde, so würde die andre Seite, als Lehre vom Regiment in und über der Gemeinde, seinen technischen Ausdruck etwa in der Disciplin der Kybernetik finden. Auch die Einzelgemeinde in ihrer elementarsten Organisirung bedarf bestimmter Ordnungen wie des heiligen Dienstes so der gemeindlichen Leitung. Aber während die erstre Seite ihre Darstellung eben nur innerhalb des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde hat, also für die cultische Gemeinde besteht, reicht die andre Seite über das innre Gemeindeleben hinaus und befaßt zugleich und vorwiegend den socialen Gemeindebestand, die Gemeinde als Rechtsgemeinschaft oder das politische Gemeindeleben wie man es ohne Gefahr des Mißverständnisses und der Veräußerlichung der Sache wird bezeichnen dürfen.

Dann liegt aber in der Kybernetik wenn schon vorwiegend doch nicht ausschließlich eine Beziehung des Subjects der Kirche auf sich selbst. Vielmehr gewinnt in ihr die darstellende Thätigkeit wie früher angedeutet (S. 46) zugleich eine Beziehung auf außerkirchliche Objecte. Der christlich sociale Organismus tritt hier sich scheidend und unterscheidend heraus neben den weltlich und bürgerlich socialen Lebensformen. Ferner zeigt

sich daran zugleich, daß nicht die Verfassung der Einzelgemeinde nur für sich in Betracht kommt, sondern das der Kirche als solcher eigenthümliche Leben sich hier im Ganzen wirksam erweist, sich selbst Form und Gestalt und der Welt gegenüber eine Darstellung gibt. Und wenn der heilige Dienst, weil im cultischen Gemeindeleben abgeschlossen, stets kirchliche Thätigkeit innerhalb der Grenze der Einzelgemeinde bleibt, so ist das Amt als κυβέρνησις vorwiegend Kirchenamt, sowol von oben aus in einer höheren Einheit die Einzelgemeinden zusammenfassend, in welcher Gestalt es auch immer sei, als innerhalb des Ganzen die gliedlichen Bande bildend, die den Zusammenhang der Einzelgemeinden in der Einheit eines socialen Lebens garantiren.

Nach dieser Darlegung des Charakters der Kybernetik kann über ihre Stelle kein Zweifel sein. Sie bildet die letzte abschließende Spitze. Und nur das werden wir noch zu untersuchen haben, ob ohne Mittelglied zwischen ihr und der Homiletik, und ohne daß das Ganze der Disciplinen eine Form der Grundlegung fordert, in der sich bereits dieser Abschluß präformirt zeigt. Denn dies könnte von der Keryktik für sich nicht gesagt werden, während doch andrerseits leicht zu erkennen ist, daß die Stellung die die Heilsanstalt der Kirche mit der Mission zur Welt einnimmt ganz der entspricht, in welcher sich mit der organisirten Kirchenverfassung die Kirche als actuell wirkliche Gemeinschaft der Welt gegenüber findet. Diese Gleiche der beiden Pole spricht für das Recht wie des Ausgangspunktes den wir genommen, so der Aufstellung die wir versucht haben, und ihre Correspondenz wird sich dann noch vollendeter zeigen, wenn schließlich näher bestimmt ist was der Behandlung der einzelnen Disciplinen als gemeinsame Basis vorauszuschicken ist.

4.

Ehe wir dies thun, ist noch einer letzten Disciplin, der Seelsorge oder Pastoralik, nach ihrem ganzen Umfang benannt, die entsprechende Stelle anzuweisen. Diesem Bedürfniß kommt ein andres, schon angedeutetes entgegen. Kybernetik und Homiletik schließen sich nicht recht entsprechend zusammen. Es fehlt ein innres Bindeglied. Viel unmittelbarer würden sich Liturgik und Kybernetik berühren, denn sie bewegen sich beide nach unsrer Fassung auf dem Gebiet darstellender kirchlicher Thätigkeit. Aber zwischen sie ist scheinbar störend die Homiletik getreten, die ihren selbständigen Charakter von ganz andrer Seite her hat.

Bei schärfrer Betrachtung erkennt man aber leicht, daß auch von Liturgik zu Kybernetik — die letztre in specifischer Fassung genommen —

nicht ohne Sprung zu gelangen ist. Denn zwischen dem heiligen Dienst und der Kirchenleitung liegt als Mittelbegriff der der Seelenleitung inne. So würde, wenn es sich nur um die drei handelte, „Liturgik, Pastoralik und Kybernetik", eine in ihrer Art vollständige und entsprechend geordnete Trilogie geben.

Wir haben aber oben gezeigt, warum der Liturgik ihrerseits die Stelle vor der Homiletik angewiesen werden müsse. Und ebenso wird das im vorigen § über das Wesen der Seelsorge Gesagte als entscheidend dafür gelten dürfen, daß diese sich unmittelbar an den Cultus, d. i. an Liturgik und Homiletik vereint anzuschließen hat, da von diesen her ihr specifischer Charakter bestimmt wird. Bei dem Entlassen aus der unmittelbaren cultischen Zusammenfassung garantirt sie so zu sagen den einzelnen Gliedern das Niveau des geistigen und geistlichen Gemeindezusammenhangs. Wie passend wird sie damit aber das Bindeglied von Disciplinen bezeichnen, die sich dadurch unterscheiden, daß die eine es nur mit der zusammengefaßten Einzelgemeinde, die andre, die Kybernetik mit der höheren Einheit des Gesammtzusammenhangs zu thuen hat. Die Seelsorge oder Pastoralik zeigt nur die mehr dynamische und geistige Bedingung des Zusammenhalts der Einzelglieder, die Kybernetik die organische und materialere Ausprägung der zusammenhaltenden Einheit. Und während die Seelsorge wesentlich innerhalb der Einzelgemeinde die zusammenfassende Thätigkeit in ihrer Energie ausdrückt, so stellt sich in der Kirchenleitung an dem Zusammengefaßten das Einende in universaler Form dar. Daß aber auch die Seelenleitung oder Pastoralik nicht in dem Verhältniß zur Einzelgemeinde aufgeht, sondern durch die Tendenz aufs Ganze getragen und normirt sein muß, macht sie für diese Uebergangsstelle so besonders geeignet, und der Punkt, wo dies zu klarer Ausprägung kommt, ist die Kirchenzucht. Die Zucht wird nämlich ebenso wenig von der Seelsorge geschieden, als ihre Zugehörigkeit zur Kirchenleitung in Zweifel gezogen werden kann. Aber es ist ein Unterschied zwischen der seelsorgerlichen Zucht im Allgemeinen und der Kirchenzucht im engren Sinn. Die seelsorgerliche Zucht strebt die letztre unnöthig, die Kirchenzucht dagegen jene wieder als möglich und für sich ausreichend herzustellen. Ohne alle Zucht wird die seelsorgerliche Aufgabe, jedes Glied auf dem Niveau des Gemeindeganzen zu erhalten, an keinem erreicht werden können. Wo aber die Differenz von dem Niveau des Gemeindeganzen der privaten Zucht widerstrebend eine öffentliche geworden ist, da tritt das Bedürfniß der Kirchenzucht ein. Nicht zwar in dem Sinn des Succurses höhrer Machtvollkommenheit, das ist die Entartung der Hierarchie oder staatskirchlichen Dis-

ciplin; — sondern weil auf diesem Wege zum Gefühl gebracht werden muß, daß niemand die Differenz mit dem Niveau des Gemeindestandes mit Bewußtsein festhalten kann, ohne zugleich auf Kirchengemeinschaftsantheil zu verzichten. Die Zucht ist daher nicht als eine besondre Lebensfunction der Kirche zu behandeln; sondern nur als bestimmte Modificirung, deren die andern Lebensthätigkeiten der Kirche als repressiver Haltung gegen alles Unkirchliche so wenig entrathen können, als sie der Seelsorge und Kirchenleitung als besondre Qualität anhaftet. Daher bildet sie vornämlich ein Bindeglied untergeordneter Art zwischen diesen beiden letzten Disciplinen, der Pastoralik und Kybernetik. Die Disciplinen sind damit sämmtlich geordnet, und wir haben nur noch zu zeigen, wie sie sich zu der gemeinsamen Basis verhalten.

5.

Wird die Kirche als Subject der Thätigkeiten gefaßt, so ist vor allen Disciplinen der Begriff der Kirche selbst zu entwickeln. Er bildet das Bindeglied der praktischen mit der speculativen Theologie. Dieser fällt seine wissenschaftliche Herstellung zu, während die praktische Theologie mit ihm als einer Voraussetzung handelt. Doch können es andre Seiten sein, die für die praktische Theologie vorwiegend an ihm hervortreten, während dieselben für die Dogmatik grade zurücktretendere Momente sind.

Beide werden um einen vollständigen Kirchenbegriff zu gewinnen die oben besprochenen beiden Seiten göttlicher Causalität und menschlicher Actualität in demselben zu gleich berechtigter Erscheinung kommen lassen müssen. Aber die Wissenschaft, die es überhaupt mit der Idee des Heils zu thun hat, wird am Begriff der Kirche um so mehr das zum entscheidenden Merkmal erheben, worin das Wesen der Kirche, wie es gewollt und soweit es eigne Actualität ist, zur Erscheinung kommt. Die praktische Theologie aber, wenn sie gleich für die Begriffsbestimmung in abstracto keine andre Voraussetzung hat, wird doch in concreto vielmehr das Moment hervorzuheben Anlaß haben, in welchem die Herstellung der Idee der Kirche begründet ist, denn sie selbst hat die fort und fort zu verwirklichende Kirche zum Gegenstand der Betrachtung. Und wenn ferner die Dogmatik es mit der einmal verwirklichten Kirche aller Zeiten als Einer zu thuen hat, so darf der praktischen Theologie zwar auch diese Unterlage der Anschauung nicht geradezu fremd sein; aber indem sie es mit der Verwirklichung der Kirche in der Gegenwart und für die Zukunft auf Grund der factischen Bedingungen kirchlicher Vergangenheit zu thuen hat, werden ihr die concreten Mittel zur Fortsetzung

der kirchlichen Entwicklung im Vordergrund stehen vor der einmaligen Vermittlung bei ihrer ersten Verwirklichung.

Die Dogmatik mag sagen: die Kirche ist die durch die schöpferische That des Geistes Gottes am Pfingstfest gegründete Gemeinde der Gläubigen, die durch die Gnadenmittel das Werk des heil. Geistes zur Berufung und Heiligung der Welt fortsetzt durch alle Zeiten bis zur ewigen Erfüllung des Christo, dem Haupte, entsprechenden Leibes. Die praktische Theologie adoptirt diesen Begriff, aber sie wird die ursprüngliche Schöpferthat des Geistes, wie sie denn ihre wesentliche Gleiche in der fortgesetzten Zeugung der Kinder Gottes durch die Gnadenmittel hat, zusammenschauen mit dieser Verwirklichung der Kirche in der Gegenwart. Sie wird ferner die gleiche Zielbestimmung festhalten mit der Dogmatik, aber sie wird statt des dort ideell ponirten Thuns der Kirche für die Verwirklichung derselben, die Zielerreichung als an die Bedingung der wahren Bethätigung geknüpft darstellen. Die Kirche also, wie die praktische Theologie ihren Begriff voraussetzt, ist die von Christo dem Haupte durch die Gnadenmittel des Geistes fort und fort verwirklichte Gemeinde der Gläubigen, welche sich auf Grund und in Gemäßheit dieser Gnadenmittel selbst auch fort und fort in der Welt so bethätigt, daß zuletzt in ihr die dem Haupte entsprechende Erfüllung des Leibes Christi sich darstelle.

Wenn nun eben diese Thätigkeiten der Kirche es sind, die die praktische Theologie normgebend darzustellen hat, so liegt es in der Sache begründet, daß an denselben immer ein doppeltes Element zur Betrachtung kommt: die von Christo ausgehende Verwirklichung der Kirche durch die Gnadenmittel einerseits und die dieser entsprechende Selbstbethätigung der Kirche, soweit sie durch jene bereits eine verwirklichte ist, andrerseits. Das ist die göttlich causale und menschlich actuale Seite, von denen wir ausgegangen. Ebenso gewiß aber wird nun die erste der andern vorangehend dargestellt werden müssen, weil sie die factisch bedingende ist, während es der dogmatischen Aufgabe entspricht die umgekehrte Betrachtung vorzuziehen.

Ist nun mit solchem Kirchenbegriff Grund gelegt für die Behandlung der einzelnen Thätigkeiten der Kirche, so muß die Probe der richtigen Ordnung der Disciplinen, darin gegeben sein, daß in ihrer Gruppirung das rechte Verhältniß der beiden Seiten unmittelbar zur Anschauung kommt. Die erste sich ergebende Disciplin muß die göttliche Heilswirkung so rein als möglich und daher auf der Stufe darstellen, wo das Minimum concurrirender Selbstthat der Kirche erscheint. Das ist die Mission, wo in dem κήρυγμα die Kirche rein als Organ der

göttlichen Heilsthaten selbst concurrirt und an den Objecten die vollständige Voraussetzungslosigkeit hervortritt. Umgekehrt wird die Krone des Ganzen in der Disciplin liegen müssen, in der die göttliche Heilsvermittlung als identisch mit der vollzognen Wirkung in der Welt erscheint, und die letztre die Form trägt, in der sich soviel auf Erden möglich die Zusammengefaßtheit des ganzen Leibes der Kirche unter einer dem Haupte entsprechenden Leitung darstellt: das ist die Kybernetik.

Haben wir so die Pole in ihrer Nothwendigkeit aufgewiesen, so fragt es sich andrerseits um das Centrum und seine jenen entsprechende Gestalt. Es wird aber das normale Centrum mit den Disciplinen bezeichnet sein, welche die innerlichste Durchdringung der Heilsmittel mit der Bethätigung der Kirche als auf sich selbst gerichtet darstellen. Denn nicht um die Darstellung des erreichten Zieles, sondern um die Ermöglichung der Zielerreichung in ihrer centralen Energie handelt es sich hier. Während daher am Ende der zusammengefaßte Organismus zum Vorbild des ewigen Zieles wird in seiner Erdendarstellung — die sichtbare Kirche, prägt sich im Centrum die Erdenwirklichkeit der sich auf den Gnadenmitteln selbst erbauenden Kirche aus, und so ist die cultische Gemeinde das Analogon der in sich selbst gesammelten Gemeinde der Gläubigen, oder, wenn man so will, der für die Welt in ihrem Heiligthum verborgnen und darum unsichtbaren Kirche. So dürfte die centrale Stellung von Liturgik und Homiletik gerechtfertigt sein.

Zugleich ist damit schon nahe gelegt, daß dieses Centrum, dies Allerheiligste der Erdenkirche, nach beiden Seiten, wir möchten sagen vermittelnde Vorhallen hat, von denen die eine aus der Welt ins Heiligthum, die andre aus dem Heiligthum zu der Darstellung in der Welt leitet, welche zugleich der Herstellung ewigen Zieles und ewiger Bewahrung entspricht. Diese Seitenhallen des Centrums sind nach dem Pole der Keryktik zu die Katechetik oder Erziehung für den Vollgenuß der Kirchengemeinschaft; nach dem der Kybernetik zu die Pastoralik oder die seelsorgerliche Erziehung für die reine Darstellung der Kirchengliedschaft. Jene erzieht innerlich betrachtet für die Erdenwirklichkeit der Kirche, die (bekennende und sacramentgenießende) Gemeinde der Gläubigen, diese bewahrt und erzieht zugleich für die himmlische Vollendung oder die des mystischen Leibes Christi würdige Gestalt, in welcher zugleich die Tüchtigkeit zu der Erdendarstellung gegeben sein muß, die in der Kybernetik reflectirt.

Damit wird der Boden allseitig bereitet sein, um das Recht der Katechetik auf ihre Stelle und ihre Bedeutung an derselben für das Ganze zu würdigen.

§. V.
Die Stellung der Katechetik im Besonderen.

Als Theorie der Fortpflanzung des Lebens der Kirche auf solche, die actuell in den Proceß der gliedlichen Einfügung der Kirche getreten sind, wird die Katechetik einerseits ihr Gebiet nur durch scharfe Unterscheidung von den angrenzenden Disciplinen der Keryktik und Homiletik rein erhalten, andrerseits in ihrer nicht zufälligen Stellung zwischen beiden Ausgangspunkt und Ziel gekennzeichnet sehen, zwischen denen sich ihre Aufgabe in der doppelten Hauptrichtung bewegt, lehrhaftes und erziehendes Bereiten für Bekenntnißreife wie für vollen Gemeinschaftsgenuß zu sein. Während darin zugleich die allgemeinen normalen Mittel gegeben sind: Sacrament der Initiation und Wort als Glaubensunterricht, hat die Katechetik die wechselnde Form der kirchlichen Mittel- und Zielbestimmungen für die Katechumenatserziehung in den einzelnen Zeiten aus den historischen Zeitbedingungen und dogmatischen Entwicklungsstufen der Kirche zum Verständniß zu bringen und an der im Lebensgrund der Kirche gegebnen Norm zu prüfen.

1.

Wenn es nun gilt die Katechese als einzelne praktische Thätigkeit klar und sicher gegen andere abzugrenzen, so wird ein doppelter Weg eingeschlagen werden müssen. Einmal ist die kirchliche Praxis selbst ins Auge zu fassen und zwar die der verschiednen Epochen der Kirche; denn nur so wird zu einem richtigen Gesammtbild zu gelangen sein. Andrerseits aber werden wir auf die Ableitung aus dem Princip zurückgehen, nicht nur zur Orientirung bei jener Revision der Praxis, sondern vor Allem zu einer begrifflichen Begründung und Herstellung dessen, was für die Praxis selbst als normale Gebietsbestimmung zu gelten hat.

In beiderlei Hinsicht stellt sich für unsre Frage eine viel größre Einheit und Klarheit der Theologen über die Abgrenzung des katechetischen Gebietes nach Seiten der homiletischen Thätigkeit als nach Seiten der Missionsthätigkeit heraus. Innerhalb des kirchlichen Organismus hat die katechetische Thätigkeit eben nur noch zur cultisch zusammengefaßten Gemeinde ein klar und fest ausgeprägtes Verhältniß, während sich die Missionsthätigkeit in einer freien, gegenüber der organisirten Kirche nahezu

offen und unbestimmt gelaßnen Form nebenherbewegt. Die altkirchliche Praxis aber, die nach beiden Seiten klar und fest organisirt war, scheint auch mehr nur nach jener Seite richtig verstanden zu werden, weil die Kirche der Gegenwart sich hier noch factisch mit den Institutionen der alten Kirche näher berührt.

Was wir jetzt allein noch Katechumenen zu nennen gewohnt sind, hat daran sein festes Merkmal, daß ihnen der Abendmahlsgenuß noch nicht zusteht, sie aber in der Vorbereitung dafür begriffen sind. Damit trifft die Praxis der alten Kirche klar erkennbar zusammen. Nur daß diese, in noch größrer und — weil sie es nur mit Ungetauften zu thuen hatte — berechtigter Strenge, den Katechumenen sogar die Anwohnung bei der Eucharistie d. i. dem heiligen Abendmahl verbunden mit dem großen allgemeinen Kirchengebet untersagte. Die alte Zweitheilung des Hauptgottesdienstes in eine Messe der Katechumenen und eine Messe der Gläubigen ist für die Abgrenzung der katechetischen und homiletischen Thätigkeit das entscheidende kirchliche Vorbild.

Die Grenze der Gebiete nach dieser Seite bildet der Eintritt in die vollen Rechte der cultischen Gemeinde. Jetzt zwar ist nicht nur der Antheil an der Predigt mit dem Recht der Hörer, sondern auch der an der heiligen Communion mit dem Recht der Zuschauer dem Katechumen eröffnet. Aber eben darum bildet der Begriff des Vollgenusses und der darin erst begründeten, — daß wir so sagen — officiellen Theilhaberschaft an den Rechten das Merkzeichen. Eingehend ist davon später zu handeln. Hier genügt die Erkenntniß, daß die Erlangung des vollen Antheils an dem Centrum der cultischen Gemeindezusammenfassung d. i. an dem heiligen Abendmahl die Grenze des Uebergangs bildet, an der der Katechumen aufhört ein Object der specifisch katechetischen Thätigkeit der Kirche zu sein. Diesen Gesichtspunkt hat unter den Systematikern der praktischen Theologie Nitzsch[1] mit besondrem Nachdruck hervorgehoben und damit das von den Meisten vorwiegend oder ausschießlich betonte subjective Katechumenatsziel der Bekenntnißreife ergänzt.

Alles aber was in den vorigen §§ sowol über den Wortbegriff des κατηχεῖν, wie er sich in der Kirche festgestellt, als andrerseits über das Verhältniß der Disciplinen nach ihrer principiellen Ableitung gesagt wurde, dient zum Beweis der Richtigkeit dieser Abgrenzung. Der Wortbegriff lehrte uns unter katechetischer Thätigkeit eine Unterrichtsweise verstehen, die im Unterschied von dem Verständniß, das bei den reifen Gliedern der

---

1) Prakt. Theologie II, 1. S. 160 ff.

Kirche schon vorausgesetzt wird, elementarisch, grundlegend und also zugleich vorbereitend ist für das Ziel kirchlicher Reife. Wir werden später erst den wesentlichen Unterschied zwischen Katechese und Homilie festzustellen haben; aber dies darf nach dem früher Gegebnen hier bereits als feststehend gelten, daß die Homilie zur obersten Idee einen Wechselverkehr Gleichberechtigter hat. Wie dies zu verstehen ist tritt freilich bei der längst üblich gewordnen Form ihrer Verwaltung, daß Einer redet wenn gepredigt wird, und die Andern hören, zurück. Und wir belassen es jetzt bei dem allgemeinen Begriff. Aber erklären wird es sich nun warum, obgleich Alle Hörer der Predigt sein können — auch die Katechumenen, doch nur der Theil die berechtigten Hörer bildet, von dem die Voraussetzung walten kann, er stehe dabei auf der Stufe der innren Reife die zu solchem geistigen Wechselverkehr befähigt, auf dessen Idee der Begriff der Homilie oder cultischen Predigt beruht. Bei der katechetischen Thätigkeit wird also im Gegensatz der eine Theil die Stelle des rein empfangenden einnehmen, und der andre Theil die Kirche in ihrer Gabenfülle in sich zusammengefaßt vertreten.

So sehen wir weiter die oben gegebne Folgerung aus der principiellen Ableitung bestätigt, daß die zusammenfassende und darstellende Thätigkeit ihre specifische Ausprägung auf der Stufe der katechetischen Thätigkeit noch nicht haben, aber grade mit der nächsten Stufe sie gewinnen.

Vermöge der zusammenfassenden Thätigkeit der Kirche tritt an den Katechumenen, obgleich sie schon durch den Glauben, ja möglicherweise durch den Besitz wesentlicher kirchlicher Güter nicht mehr rein unter den Begriff der Nicht-Kirche fallen, dennoch das Noch-nicht hervor, das ihnen als solchen die erst im Proceß der vollen gliedlichen Einfügung stehen, anhaftet. Die Kirche befindet sich zwar in einer ihnen persönlich entgegen kommenden Bewegung, aber der vollgemeindliche d. i. der cultische Zusammenschluß mit ihnen ist von einer bestimmten Bedingung noch abhängig.

Und ebenso haben sie selbst noch keinen berechtigten Antheil an der darstellenden Function der Kirche. Vielmehr zeigten wir schon oben, daß wenigstens in der alten Kirche für die katechetische Thätigkeit die Besonderung eines bestimmten Standes von Gebenden noch nicht als Forderung erschien. Und in der Gegenwart zeigt sich die gleiche Auffassung darin, daß die Schule einen so großen Theil katechetischer Thätigkeit übernimmt. Die Kirche in ihrer Ununterschiedenheit ohne nothwendig entsprechende gliedliche Organe steht den Katechumenen gebend gegenüber. Und wenn auch für

sie die darstellende Thätigkeit wol bereits eintritt, in ihnen selbst hat sie noch nicht concurrirende Factoren, wie an den Gliedern der zusammengefaßten Gemeinde.

Wie die bekennende Thätigkeit dagegen ihr Hauptgebiet auf dem Katechumenatsboden hat, wird sich nun andrerseits an dem Ziel subjectiver Katechumenatsreife zeigen. Aber da, wie oben gezeigt, die Missionsthätigkeit nicht minder der Entfaltung dieser Function dient, so werden wir die Darstellung dieser beiden gemeinsamen Erscheinung besser mit der Aufsuchung der Grenze dieser beiden Thätigkeitsgebiete verbinden.

2.

Wie scheiden sich Mission und Katechese? — In der wirklichen Praxis werden sie sich freilich in der verschiedensten Weise kreuzen und durchdringen. Wo auch die Kirche durch jahrhundertelange Uebung der Kindertaufe längst zur Volkskirche geworden ist wird sie doch in ihrem Heimathsgebiet selbst Veranlassung finden im Einzelnen Missionsform der Thätigkeit wieder anzunehmen. Und umgekehrt wird grade bei der Form, in der die Kirche der Gegenwart unter den Heiden Mission treibt, die katechetische Thätigkeit fast ununterscheidbar mit der keryktischen sich vermischen. Die Mission wird vorwiegend als Einzelverkehr mit heidnischen Individuen aufgefaßt und betrieben, und wenn sich auch dabei recht wol die Stufe unterscheiden läßt, wo das einladende Gespräch in den einführenden Unterricht übergeht, so tritt doch der specifische Charakter der Missionsthätigkeit als allgemeine Verkündigung der Heilsthatsachen, die discursiv ein heidnisches Volk durchdringt, überhaupt zurück. Sie ist es aber, an der sich der Unterschied von katechetischer Thätigkeit am Klarsten aufzeigen läßt.

Ehrenfeuchter unterscheidet in seiner Missionstheorie mit Recht eine doppelte Form der Verkündigung, erstens in Form der Predigt, zweitens in Form der Lehre. Er unterscheidet aber dabei auch die letztre ausdrücklich von der specifischen Katechismuslehre, der er die Stelle zwischen Taufe und Abendmahl vorbehält, und läßt diese daher erst da eintreten, wo es sich um Gestaltung der Mission zur Kirche handelt.[1] Auch so aber nähert er sich der Auffassung derer, die überhaupt der Katechetik nach einer ganz äußerlichen Unterscheidung verschiedner Kirchenzustände eine doppelte Erscheinungsform zuschreiben. Die Aufgabe der Katechetik soll bei Voraussetzung der Kindertaufe eine principiell andre sein, als wenn Proselytentaufe der Erwachsnen das Ziel bildet. Es zeigt sich daran aufs Neue

1) Vgl. dess. Prakt. Theol. I. S. 369 ff. mit 378 ff. u. 417 ff.

wie viel davon abhängt, ob die praktischen Disciplinen nur die Technik geben für kirchliche Thätigkeiten, deren Charakter sich lediglich von den Objecten derselben her bestimmt, oder ob sie aus dem Wesen der Kirche erfließende Thätigkeiten darstellen. Jedenfalls wird man anerkennen, daß den Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter nur die Begriffsbestimmung der katechetischen Thätigkeit machen kann, in der die verschiedenen Erscheinungsformen als in der höheren und bestimmenden Einheit gefaßt erscheinen.

Aus jener empirischen Unterscheidung eines doppelten Begriffs der Katechetik werden wir nur den Punkt erkennen, an dem die Frage über das Grenzgebiet von Mission und Katechese zur Entscheidung kommen muß — das ist die T a u f e selbst. Gehört die Taufspendung ihrem Wesen nach zur missionirenden oder zur katechetischen Thätigkeit? Dann bildet sie für diese oder für jene das geistig bestimmende Centrum, sie sei material als Basis oder als Ziel gedacht.

An diesem Punkt stellt sich zugleich klarer heraus, warum die altkirchliche Katechumenatspraxis in ihrer Normalität entweder verworfen oder nicht recht gewürdigt wird. Im ausgebildeten Katechumenat der alten Kirche wurde bekanntlich die Taufe erst nach einem langen, meist zweijährigen Zeitraum katechetischer Vorbereitung ertheilt. Wir haben unten eingehender die Ursachen dieser Verschiebung der Sacramentsstufen der Kirche zu zeigen, die sich darin gleich als verfehlt erweist, daß der alten Kirche die Reife für Taufe und Abendmahl unmittelbar zusammenfiel. Die richtigere Würdigung des Sacraments überhaupt hat erst dazu geführt, daß man für die Taufe eine Stelle in Anspruch genommen, bei der sie die viel voraussetzungslosere Grundlage erster Einpflanzung in die Heils- und Kirchengemeinschaft bildet. Taufe und Abendmahl treten dann in einem ihrem Wesen entsprechenden Stufenunterschied auseinander und zwischen ihnen liegt eine neue Bereitungszeit. Wenn man nun aber überhaupt die katechetische Thätigkeit nach ihrer specifischen Aufgabe in diese letztre Bereitungszeit verlegt, so beweist man, daß die richtige Erkenntniß des Fehlers altkirchlicher Auffassung zugleich andrerseits zur Verkennung der völlig berechtigten und tiefen principiellen Motive verführt hat, von denen die alte Kirche bei der Bestimmung der Anfangsgrenze des Katechumenats ausging. Es sind dieselben die nur minder bewußt die geistigen Voraussetzungen bilden, unter denen auch in der Gegenwart noch die Kindertaufe ertheilt wird.

Zunächst ist es ja bekannt, daß auch in der alten Kirche neben jener Katechumenatspraxis für die Missionsthätigkeit unter Völkern, wo

die Kirche nicht bereits festen Boden gewonnen hatte, viel kürzre Tauftermine festgesetzt waren. Namentlich haben wir Synodalbestimmungen, die diesen Unterschied für Taufcandidaten aus den Juden einzuhalten fordern. Andrerseits aber wird zu allen Zeiten, auch bei correctestem Sacramentsbegriff, Abendmahl und Taufe bei Aufnahme Erwachsner in der Kirche näher zusammenrücken. Denn die Bedingungen der selbstbewußten Prüfung und Hingebung, die für das Abendmahl insbesondre gelten, werden in solchem Fall schon für die Taufe eintreten. Während leicht zu erkennen ist, daß bei Voraussetzung der Kindertaufe diese Forderungen für das erste Abendmahl in dem Sinn gestellt werden, daß in dem Begehr nach diesem zugleich die Garantie gegeben ist für den selbstbewußten geistigen Antritt des Taufbesitzes. So fällt hier geistig zusammen, was sich dort auch materiell näher rückt. Und wir verstehen die alte Kirche in ihrer unmittelbaren Vereinigung von Taufe und Abendmahl nun dahin, daß sie Eines mit dem Andern in solidarisch festem Zusammenhang verbunden sieht. Der Besitzer des Einen hat das unmittelbare Anrecht auf das Andre. Nur subjective Hindernisse können trennend, das Zweite nach dem Ersten suspendirend, dazwischen treten. Objectiv — das ist der wichtige Grundsatz — stehen beide auf einerlei Niveau und haben darin ihre Gleiche, daß Kirchengemeinschaft als zugleich Heilsgemeinschaft mit dem Einen wie mit dem Andern bereits actuell gesetzt ist.

So kann auch die Taufe nicht zu jener Kirchenthätigkeit gerechnet werden, die es zu ihrem Wesen hat noch ausschließlich mit Objecten zu handeln, die als Nicht-Kirche in Betracht kommen. Dagegen zeigt Einführung und Zusammenfassung, wie wir oben das Verhältniß des Taufhandelns und Abendmahlhandelns bestimmten, das Eine wie das Andre bereits in actueller Verhältnißstellung zur Gemeinde, jenes nach Seiten der Grundlegung dieses nach Seiten der Vollendung. Matth. 28, 19 gilt als der Missionsbefehl Christi an die Kirche, und mit Recht. Das Hingehen unter die Völker entspricht ganz dem Grundverhältniß, auf dem die Mission sich erbaut. Die außerchristliche Welt wird von der heilbesitzenden Gemeinde aufgesucht. Missionirende Thätigkeit ist die Voraussetzung für das *μαθητεύειν*. Aber dieses Ziel, daß die, denen die Kirche das Heil predigt, zu „Jüngern gemacht" werden, liegt über die Missionsthätigkeit selbst hinaus und die Mittel zu seiner Erreichung: „Taufen" und „Lehren" setzen bereits eine Wirkung der Missionspredigt voraus. Es ist die Wirkung wie am Pfingsttag, wenn die von der Predigt getroffne Menge fragt: „was sollen wir thuen?" (Apgesch. 2, 37). Wenn wir daher Worte nennen wollen die den Befehl Christi zur Missionsthätigkeit rein ausdrücken,

so muß vielmehr auf Marc. 16, 15 verwiesen werden: „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Creatur." Dort scheidet sich der Eintritt in die Heilsgemeinschaft mit: „glauben und getauft werden" scharf ab von der Missionsthätigkeit selbst. Jene Worte bei Matthäus werden wir vielmehr später als den entsprechenden Ausdruck für Einstiftung des Katechumenats kennen lernen.

Die alte Kirche bezeichnet die Grenze ganz scharf. Der Ausdruck des persönlichen Begehrens nach der Gemeinschaft mit der Kirche bestimmt ihr den Punkt, wo katechetisches in missionirendes Wirken übergeht. Wir haben oben schon (S. 43) denselben Moment als die Grenze der sacramentalen Wirkung des Wortes und der blosen Einladung durch das Wort bezeichnet. Darin liegt der tiefe sichere Rechtsgrund hier eine Grenzscheide zu setzen. Die Kirche erkennt das Individuum das sich so erklärt als von Gott zur Gemeinschaft des Heils und des Glaubens durch die Wirkung seines Worts gezeichnet, und in der That ist Begehren als der Ausdruck des innren Bedürfnisses und der Empfänglichkeit nicht nur alles Glaubens erster Anfang, sondern zugleich innerstes Leben und bis ans Ende seine Kraft und Wahrheit. Dort aber muß die Grenze von Mission und beginnender Gemeindebildung liegen, wo die Kirche nicht mehr unterschiedslos der außerchristlichen und außerkirchlichen Menge gegenüber ihren Heilsbesitz bezeugt, sondern Einzelne unterscheidet als mit beginnendem Heilsbesitz begabt — denn kein Verlangen nach Gott ist ohne erwiederndes Darreichen Gottes. Diese kann sie nun als ihr innerlich schon zuwachsende Glieder betrachten. Die alte Kirche belohnte daher dieses erste erklärte Verlangen schon mit der Verleihung des Christennamens, um es factisch auszuprägen, daß sie ihre Hand auf einen solchen gelegt als schon zur Gemeinde gehörig, wenn auch nur auf dem allgemeinsten Boden des Gemeinschaftsgenusses.

Am deutlichsten gibt sich diese Unterscheidung kund an dem oben besprochenen Verhältniß der Klassen zugelassener und berechtigter Hörer des Worts in der altkirchlichen Gemeinde. Die Kirche hatte damals mitten im heidnischen Reich längst eine feste Gestalt gewonnen. So konnte sich die Missionspredigt von den Straßen in die Kirchen selbst zurückziehen. Das Vorhandensein der Kirche war Mission. Ihre Thore waren offen. Aber ob nun eine große Zahl Heiden auch Zuhörer der Predigt waren, officiell nahm die Kirche von ihnen nicht, sondern nur von denen Notiz, die bereits ihr Begehr nach der Gemeinschaft ausgesprochen hatten. Diese kannte sie als die Ihren und wußte sich ihnen nach dem Wesen ihrer Heilsgabe schon bekannt. Jene, obgleich innerhalb der Kirchenmauern sich bewegend,

auch schon unter den Einfluß des Heilswortes gestellt, hatten ihrerseits selbst der Kirche noch kein Recht gegeben, eine persönliche Verhältnißstellung zu ihnen einzunehmen; denn nicht über das was im Herzen verborgen ist urtheilt die Kirche, sondern an die Offenbarung des Seelenzustandes im Bekenntnisse ist sie gewiesen. Wo aber Bekenntniß des Glaubens ist — und wenn nur des anfangenden, in Verlangen und Bitte sich kundgebenden — da ist der erste Gemeinschaftsboden gewonnen, Recht und Pflicht für die Kirche gegeben eine neue, nun persönliche Stellung zu der einzelnen Persönlichkeit einzunehmen. Dies bezeichnen wir als den Incidenzpunkt des Uebergangs der wesentlich missionirenden in die wesentlich katechetische Thätigkeit der Kirche, deren Ziel die Einfügung ist in bewußte Sacramentsgemeinschaft sei's durch Taufe der Erwachsnen, sei's durch Versiegelung der Kindertaufe im heiligen Abendmahlssacrament. Vom Verhältniß beider Formen ist später eingehend zu handeln.

Das Recht dieser Fassung zeigt sich zuletzt noch daran, daß in jenem ersten Bekenntniß des Verlangens zugleich der Anfang des Endes gegeben und das Individuum bereits auf die directe Bahn gestellt ist, auf der alle kirchliche Reife gewonnen und bethätigt wird — nämlich im Bekenntniß. Die Kirche bezeugt in der Missionspredigt in der einfachsten Form ihren Heilsbesitz vor der Welt. Wenn ihr Vorhandensein selbst schon missionirend wirkt, so bildet die selbstthätige Bezeugung dessen was sie ist, wie in sich so für die Welt, das Wesen bewußter Missionsthätigkeit, die unmittelbare Selbstbejahung. Dem entspricht die gesammte Bekenntnißentwicklung der Kirche, wie sie das Object der Dogmatik und Symbolik ist. Nur daß hier neben dem im Glauben immanenten Trieb der Bekenntnißäußerung und dem allgemeinen äußren Sollicitationsgrund — der Heilsbedürftigkeit der Welt, noch der besondre Factor wirksam wird, der in der allmälichen Entfaltung des entgegenstehenden Irrthums liegt. Ueberall aber, auch der entwickelten Häresis gegenüber, bleibt das Wesen der Bekenntnißthat dies: Selbstbejahung als Selbsteinsetzung der Kirche in der neuen Position zum Zweck zugleich der Ueberwindung des Weltgegensatzes. Insofern aber diese Thätigkeit aus dem inneren Lebenstriebe der Kirche hervorgeht, hat sie auch abgesehen von dem letzteren Resultat im Wahrheitsgewinn des Bekenntnisses selbst ihre Befriedigung. Die Dogmatik und Symbolik jedenfalls fragen nur nach diesem.

Die praktische Theologie dagegen, weil sie es mit der fortgehenden Verwirklichung der Kirche zu thuen hat, stellt dieses bekennende Thuen in Verhältniß zur Weltwirkung selbst. Auch sie hat in ihrer bekennenden Thätigkeit eine Seite der praktischen Apologetik, sowol auf dem Missions-

als allen übrigen Thätigkeitsgebieten.[1] Aber eben diese Seite auch berechtigt und nöthigt bei ihr nur um so mehr die Wirkung selbst ins Auge zu fassen.

Die letzte Wirkung solcher Selbstbejahung der Kirche vor der Welt wird nun bei dem Einzelnen die Zustimmung zu dem Bekenntniß sein, das eigne Bekenntniß zum Glauben der Sonderkirche. Damit ist jenes gegenseitige Erkennen (S. 45) gegeben, auf dem die Zusammenfassung im vollen Gemeinschaftsgenuß, namentlich im Altarsacrament beruht. Daß dieses Ziel nicht durch Missionsthätigkeit für sich erreicht wird, darüber wird kein Streit sein. Nur die Taufe zieht man zur Mission als solcher herüber und mit ihr bestimmt sich das Verhältniß zur Sonderkirche allerdings noch nicht so specifisch wie durch die Communion. Aber wir haben jedenfalls schon dies gewonnen, daß überhaupt die Durchführung des Einpflanzens in das Kirchenbekenntniß den besondren Charakter der katechetischen Thätigkeit bestimmt. Das Bekennen als Sonderkirche und die Erziehung zum Bekenntniß der Sonderkirche entspricht sich dann zunächst. Aber von hier aus wird man consequent weiter gehen und sagen müssen: überhaupt entspricht der idealen Selbstsetzung der Kirche im Bekenntniß eine factische Neusetzung der Kirche in der Ueberlieferung des Bekenntnisses zum Mitbekennen an neu anzubildende Glieder. Nicht das Sonderbekennniß nur, sondern das Grundbekenntniß, obenan der kirchliche Glaube in der Form der drei Hauptartikel, wird so überliefert und die wirksame Hineinbildung seines Inhalts in das Individuum ist identisch mit Hineinbildung des Individuums in die bekennende Kirche. Wo gehört nun diese Aufgabe hin, zur missionirenden oder zur katechetischen? Schon daß Niemand daran zweifeln kann, daß die drei Artikel des apostolischen Bekenntnisses den Mittelpunkt des Katechismus bilden, entscheidet über die Frage. Katechetische Thätigkeit wird also zum obersten und allgemeinsten Wesen haben: Einführung in das kirchliche Bekenntniß und nicht nur nach seinem sonderkirchlichen Charakter. Kircheneinpflanzung und Bekenntnißeinpflanzung decken sich dem Wesen nach. Damit ist aber entschieden, wohin die Taufe ideell gehört. Sie ist überhaupt die Einpflanzung in die Kirche in concentrirter Form und an ihrem Vollzug haben eben jene drei Artikel ihren stetigen Anknüpfungspunkt, wie die geschichtliche Ausbildung des sogenannten apostolischen Symbols seinen centralen Sammel- und Ausgangspunkt an der Taufe hatte. Mag nun das Bekenntniß zu diesen Artikeln vor der Taufe als subjective Bedingung oder

1) Vgl. üb. d. Apologetik auf d. Missionsgebiet. Ehrenfeuchter 381 ff. 401 ff. 416 ff.

nach der Taufe als Garantie subjectiver Aneignung gefordert werden, immer decken sich Taufbereitung resp. Taufaneignung mit Bekenntnißunterricht. Diesen aber erkannten wir als specifisch katechetische Aufgabe.

Wo dieser nun einsetzen wird, kann ebenfalls nach dem Obigen keine Frage sein. Das durch die Missionspredigt geweckte Verlangen kann freilich zunächst ein sehr unbestimmtes sein. Wir sagen nicht, daß jede Anregung, die sich in verlangenden Fragen äußert, schon den Uebergang der missionirenden in die katechetische Thätigkeit bedinge. Vielmehr zeigt auch da die altkirchliche Praxis den richtigen Weg. Man lese Augustin de rudibus catechizandis. Da wird ins Auge gefaßt wie mancherlei Motive zu der ersten Frage und Bitte, die der Heide an den Christen stellt, drängen können. Die nächste Aufgabe ist daher, diesem unbestimmten Verlangen seine festere Richtung auf den Glauben der Kirche und das Heil der Seele in diesem zu geben. Deshalb hat der, den ein Heide mit solcher Verlangensäußerung angeht, die Pflicht ihm in aller Kürze eine vollständigere Uebersicht der Heilsökonomie des Alten und Neuen Bundes zu geben. Darin war eine didactische Zusammenfassung der allgemeinen Missionspredigt gegeben. Und wenn auf Grund dieser das Begehren nach der Gemeinschaft der Kirche bestimmt formulirt ausgesprochen wird, erst da findet die Aufnahme zum kirchlichen Katechumenat statt. Ob dann die Taufe bälder oder später nach dieser Erklärung gereicht wird und werden kann — diese Erklärung, diese erste Form eines Bekenntnisses, begründet für sich das erste factische Verhältniß des Individuums zur Kirche. Die Einführung folgt auf die Einladung, und die Mission müssen wir auf diese beschränken. Die Bekenntnißeinpflanzung tritt nun ein als Erfüllung des Begehrens mit dem Glaubens- und Heilsinhalt. Das Bekenntniß des Glaubenwollens einerseits und das Bekenntniß des erlangten Glaubens andrerseits sind die beiden entsprechenden Pole, innerhalb deren sich die katechetische Thätigkeit bewegt. In beiden, Mission und Katechese, stellt sich daher die bekennende Thätigkeit der Kirche dar; aber dort in der Form der reinen Selbstbejahung, hier schon in dem Wechselverkehr der Selbstbejahung und der Zustimmung, also mit der factischen Wirkung der Selbsteinsetzung durch Selbstbejahung. Ueberall auf Missionsgebiet wird daher auch die katechetische Thätigkeit ihr Feld haben, aber in ihrer specifischen Aufgabe gesondert von der vorbereitenden Wirkung der Missionspredigt und jener didactischen Handleitung, die erst das Begehr nach der Gemeinschaft der Kirche wirkt.

3.

Ziele und Mittel der Katechumenatspädagogik sind in ihrer Allgemeinheit damit gegeben. Taufe ist factisch oder ideell, als angeeignete, das Ziel, und das Wort als Bekenntnißunterricht das Hauptmittel. Aber eben daß in dem einen Fall nur ideell die Taufe das Ziel genannt werden kann, werden wir als Ursache erkennen, daß neue reale Zielbestimmungen in der Kirche auftauchen und ihnen entsprechende specifische Mittel der Bereitung eintreten. Mit der Darstellung dieser würde sich eine Geschichte der kirchlichen Katechumenatserziehung ex professo zu beschäftigen haben. Aber auch für die Katechetik selbst hat ihre Berücksichtigung unmittelbares Interesse, wie oben schon angedeutet wurde (S. 6 ff.). Nicht nur von einem Anlaß, sondern von einer Nöthigung zu einer neuen realen Zielbestimmung wird zu reden sein. Die geschichtlich eingetretnen Zielbestimmungen aber werden wir als allmälich sich ausbildendes kirchliches Bewußtsein dieses Bedürfnisses fassen und würdigen lernen. Und nur der Maßstab ihrer Würdigung wird gleich hier vorausbezeichnet werden können. Das Verhältniß zur Taufe als Initiationssacrament wird entscheiden, was ihr entsprechendes Realziel sein kann, und können wir als solches nur Eines mit vollem Recht nennen, so wird es sich dann um die richtige Gruppirung der andern als Hilfsfactoren zur vollständigen Zielerreichung handeln. Ebenso wird Bekenntnißunterricht das wesentliche Mittel sein; aber sofern es ein neues Realziel und zu diesem in Verhältniß tretende Zielfactoren gibt — ist anzunehmen, daß auch das Hauptmittel entsprechende Nebenfactoren oder Modificationen des eignen Wesens annehmen wird, die dann ebenfalls nach jenem wesentlichen Mittel und Ziel sich beurtheilen. Dabei legt es nicht nur das allgemein-geschichtliche Interesse nahe zugleich zu untersuchen, was in den einzelnen Epochen zur Hervorstellung besondrer Ziele und Mittel geführt, sondern die dort wirkenden Interessen werden sicher eine Spiegelung im bleibenden Interesse des Katechumenats selber haben. Als solches aber werden sie wiederum nur dann rein verwerthet werden können, wenn die Schranken, die sie von ihrem geschichtlichen Auftreten her tragen, abgelöst, die blos zeitliche Erscheinung an den Zeitanschauungen erkannt und aus ihnen zur an sich berechtigten Idee im Katechumenat erhoben sind. Diese Untersuchung hat daher neben dem positiven Aufbau der Theorie des Katechumenats herzugehen.

§. VI.
Die Eintheilung der Katechetik.

Die Bereitung der Katechumenen für die Erlangung der vollen Kirchengliedschaft setzt die Erkenntniß von drei Stücken voraus: erstens von Basis und Ziel dieser Bereitung; zweitens von dem Erkenntnißstoff, der das Hauptmittel dieser Bereitung bildet; drittens von der Aneignungsform desselben und der Methode der Bereitung überhaupt. Dies sind die drei Haupttheile, die eine Theorie der Katechetik nach und nach zu behandeln hat und wird nach dem je entsprechenden Hauptbegriff der kürzeste Ausdruck für die drei Theile: der Katechumenat, der Katechismus und die Katechese sein, von denen die letztre die Katechetik im engren Sinn (§ 1) zu geben hat.

1.

Die frühere Eintheilung der Katechetik leidet meist an einer sehr empirischen Fassung. Beliebt war die Eintheilung in theoretische und praktische Katechetik. Schwarz[1] verstand darunter richtig die Aufgabe, vor der Methodik für die unmittelbar praktische Anwendung zuerst aus dem Begriff der Religion, wie er das allgemeine Object bestimmt, die Idee dessen was angeeignet werden soll zu entwickeln. Thierbach[2] dagegen u. A. verstehen unter der theoretischen Katechetik die allgemeine Theorie erotematischen Unterrichts d. i. die Sokratik nach ihrem Begriff, worauf der praktische Theil die Anwendung dieses Verfahrens auf den Religionsunterricht im Besondern gibt.

Andre trugen fremde Kategorien auf die Katechetik über. Gräffe[3], der Kantianer, vertheilt die Regeln des Unterrichts, denn nur so formal behandelt er die Katechetik, nach den drei geistigen Grundvermögen der Erkenntniß, des Gefühls und des Begehrens. Daub[4] wiederum, der ebenfalls nur Regeln für den Unterricht geben will, theilt diese nach Hegel'schen und namentlich Fichte'schen Voraussetzungen ein nach den Aufgaben des Unterrichts in den Zwangspflichten (Rechtskatechismus), Tugendpflichten (Tugendkatechismus), Religionspflichten (Religionskatechismus); woran sich dann als vierter Theil be-

1) A. a. O. — 2) Lehrbuch der Katechetik. 1830. — 3) Grundriß der allgemeinen Katechetik 1796. — 4) Lehrbuch der Katechetik 1801.

sondre Vorschläge schließen, wie die Lehrsätze des Christenthums in dieser dreifachen Rücksicht am zweckmäßigsten angewendet werden.

Principieller verfuhr Hirscher. Der kirchliche Katechumenat ist ihm beherrschender Grundgedanke und die Doppelaufgabe in demselben, die Katechumenen zu unterrichten und zu erziehen, bestimmt dann die Eintheilung in 1. katechetische Verwaltung des Wortes und 2. katechetische Verwaltung des Cultus und der Disciplin als Vollziehung des Wortes. Das Ziel bestimmt sich in beiden anders, wie die Mittel andre sind. Das Hauptbedenken gegen diese Eintheilung ist praktischer Art. Die Theile werden namentlich für protestantische Fassung der Aufgabe sehr ungleich ausfallen. In dem ersten Theil muß, wie auch bei Hirscher geschieht, der gesammte Unterrichtsstoff und die Unterrichtsmethode zur Besprechung kommen, wogegen dann der zweite Theil Vieles in sich aufnehmen muß, was der Katechetik nicht für sich zugehört.

Palmer schickt zwar ganz passend zur Feststellung der Aufgabe eine Besprechung der Basis und des Zieles der Katechumenatserziehung voraus, bespricht aber wieder ganz gesondert davon an letzter Stelle die Zubereitung zur Confirmation und dem Abendmahl. Den Katechismusstoff, dem er eine für die Katechetik zu eingehende Auslegung einfügt, behandelt er nach einem Kapitel: „über das Aneignungsverfahren im Allgemeinen." — Wir vermißten schon oben bei dem trefflichen Material eine recht klare, systematische Eintheilung.

Kraußold's Haupteintheilung: 1. vom katechetischen Stoff, 2. von der katechetischen Form empfiehlt sich durch Einfachheit und rationelle Stellung der beiden Theile, die nur für uns einen zweiten und dritten Theil bilden. Unsre Ordnung stimmt am meisten mit der, die Nitzsch in seiner praktischen Theologie einhält.[1] Er handelt zuerst vom katechetischen Zweck, und geht darin das auch nicht auf, was wir unter der Rubrik des Katechumenats zu besprechen haben, so waltet doch derselbe Hauptgesichtspunkt, daß die Idee der Sache und das Ziel des Unterrichts besprochen sein muß, ehe vom Stoff und der Form die Rede sein kann. Von den letztern beiden handelt Nitzsch dann in derselben Folge wie Kraußold, nur daß er zwischen beide als besondren dritten Theil die Anordnung einfügt, die sich füglich mit der Behandlung des Stoffs wie der Aneignungsform nach den verschiednen Seiten der Betrachtung vereint behandeln lassen wird.

Wenn der alte Rambach[2] die drei Theile seines Lehrbuchs nach

1) II, 1, S. 159 fg. — 2) Der wohlunterrichtete Katechet. Jena 1722. Wir citiren später nach: 9. Aufl. 1755.

den Rubriken: der Katechet, der Katechumen und die Katechisation unterschied, so liegt in dieser Eintheilung neben leicht erkennbaren Mängeln so viel Richtiges und unsrer Disposition Verwandtes, daß wir derselben noch besonders gedenken müssen. Es wird freilich zu allerlei Wiederholungen führen, den Katechumen und den Katecheten wie jeder sein soll gesondert zu besprechen; aber zusammen genommen müssen beide Theile in concreter Fassung leisten, was unser erster Theil „vom Katechumenat“ leisten soll. Und wenn weiter ein besondrer Theil vom Unterrichtsstoff fehlt, so hat dieser erste Versuch methodischer Behandlung unsrer Disciplin damit zugleich wenigstens eine Klippe vermieden, der manche Behandlung der Katechetik in unsrem systematischer geschulten Zeitalter unterliegt.

2.

Sachlich wird die im § gegebene Eintheilung nach dem Vorstehenden einer weitren Rechtfertigung nicht bedürfen; aber wol möchte die Benennung der Theile vielfach in Anspruch genommen werden. Die Kürze der Bezeichnung wird allein einen genügenden Rechtfertigungsgrund nicht bilden können. Es handelt sich um die sachliche Angemessenheit des Namens für den Inhalt.

Da könnte man sich für den zweiten Theil zunächst auf den Sprachgebrauch von catechismus (κατήχησις) berufen, der einst weiter reichte als unser jetziger deutscher Brauch. Und jedenfalls werden wir dies soweit wirklich für uns in Anspruch nehmen, als die Beschränkung des Begriffs Katechismus auf irgend eine historische Form eines einzelnen Katechumenenlehrbuchs für die Katechetik als solche unberechtigt ist. Der letztre Begriff ist es vielmehr, den wir hier in Ansruch nehmen. Der Unterrichtsstoff wie ihn ein Lehrbuch für Katechumenen zusammengefaßt geben könnte, dieser Stoff kommt im zweiten Theil zur Behandlung. Eine Fassung, deren Verständniß wir schon oben (S. 8) vorzubereiten suchten.

Schwieriger ist die Frage beim dritten Theil. Und wir werden uns die streng begriffliche Erörterung derselben auf den § der jenen einleitet vorbehalten müssen. Aber so viel kann hier vorausgeschickt werden, daß es nur ein falsches Nachgeben gegen die Tyrannei eines Mißverstandes wäre, der im vorigen Jahrhundert erst vollständig Platz gegriffen, wollte man z. B. den geschichtlichen Vortrag vor Katechumenen nicht so gut wie den erotematischen Unterricht Katechese im weitren Sinn nennen. Der Sprachgebrauch wie die ursprünglich kirchliche Idee der Sache fordert entschieden das Letztere. Wir werden die gesammte Aneignungsform im dritten Theile unter drei Hauptgesichtspunkten behandeln, als 1. die offenba-

rungsmäßig-positive, 2. die dialectisch-didactische und 3. die teleologisch-paränetische Lehrart. So gewiß aber jede eigentliche Kunstkatechese auch, wenn sie anders den biblischen und kirchlichen Charakter gleichmäßig bewahren will, neben der dialectischen Entwicklung des paränetischen Charakters so wenig als des positiv tradirenden ganz entrathen kann, so gewiß werden alle drei, für sich mehr oder minder selbstständige, Aneignungsformen unter dem Einheitsbegriff der Katechese besprochen werden dürfen.

Wenn dagegen im dritten Theil zugleich der geschichtliche Nachweis gegeben wird, wie sich nach und nach überhaupt ein Bewußtsein für Methode im Unterricht erst herausgebildet hat, und welche Hauptgrundsätze sich an der Hand dieses allgemein pädagogischen Strebens für den kirchlichen Unterricht speciell festgestellt haben, so müssen ja allerdings dabei §§ eingefügt werden, die in unmittelbarem Verhältniß zur kirchlichen Katechese nicht stehen. Wir könnten diese dann auch im Interesse vollständiger Reinerhaltung der Disposition dem dritten Theil als Einleitung vorausgehen lassen. Aber es überwiegt eine andre Rücksicht. Den Bestrebungen der allgemeinen Pädagogik, die wir für die Kirche, zu der sie eine meist negative Stellung einnehmen, nur auszubeuten haben, gehen nach allen Richtungen positiv kirchliche voraus und zur Seite. Die Letztren nun dienen unmittelbar dazu die Formen katechetischer Methode in ihrer innerlich nothwendigen Folge und Entwicklung nach und nach hervortreten zu lassen. Daß historische und principielle Entfaltung sich hier wesentlich decken, ist von so hoher Bedeutung, daß eine Sonderung des erstern Moments in eine geschichtliche Einleitung nur abschwächend wirken könnte. Dadurch aber gewinnen auch jene andren, dem katechetischen Zweck an sich fremden, Strebungen nach Methode ein vermitteltes Recht auf ihre Stelle. Sie dienen zur Vergleichung, Abklärung, resp. auch zur Voraussetzung für kirchlich katechetische Methodenform. So werden sie vereint mit der kirchlichen Methodenentwicklung einen integrirenden historischen Untertheil im dritten Theil bilden, der für unsre Anweisung zur praktischen Handhabung der katechetischen Methode die Basis bildet.

Aehnlich wird im ersten Theil — dem Katechumenat — die geschichtliche Herstellung mit der principiellen sich durchdringen, sowol um das was factisch der Kirche als Katechumenat noch erübrigt aus seiner Entstehung zum vollen Verständniß zu bringen, als auch die der kirchlichen Aufgabe wie biblisch kirchlichen Unterlage entsprechende Idee des Katechumenats herzustellen. In diesen Theil wird daher auch die erziehende Methode wesentlich gehören; denn sie entspricht dem Anstaltscharakter

und der Zielbestimmung. — Wenn dagegen der dritte Theil auch einen Untertheil bietet, der von der teleologisch-paränetischen Aneignungsform, also vom Einfluß des Zieles handelt, so ist das nur von der Seite des Unterrichts selbst zu verstehen, in welchem es sich wiederspiegelt, daß die Gesammtaufgabe des Katecheten nicht blos auf Erreichung eines Erkenntnißzieles gerichtet ist. Die teleologisch-paränetische Seite des Unterrichts wird sich daher nur darin kennzeichnen, daß derselbe auf den Willen und die sittliche Personentscheidung abzielt. Auch die pädagogischen Kunstformen, die im dritten Theil zur Sprache kommen, werden daher nur das Interesse haben, die pädagogischste Unterrichtsmethode zum Bewußtsein zu bringen. Soweit Parallelen aus der allgemeinen Pädagogik für die religiösen Erziehungszwecke und Mittel herbeizuziehen sind, müssen diese ihre Stelle im ersten Theil finden, neben der Geschichte der kirchlichen Erziehungsziele und Mittel im engren Sinn.

Zu diesem Theil ist nun unmittelbar überzugehen.

Erster Theil.

Der christlich-kirchliche Katechumenat.

Der christlich-kirchliche Katechumenat.

§. VII.

Allgemeiner Begriff des christlich-kirchlichen Katechumenats.

Das Wesen des christlich-kirchlichen Katechumenats erbaut sich auf drei allgemeinen Voraussetzungen vom Wesen und der Aufgabe der Kirche — auf ihrem Charakter als einer Reichsgenossenschaft in auch äußerlich ausgeprägter Gemeinschaftsform, auf ihrem göttlichen Beruf die Vermittlerin der Gnadenmittel und Heilsgaben Christi selbst zu sein, und endlich auf der damit zusammenhängenden Aufgabe die entsprechende Verwaltung der Letzteren durch eine geistige und geistliche Pädagogik zu sichern.

Demnach wird der christlich-kirchliche **Katechumenat** selbst zu definiren sein als **diejenige Veranstaltung der Kirche, durch welche solche, die nach der Aufnahme in ihre volle gliedliche Gemeinschaft begehren, auf dem Wege eines lehr- und erziehungsmäßigen Bereitens in ein directes Verhältniß zu den der Kirche anvertrauten Heilsmitteln gesetzt werden, zu dem Zwecke, daß die Aufnahme zur vollen gliedlichen Gemeinschaft der Kirche zugleich Einpflanzung in den vollen Heilsstand eines Christen sei.**

1.

Von dem Katechumenat weiß die Theologie fast nur noch als von einer geschichtlichen Erinnerung aus einer einzelnen Periode der Kirche zu reden. Selbst die Bezeichnung der Confirmanden als **Katechumenen**, in welcher die alte Veranstaltung der Kirche sich als eine unveräußerliche zum

Theil noch im Bewußtsein der Gegenwart erhalten hat, dürfte weniger in den Gemeinden als in der Sphäre des Amts und der Theologie heimisch sein. In den lutherischen Kirchenordnungen, wie schon vereinzelt im Mittelalter, heißt es von solchen die zur ersten Beichte bereitet werden, oft ausdrücklich: „die man vor Zeiten Katechumenen nannte."

Für den ganzen systematischen Aufbau der Katechetik ist es Lebensfrage, ob es einen allgemeinen Begriff und eine für die Kirche unveräußerliche Gestalt des Katechumenats gibt, oder ob der Name wirklich nur an einer einzelnen historischen Erscheinung haftet und es Willkür ist, ihn zu generalisiren. Der kirchliche Instinct, der sich in seiner Fortführung, wenn schon in beschränkter Form, kundgibt, spricht für uns. Der oben erörterte Sprachgebrauch läßt eine Anwendung des Begriffs Katechumen auf solche die unterrichtlich für das Altarsacrament bereitet werden, ebenfalls so vollberechtigt erscheinen, daß man anstehen muß es eine Uebertragung zu nennen. Vielmehr erscheint dadurch der ursprüngliche Begriff wieder gereinigt von dem Mißbrauch des Mittelalters, auch neugeborne Kinder als Täuflinge Katechumenen zu nennen, obgleich bei ihnen von unterrichtlicher Bereitung keine Rede sein kann. Und daß nun das Abendmahl und nicht mehr die Taufe das Ziel ist, bildet, wie § 5 schon vorbereitend angedeutet ist, so wenig einen Wesensunterschied, daß man das der alten Kirche dabei vorschwebende Ziel mit dem der Gegenwart durch einen völlig identischen Ausdruck bezeichnen kann. Vorbereitung auf den Genuß der vollen Kirchengemeinschaft ists, dem hier wie dort der Katechumen unterstellt erscheint.

So werden wir berechtigt sein, vielmehr alles Uebrige neben dieser Haupttendenz als zufällig am altkirchlichen Katechumenat zu bezeichnen. Die Dauer desselben, die Formen und die Mittel der Bereitung für das Ziel tragen Zeitcharakter und haben sich zu andrer Zeit anders gestaltet. Darum ist auch von diesen zufälligen Bestimmungen nichts in die Definition aufzunehmen. Wiefern selbst das als wesentlich irrelevant erscheinen muß ob die Taufe material Ziel oder Basis ist, wurde auch bereits besprochen (S. 68 fg.) und ist später noch klarer aufzuzeigen. Aber jedenfalls muß anerkannt werden, daß die Definition allgemein genug gehalten ist, um sowol auf den Proselyten- als auf den Katechumenat Anwendung zu erleiden, bei dem Kindertaufe die Voraussetzung bildet. Denn nur von der Aufnahme zur vollen gliedlichen Gemeinschaft der Kirche resp. dem vollen Heilsstand eines Christen reden wir und das lehr- und erziehungsmäßige Bereiten wird nur dahin näher bestimmt, daß es die Unterstellten: in ein directes Verhältniß zu den der Kirche

anvertrauten Heilsmitteln setze. Die erstren Bestimmungen hat nicht nur die Vorsicht eingegeben; sondern unter allen Umständen wird eine andere Zielbezeichnung unzulässig sein. So weit vorbereitender Unterricht reicht ist er katechetisch zu nennen. Wenn auf dem Missionsgebiet der Unterricht, der nach dem Begehr nach der Kirchengemeinschaft eintritt, schon vor der Taufe katechetisch zu nennen ist, wie § 5 gezeigt, so würde, wenn dann zwischen Taufe und Abendmahl ein weiterer, für dieses speciell bereitender Unterricht einträte, auch dieser wieder denselben Namen zu führen haben. Erst die Aufnahme zur cultischen Gemeinde ist Abschluß der katechetischen Bereitung, also Zielpunkt des Katechumenats.

Bei der Fassung der anderen Bestimmung wirken verschiedene Factoren zusammen. Daß nur von einer Verhältnißstellung zu den der Kirche anvertrauten Heilsmitteln geredet wird, liegt darin begründet, daß offengehalten werden muß, ob es z. B. Taufempfang selbst ist, wofür der Katechumenat erst bereitet, oder die richtige subjective Verhältniß- und Bekenntnißstellung zu der früher schon thatsächlich empfangenen Taufe. Als directe Verhältnißsetzung ist es aber bezeichnet, namentlich um des Wortes willen; denn auch dies gehört ja zu den der Kirche anvertrauten Heilsmitteln. Das Wort ist in so weiten Kreisen und vielen Formen zugänglich für die Welt, daß ungetaufte Juden oder Heiden und namentlich unconfirmirte Christenkinder vielfältig davon berührt werden können, ohne daß darin eine bewußte, auf bestimmte Ziele gerichtete und den Betreffenden persönlich geltende Pflege der Kirche zum Ausdruck käme. Beim Katechumenat handelt es sich selbst in Bezug auf das Hören und Lernen des Wortes um eine von der Kirche bemessene, auf Erreichung bestimmter Ziele angelegte directe Application des Wortes, und ebenso um eine gewollte und bewußte Verhältnißsetzung zu den Sacramenten. Alles dies läßt sich besonders an der Katechumenatspraxis der alten Kirche leicht klar belegen. Dort wurde ja namentlich das Verhältniß zum Wort für die zum Katechumenat Angenommenen ausdrücklich erst direct geordnet und als ein, so zu sagen, officielles betrachtet.

So viel zunächst für das Wortverständniß der Definition und das Recht einer allgemeineren Begriffsbestimmung.

2.

Die viel entscheidendere Untersuchung ist die, ob es im Wesen der Kirche liegt, einen Katechumenat zu haben, und wie derselbe diesem Wesen entsprechend geartet zu sein hat. Dann steht fest, daß er nie blos als Zeiterscheinung betrachtet werden darf und es in bestimmten Mängeln

der kirchlichen Zeitbedingungen liegen muß, wenn zu Zeiten er einen unentwickelten und falsch gerichteten Charakter trägt.

Die Nothwendigkeit und Berechtigung einer katechetischen Thätigkeit der Kirche im Allgemeinen ist in der Einleitung nachgewiesen worden (§ 3 u. 4.). Um die besondre Katechumenatsveranstaltung handelt es sich jetzt. Da kommen nicht nur die beiden Wesensseiten der Kirche im Allgemeinen in Frage, aus denen früher Alles abgeleitet wurde; sondern besondere Beziehungen an ihnen sowol wie an der Kirche überhaupt.

Drei Wesensseiten sind im § namhaft gemacht, von deren Zusammenwirken der Katechumenat als Resultat erscheint. Die erste ist die sichtbare Gemeinschaftsform der Kirche. Die Kirche hat äußerlich erkennbare Grenzen. Darauf beruht die Möglichkeit, daß überhaupt wie von einem Ausschluß aus der Gemeinschaft der Kirche, so von einer Aufnahme zu derselben geredet werden kann. Wo wir oben von der actualen Wirklichkeit der Kirche zu reden hatten, war es die Gemeinde der Gläubigen, als welche sie fast ausschließlich in Rücksicht kam. Hier betrachten wir sie nach der Gestalt, die sie auf Grund ihrer central zusammenfassenden und regimental darstellenden Thätigkeit gewinnt. Die Kirche kommt hier nach dem geschichtlichen Verlauf als Bekenntnißkirche in Rücksicht. Als solche bildet sie eine Genossenschaft mit bestimmten Kennzeichen, und die Aufnahme zu ihr fordert demnach nicht nur Einreihung in eine einzelne durch bestimmte Localgrenzen ab- und zusammengeschlossne Gemeinde, sondern zugleich und namentlich die Annahme resp. Ablegung des Bekenntnisses und Uebernahme der Ordnungspflichten, die ihre Glieder unter einander verbinden, Seitens des Einzelnen, der die Aufnahme in ihre Genossenschaft nachsucht. Wir können dies nach dem Wesen der Sache kurz als die Aufnahme zur Bekenntnißgemeinde bezeichnen. Aber die Hauptsache, worauf es hier ankommt, ist, daß solche Aufnahme ein wirklich äußerlich sich vollziehender Act ist; das ist das erste Merkmal, was bei dem Gesammtbegriff vorausgesetzt wird. In der Definition spiegelt es sich darin wieder, daß von einem Begehren nach der Aufnahme zur gliedlichen, resp. vollen gliedlichen Gemeinschaft der Kirche und von dem Vollzug derselben geredet werden kann.

Damit nun aber diese Aufnahme andrerseits nicht in der Aeußerlichkeit des Empfangs von kirchlichen Gesellschaftsrechten aufgeht, muß die andre Seite zugleich mit ins Auge gefaßt werden, wonach die Kirche die Vermittlerin der Heilsmittel des Christenthums selbst ist.[1]

1) Wie wenig der Rationalismus über den Gesellschaftsbegriff an der Kirche hinauskommt, davon geben Planck's Schriften das glänzendste Zeugniß. Der

Die Kirchenaufnahme soll Christenthumsantheil, Eintritt in den Heilsstand des Christen zugleich vermitteln. Darin liegt die Nothwendigkeit, daß es überhaupt Sacramente, der Kirche anvertraute Gnadenmittel gibt. Die Geisteswirkung, die am Anfang eine Gemeinde der Gläubigen schuf, muß sich fort und fort an dem Einzelnen erneuern. Und weiter, wir haben die Kirchenstiftung selbst nicht darin nur zu erkennen, daß einzelne vom Geist Ergriffene dann zu einer Gemeinde zusammentreten, sondern sie ist eine in der Geistesausgießung gegebene schöpferische Gottesthat, durch die eine neue Ordnung in der Welt eingetreten. Dann werden wir sagen können, die einmalige Gottesthat muß sich individualisiren, um fort und fort die Kirchenschöpfung in der Welt zu erhalten. Dies ist das Wesen der Sacramente. In ihnen, namentlich in der Taufe vollzieht sich die Kirchenstiftung als Hineinstiftung der Kirche in das Individuum oder die Kirchengründung, als Einbauung des Individuums in den allgemeinen Grund der Kirche nach Seiten seiner objectiven Existenz. Die Kirchengemeinschaften, in denen die objectiven Gnadenmittel nicht geachtet werden, sind entweder an die Auswahl der Einzelnen nach verborgenem Rathschlusse Gottes gewiesen, denn auch die äußren Zeichen des Geistesbesitzes können trügen; oder sie werden in der Weise des Pietismus und Methodismus durch menschliche Arbeit an den Seelen die Aufnahme in die äußre Gemeinschaft zugleich zum Antritt des Geisteslebens und Heilsbesitzes zu erheben suchen.

Das lutherische Kirchenbewußtsein bezeichnet daher in der That die wahre Mitte zwischen der Römischen Veräußerlichung, wo Beides, Kirchengemeinschaft und Heilsgemeinschaft gradezu identificirt ist, und jener dem reformirten Bewußtsein entstammten Anschauungen, bei denen beide entweder absolut geschieden erscheinen oder menschliche Seelenarbeit als bröcklicher Kitt sie zusammenhalten soll. Wir unterscheiden der Idee nach Kirchenaufnahme und Heilsantritt. Jene ist allein von dem abhängig, was menschlicher Beurtheilung als Zeichen der Reife oder der ersten Empfänglichkeit unterliegt: Bekenntniß des Glaubens resp. des Begehrens. Dieser aber wird durch die Kirche als Gottesgabe gegeben, objectiv für alle gleich bestimmt und gleich wirksam. Und während die alte Kirche dabei auf diese Gabe wol zwei Jahre lang warten ließ, in dem unberechtigten Selbstbe-

---

ganzen Aufgabe der praktischen Theologie für das Verständniß dessen, was das Wesen der Kirche selbst als Thätigkeiten fordert, findet er mit Folgendem genug gethan: „Höchstens möchte man sagen, daß er (der Student der Theologie) über einige willkürlich angeordnete Stücke — — conventionelle Pflichten, welche die besondre Gesellschaftsverfassung der Kirche ihm auferlegen wird, einige Anweisungen bedarf.“ A. a. O. S. 602.

wußtsein, daß der Boden der Kirchengemeinschaft für sich stark genug sei, die ihm als Katechumenen schon eingefügten Glieder zu tragen: eilt unsre Kirche der Seele mit der Heilsgabe den wahren in Gottes Kraft sie tragenden Lebensgrund zu vermitteln, in der evangelischen Erkenntniß, daß es Gottes Sinn und seiner würdig sei, dem menschlichen Glauben und Vermögen wie nur immer möglich helfend, erweckend zuvorzukommen. Nur der Idee nach trennt daher unsre Kirche. Factisch kennt sie kein Recht der Kirchengemeinschaft ohne zugleich gegebene Gottesgemeinschaft im Sacrament. Viel eher mag der subjectiv bewußte Antritt der Kirchengemeinschaft in längrer Frist nachfolgen, als daß es ohne Mittheilung der objectiven Gottesgabe für sie ein Recht gebe jemand ein Kirchenglied zu nennen.

Darin liegt das Recht grade bei lutherischer Auffassung des Kirchen- und Sacramentsbegriffes die Einheit jener beiden Seiten so vorauszusetzen wie die Definition des Katechumenats im § dies thut. Zunächst gründen wir das Recht darauf, von einem christlich-kirchlichen Katechumenat zu reden, und soll das Doppelattribut Beides hervorheben, die Grundlage — die wir als eine wirkliche Stiftung Christi kennen lernen werden — und die Form des Katechumenats. Nicht nur auf die Allgemeinheit des Ausdruckes kommt es uns daher an, damit wir so jede sonderkirchliche Katechumenatsinstitution als darin aufgenommen, resp. wenn unrichtig damit ausgeschlossen bezeichnen; sondern auf die Normalität des christlichen Charakters nach dem sich der kirchliche zu bestimmen und jeder sonderkirchliche beurtheilen zu lassen hat.

In der Definition selbst aber mußten daher zwei Bestimmungen besonders hervortreten. Erstens die, daß jedes Begehren nach gliedlicher Gemeinschaft der Kirche diese selbst zu dem andern unmittelbar verpflichtet: zu den ihr anvertrauten Heilsmitteln die Begehrenden ins Verhältniß zu setzen. Zweitens mußte aber auch die darin belegene Absicht ihren entsprechenden Ausdruck finden, daß die Kirche ihrerseits nicht so sehr Vermehrung ihrer kirchlichen Genossenschaft im Auge hat, als Einpflanzung der Seelen in den Heilsstand, und nur wenn diese erreicht und voll erreicht ist, zugleich das Andre seinem innern Wesen nach geleistet erkennt: volle Kirchengliedschaft.

An diesem Punkt aber tritt die Betrachtung der dritten Seite ein. Jene beiden Seiten vertreten, nur etwas anders gefaßt als früher, die menschliche und göttliche Seite an der Kirche nach ihrem Wesensunterschied, wie sie mehr nur in abstracto auseinander zu halten sind. Die dritte Seite gibt, man kann zwar nicht sagen, die Einheit beider selbst schon, aber das aus der von Gott gewollten Einheit resultirende concrete Ver-

halten, die concrete Lebenserscheinung, auf der sich der kirchliche Katechumenat am unmittelbarsten erbaut. Jenes sind für ihn nur Voraussetzungen. Das ist das Wesen der Kirche als Heilsanstalt.

Indem nämlich der glaubenden und bekennenden Gemeinde zu ihrer Fortpflanzung Wort und Sacrament anvertraut sind, ergeben sich für sie Rechte und Pflichten der Verwaltung, ist sie überhaupt genöthigt eine der Eigenthümlichkeit der Heilsmittel und ihrer Spendung entsprechende Veranstaltung eintreten zu lassen. Von dem Maß ihres Verständnisses der Geheimnisse Gottes wird das Maß der Richtigkeit und Idealität dieser Veranstaltung abhängen; von ihrer menschlichen Treue das Maß und die Idealität der der Veranstaltung entsprechenden Leistung. Die oberste Pflicht wird die der Mittheilung der Gaben Gottes, der unverkümmerten Mittheilung bleiben; sonst trifft die Kirche das Urtheil, das über jenen kam, der das anvertraute Talent vergrub. Verwaltung als Spendung ist die nächste Forderung. Und auch diese Spendung für sich wird bestimmte Veranstaltung nöthig machen. Wir meinen nicht nur die liturgische Vermittlung, worin sich die Kirche bei der Sacramentsreichung selbst darstellend bethätigt; sondern das Wort namentlich, da es eben sowol Mittel des Einzelunterrichts als Grundlage der allgemeinen Predigt ist, wird zumal in erstrer Hinsicht Veranstaltungen für seine unmittelbare Spendung bedürfen. Und diese berühren sich ja zunächst mit der Katechumenatsaufgabe.

Aber die Spendung hat ferner in der verordneten Weise zu geschehen und daher ist sie nicht nur mechanische rein organmäßige Darreichung, sondern bewußte und innerhalb der Ordnung freie Verwaltung.

Weil die Spendung der einzelnen Gnadenmittel ihre bestimmten Bedingungen, Voraussetzungen und Grenzen hat, so liegt der Kirche als einer treuen Verwalterin derselben allzeit die Prüfung ob, wie weit und ob jene vorhanden sind, diese, die Grenzen, nicht hindernd eintreten. Auch diese Aufgabe der Prüfung kann wieder für sich Ursache bestimmter kirchlicher Veranstaltung werden, wie das Beichtinstitut vor dem Abendmahl zeigt. Ohne solche Prüfung tritt der Mißbrauch entweder allgemeiner Verschleuderung und Entwerthung der Gottesgaben oder jener Selbstherrlichkeit der Kirche in ihrer Ertheilung ein, bei der sie die Gottesgaben als reine Kirchenmittel, namentlich auf Missionsgebiet die Taufe als mechanisches Recrutirungsinstitut für das äußere Wachsthum, auf Kirchengebiet die Abendmahlszucht als bloses Zwangsmittel für äußere Ehrbarkeit der kirchlichen Genossenschaft benutzt.

Die Prüfung für sich aber repräsentirt nur die gesetzliche Seite, die

richterliche Thätigkeit, nicht die väterliche. Sie selbst wird daher schon, wo sie bestimmte Veranstaltungen veranlaßt, so geartet sein müssen, daß sie nicht nur das Unentsprechende abhält, sondern zugleich ihrerseits anreizt zu dem Streben ein Entsprechendes zu werden. Vielmehr aber wird sich daraus noch die Pflicht ableiten der letzten Prüfung vorarbeitend die ihr Anvertrauten selbst nach und nach für die Reifestufe, die jede der ihr übergebenen Heilsgaben voraussetzt, vorzubereiten und an ihrem Theil in den rechten Stand der Empfänglichkeit zu setzen.

Worauf wir oben eigentlich alle praktisch theologischen Disciplinen gründeten, auf Kirchenthätigkeit, die von dem Subject der Kirche in seiner lebendigen Einheit ausgeht, das können wir hier als in einem concreten Fall wirken sehen. Die Kirche als menschliche Gemeinschaft und als Verwalterin der Gnadenmittel in Eins handelt nun gottmenschlich. Im Auftrag und nach der Ordnung Gottes handelt sie allererst menschlich, nach menschlicher Treue die Katechumenen im Allgemeinen prüfend und erkennend, für die betreffende Stufe bereitend, um schließlich nochmals die Bereitung zu prüfen und dann wenn sie der göttlichen Sacramentsgabe selbst theilhaftig werden können, wieder rein organmäßig thätig einzutreten. Beides zusammen entspricht erst der Idee katechetischer Thätigkeit in ihrer Totalität und Eigenthümlichkeit, in der Einheit ihres innerlich und äußerlich wahren Vollzugs. Wie aber jenes erste menschliche Handeln seine höhere Berechtigung schon an der göttlichen Bestimmung und dem voraus einwirkenden Ziel der göttlichen Gabe hat, so hat es auch schon seine göttlichen Mittel. Das Wort ist wie wir früher sahen dazu als das allgemeinste Gnadenmittel gegeben, daß — wie es die besonderen sacramental wirkend macht — so sie auch pädagogisch wirksam vorbereite. Darin liegt es, daß wir das kirchliche Handeln, wenn es anders sich gottgeordnet vollzieht, als ein gottmenschliches auf allen Stufen bezeichnen können.

Aber an dieser Stelle nun kommt vor Allem die menschliche Treue und Umsicht als cooperirender Factor für das göttliche Wirken in Frage; — die menschliche Freiheit in der höheren Gebundenheit. Und so können wir nun die menschlich kirchlichen Veranstaltungen, die sich aus der göttlichen Heilsanstalt der Sacramente ableiten, selbst als mittelbar göttlich gewollte, aus dem Princip der Kirche erfließende und ihr wesentlich nennen. Von dieser Frage aber gingen wir aus. Weil Menschen anvertraut, fordern die göttlichen Heilsmittel eine menschengemäße Pädagogik für die rechte stiftungsmäßige und segensreiche Spendung der Gottesgabe.

Es ist nun Ausdruck des Bewußtseins ihrer göttlichen Aufgabe, wenn die Kirche es sich sagt, es hänge wirklich von ihrer Umsicht und Treue zugleich ab, ob die Aufnahme in ihre Genossenschaft für den Einzelnen zugleich Einpflanzung in den christlichen Heilsstand sein wird, was Gottes Zweck zuerst ist. Wie wer Gott sucht in der Welt an die Kirche sich wenden soll, um Gottes Wort und Offenbarung zu empfangen, so soll die Kirche diesen Suchenden gegenüber sich treu und eifrig finden lassen, ihnen mit Gottes Gaben zu dienen, weise und umsichtig, daß sie wisse, wie sie ihnen damit am besten diene.

3.

Des Katechumenats in diesem Sinn hat die Kirche in keiner Periode und in keiner sonderkirchlichen Abgrenzung völlig entrathen können. Rothe erkennt den Katechumenat mit Recht als eines der alleräItesten Institute der Kirche: Von Anfang an bildete er im Unterschied von dem Zweck der Mission ein Noviziat innerhalb des Christenthums selbst.[1] Wir werden sehen, wie in der ersten Zeit allerdings die Idee der Missionsaufgabe überwog. Das lag in der Weltstellung der Kirche selbst. Aber nicht minder tief lag es in derselben Ursache begründet, daß neben jener Aufgabe die andere von vorn herein eine Stelle finden mußte, die in einer fremden Sphäre aufgewachsenen Katechumenen durch eine geistliche Erziehung in die ganz neue einzugewöhnen, auch wenn und grade erst von da an wenn sie durch ihr erklärtes Begehren nach der Gemeinschaft der Kirche der Pflege dieser als Gemeinschaftsgenossen im weitesten Sinn unterstellt waren. Rothe hat gegen Credner u. A. völlig recht, wenn er behauptet, daß vor der unterrichtlichen Thätigkeit die erziehende entschieden überwogen habe.[2] Wie dies in den Anfängen des Instituts schon nachweisbar ist, so entscheidet vor Allem die ausgebildete Gestalt des Katechumenats dafür, die doch in einer Zeit erst Platz greift, wo das Bewußtsein der orthodoxen Kirche und das Interesse der Lehrtradition nur ein gesteigertes zu nennen ist. Die Häresis gab von Anfang an den hauptsächlichen Anstoß zur Sorgfalt in der Katechumenenbereitung. Ihr Auftreten wird daher auch in sich selbst das älteste Zeugniß für den Eintritt

1) Vgl. Herzog Realencykl. I, 475 u. Rothe de disciplinae arcani — origine (Heidelb. 1841) p. 5. — 2) Die Belege für die Richtung der Anfangszeit auf Erziehung namentlich bei Justin, Tertullian und Origenes s. im Folgenden. Rothe zieht allerdings manches herbei, namentlich aus Clemens Al., wo die Beziehung auf das Katechumenat nicht sicher vorliegt. Namentlich wird aber der Ansicht Rothe's zu widersprechen sein, als sei das unterrichtliche Element erst in den spätren Jahrhunderten hervorgetreten. Vgl. unten und Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter. 1854. S. 39 ff.

einer katechetischen Bereitung im specifischen Sinn abgeben auch zu der Zeit, wo positive Zeugnisse dafür mehr fehlen. Bei den ältesten Häretikern selbst finden wir nach positiven Zeugnissen die Anfänge eines Katechumenats.[1] Darin wird Credner recht gesehen haben, daß schon die ersten Gegensätze heiden- und judenchristlicher Predigt und Gemeindebildung den ersten Anlaß zu bewußter Katechumenenpädagogik und Disciplin bilden mußten.[2] Nur konnte ihm der Charakter dieses Gegensatzes selbst schon lehren, daß es sich bei einer so veranlaßten Pädagogik eben nicht vorwiegend um Lehrsätze, sondern um eine Praxis der Freiheit oder der Gesetzesstellung zu bestimmten Lebensnormen handeln mußte. Tertullian rügt später namentlich an den Marcioniten ausdrücklich, — nicht nur was denen die bei ihnen Katechumenen waren gelehrt werde, sondern daß es an ordnender Disciplin selbst und bereitender Pädagogik für die Katechumenen bei ihnen fehle.[3] Der Marcionitismus aber war die Aftergestalt des Paulinismus, in welchem solche Freiheit selbst die Idee der Pädagogik bildete.

Im Vergleich mit den späteren Zeiten wird man von der Katechumenatspädagogik der alten Kirche sagen können, daß sie nicht nur die bewußteste war und deshalb die ausgebildetsten Institutionen dafür geschaffen hat, sondern daß die doppelte Aufgabe erziehungsmäßigen und lehrmäßigen Bereitens innerhalb derselben, trotz des Ueberwiegens des ersteren, immerhin noch am gleichmäßigsten in ihr vorhanden war. Im Mittelalter lag ja die Jugenderziehung, in welche Aufgabe die Katechumenatspädagogik sich umgesetzt hatte, im Allgemeinen vollständig darnieder. Beide Seiten, die unterrichtliche wie die erziehungsmäßige, erscheinen gleichmäßig vernachläßigt. Und wenn wir auch als Vorschriften für die Katechumenatsaufgabe solche hervortreten sehen werden, die auf die unterrichtliche Seite lauten, so läßt doch schon der gesammte Kirchencharakter jener Zeit erwarten, daß, so weit überhaupt etwas geschehen, das kirchliche Handeln vor dem Lehren in den Vordergrund trat, und wir werden erkennen — mit der Tendenz und auch nicht ohne die Wirkung einer Volkspädagogik durch die Kirche.

Die Reformation bezeichnet den Umschwung, wo die unterrichtliche Aufgabe in das unbedingte Principat eingesetzt wurde. Eine Wirkung der sich auch die Kirchen, die sich in Oppositionsstand oder in rein passives Verhalten zu der Reformation stellten, nicht verschließen

1) Vgl. die Belege b. Rothe: A. a. O. S. 5. — 2) Vgl. seine Recension der Rothe'schen Dissertation in der Neuen Jenaer A. L. Z. 1846. Nr. 2. 164 S. 653 ff. — 3) De praescript. haer. c. 41. S. u.

konnten, die Römische von vorn herein, die Griechische allmälich. In den Kirchengemeinschaften aber, die selbst als Wirkung der Reformation entstanden, hat sich auch jene Wirkung in voller Reinheit und Consequenz durchgesetzt, so daß eben darum das Bewußtsein von einer kirchlichen Katechumenatsanstalt uns Protestanten vorwiegend abhanden gekommen ist, weil wir nur noch von Katechumenenunterricht wissen; obgleich man sagen muß, daß für Katechumenen bei uns noch geschieht, was die griechische Kirche von vorn herein aufgegeben und die Römische nie erreicht hat.

Die Verhältnißstellung dieser beiden Thätigkeitsseiten in der Katechumenenbereitung hat aber wie sich denken läßt einen tieferen Hintergrund. Die Betonung der göttlichen Heilsmittel für sich oder die der kirchlich-menschlichen Heilsvermittlung ist das dabei bestimmende Princip. Je reiner unsre Kirche Wort und Sacrament für sich ehrt als die Mittel, durch die ausschließlich eine Versetzung in den Heilsstand des Christen actuell gewirkt wird, desto keuscher enthält sie sich aller weiteren menschlichen Zuthat der Bereitung zu dem was ihr für jenes Ziel allein erforderlich erscheint: zum Unterricht im Wort und der Erzielung des Glaubens, der für heilwirkenden Empfang des Sacraments die einzige Voraussetzung ist. Dagegen wird überall da, wo das kirchliche Handeln zu Erziehungszwecken vorwiegt vor dem Unterricht im Wort jedenfalls die Gefahr vorliegen, daß der Heilsstand vor und in Gott mit dem kirchlichen Gemeinschaftsstand in einer Weise vermischt wird, durch die dem ersteren Trübung nach Seiten seiner sachlichen Reinheit wie Verdunkelung nach Seiten des persönlichen Bewußtseins desselben droht.

Wäre es demgemäß nur durch Einseitigkeit möglich sich gegen die Gefahr der Verkümmerung des Heilsstandes wenn auch nur im Bewußtsein zu schützen, so könnte niemand zweifeln, daß unsre Kirche das beste Theil erwählt hat. Die äußere Reichsgenossenschaft und ihre vollendete Herstellung bleibt allzeit das secundäre Ziel, und die Treue der Kirchenarbeit um den Heilsstand ihrer Glieder ihre höchste Ehre.

Aber die Frage wird sein, ob es nicht ein erziehungsmäßiges Verfahren gibt, das ebenfalls nur der göttlichen Heilswirkung der Sacramente dient und die unterrichtliche Bereitung durchs Wort nach dieser Seite heilsam unterstützend begleiten kann. Denn man könnte bei einseitiger Bereitung durch Unterricht im Wort vielleicht auch Gefahren, wenn schon minder unmittelbar für das Seelenheil der Anvertrauten, drohen sehen. Bei aller Sorgfalt der unterrichtlichen Bereitung selbst kann die Erzielung des Heilsglaubens gegen die Begründung im kirchlich theolo-

gischen Lehrausdruck zurücktreten. Und wo auch jenes Ziel in Treue allein gewahrt bleibt, kann die Verwechslung dieser doch immer menschlich vermittelten Bereitungsarbeit mit der Herstellung einer Gemeinde der Gläubigen selbst drohen. Oder endlich es wird die ausschließliche Werthlegung auf die unsichtbare Genossenschaft der wahrhaft Gläubigen dazu führen, daß die äußere Genossenschaft der Kirche in ihrer Bedeutung verkannt, ihr höchstes Band selbst, das kirchliche Bekenntniß des Glaubens, entwerthet wird. Die Geschichte der protestantischen Kirchengemeinschaften gibt für jede dieser Gefahren naheliegende Belege.

Aber wir können vielmehr noch auf positivem Wege die Nothwendigkeit des erziehungsmäßigen Bereitens neben dem unterrichtlichen aus dem herleiten, was in der Einleitung über die verschiedenen kirchlichen Thätigkeiten gesagt wurde. Nimmt die Homiletik die Katechetik auf, so kann freilich über das Erstlingsrecht unterrichtlicher Bereitung kein Zweifel sein. Nur durch sie kann jene Reife des Mitbekennens erzielt werden, auf welcher der Wechselverkehr in der cultischen Gemeindezusammenfassung beruht. Aber ebenso schließt sich der Homiletik die Pastoralik an, die Seelenleitung als Seelensorge, Gemeinde- und Kirchenzucht. Sie ist ihrem Wesen nach eine fortgesetzte Erziehung, aber mit dem besondren Zweck zu erhalten auf dem erlangten Gemeindeniveau. Darum hat sie selbst jene Erziehung zur Voraussetzung, die das Gemeindeniveau in den Einzelnen erst herstellt, die Einzelnen zu demselben erhebt. Wo anders soll aber der Boden für diese vorbereitende Erziehung gefunden werden als im Katechumenat? Die Seelsorge ist Erhaltung mehr als Erziehung, und soweit dies, in nachhelfender oder corrigirender Form. Je mehr eine Kirchengemeinschaft es an vorbereitender Erziehung bei ihren Katechumenen fehlen läßt, desto mehr wird der corrigirenden Erziehung oder Kirchenzucht später Stoff gegeben sein. Und die Erinnerung an den Zustand der Staaten, die durch repressive und negative Wirkung der Polizei auszugleichen suchen müssen, was der Mangel positiv erziehender Grundlegung von Mißständen überwuchern läßt, genügt um solche Kirchenzustände zu charakterisiren. Gewöhnlich wird sich aber auf kirchlichem Boden die Zurückstellung der erziehenden Aufgabe im Katechumenat durch den gleichzeitigen Verfall oder völligen Verzicht auf das Institut der Kirchenzucht kennzeichnen. Es liegt dann im Allgemeinen an mangelnder Pflege des inneren Lebens der Kirchengenossenschaft in seiner zugleich äußerlichen Ausprägung. Ist in dem Recht und der von Gott gewollten Wirklichkeit der letzteren die Möglichkeit überhaupt gegeben, von einer Aufnahme in die Kirche zu reden, so entspricht dieser eben das Recht und die Pflicht eines eventuellen

Ausschlusses von der Kirchengemeinschaft. So reflectirt das Wesen katechetischer Thätigkeit nicht nur in dem Erkenntnißziel das die Homiletik, sondern ebenso in dem Erziehungsziel das specifischer noch, als man es schon in der Gliedschaft an der cultischen Gemeinde ausgeprägt erkennen könnte, die Seelsorge repräsentirt. Es wird daher nur diejenige Katechumenatsveranstaltung wahrhaft dem Princip entsprechen und mit allseitig heilsamer Wirkung begleitet sein, die das doppelte Ziel der äußerlichen Reichsgenossenschaft und des in den Sacramenten garantirten innren Heilsstandes und das doppelte Mittel unterrichtlicher und erziehungsmäßiger Bereitung gleichmäßig im Auge behält.

---

§. VIII.

Die erste historische Gestaltung des Katechumenats.

a. Von Justin dem Märtyrer bis in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Eine eigentliche Geschichte gewinnt der Katechumenat erst mit den bei Justin vorliegenden Nachrichten. Die Katechumenatspraxis zu Justin's Zeit hat ihren Hauptcharakter darin, daß die Bereitung der Katechumenen eine private und die Taufe derselben zugleich ihre erste Einführung in die gottesdienstliche Gemeinde ist. Auch nach Tertullian's Angaben, die nur größeren liturgischen Reichthum bei der Taufertheilung selbst und unmittelbar vorher verrathen, wird eine wesentliche Veränderung dieser Katechumenatspraxis zu seiner Zeit nicht angenommen werden können, wie denn auch die Zeitbedingungen für die Kirche dieselben blieben und nur mehr noch zum engsten Abschluß der Gemeinde drängten. So wird, was bei Origenes zuletzt noch ganz sicher zu belegen ist, ein privater Unterricht vor der Einführung in die Gemeinde als das gleichbleibende Kennzeichen dieser Zeit zu gelten haben und ein Klassenunterschied von Katechumenen, die in die Gemeinde eingeführt auch an dem liturgischen Theil des Gottesdienstes theilnehmen, eine Bereicherung der Pädagogik sein, die nachweisbar erst zu Origenes' Zeit vorhanden war.

1.

Die positive Einstiftung des Katechumenats mit der Einsetzung der Taufe durch den HErrn selbst werden wir als die Basis der principiellen Darlegung des Katechumenats benutzen und daher mit dieser enger zu verbinden haben. Ob die erste geschichtliche Ausbildung des Katechumenats dieser Basis vollständig entsprochen habe, ist an sich fraglich. Wenn aber ferner fremde Zeiteinflüsse wie das jüdische Proselytenverfahren oder die griechisch-heidnischen Mysterien darauf anzusehen sein werden, ob sie neben jener positiven Basis auf die historische Gestaltung des alten Katechumenats eingewirkt haben, so wird es im Interesse der Sache liegen, diese Gestaltung selbst erst darzulegen. Wir haben dabei den Gewinn, mit dem im vorigen § aufgestellten Begriff sofort das Lebensbild einer Katechumenatsveranstaltung aus der hiefür schöpferisch kräftigsten Periode der Kirche zusammenzuhalten.

Unsre Darstellung verfolgt nicht nur zum Theil andre Zwecke als die Höfling's, dessen classisches Werk über die Taufe[1] zugleich die vollständigste Darlegung der Neuzeit über die altkirchliche Katechumenatspraxis enthält, sondern es bleibt auch nach Allem was für die Darstellung dieser geschehen ist noch mancher streitige Punkt aufzuhellen.

Der erste, bei dem wir einer Spur kirchlich geordneter Katechumenenpflege begegnen, ist Justin der Märtyrer. Vor seiner Zeit scheint das Verfahren ein mehr individuell freies gewesen zu sein. Aber bis auf das Wenige, was sich etwa aus den Clementinen über die Sitte der nachapostolischen Zeit erschließen läßt (s. u.) entzieht sich überhaupt die frühere Katechumenenpflege der historischen Kenntnißnahme. Es fiel eben noch wie in der apostolischen Zeit selbst Missionsthätigkeit und katechetisches Lehren, Heilsbegehr und Taufe unmittelbarer zusammen. Die homiletischen Gemeindeversammlungen, für die Ungläubigen auch zugänglich, waren die Stätte der fortgehenden missionirenden Anregung. In welcher Form dann die Anregung, die hier oder in der reinen Missionsverkündigung empfangen worden, bei Verzögerung der Taufe katechetisch gepflegt und genährt wurde, ist vor Justin's Zeit nicht sicher zu belegen.[2]

---

1) Das Sacrament der Taufe nebst den andern damit zusammenhängenden Akten der Initiation. 2 Bände. Erlangen 1846. (Neuer Abdruck 1859.) Vgl. damit Bingham Origines s. antiquitates ecclesiaticae ed. Grischovius Tom. I, 31 ff. IV p. 1 ff. Langemack, Historia Catechetica I. Stralsund 1792. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, bes. Band IV. VII u. XI. Rothe, a. a. O. Harnack, a. a. O. S. 30 ff.

2) Ueber die homilet. Gottesdienste die am ersten Anfang dem Missions- und katech. Zweck zugl. dienten vgl. Kliefoth Liturg. Abhandlg. IV, 1. S. 292. Nur daß dort die Ansicht vertreten wird, daß auch zu Justins Zeit der homilet. Gottesdienst

Wir werden durch Justin's Bericht, enthalten in der ersten Apologie desselben, etwa in das Jahr 139 nach Christo versetzt. Er schildert dort sowol die gesammte gottesdienstliche Feier der Christen seiner Zeit (c. 67), als namentlich die Weise, die man bei der Taufe und ersten Einführung der Katechumenen in die Gemeinde beobachtete (c. 61 u. 65). Die welche durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden wollten waren vorher soweit vorbereitet worden, daß sie von dem was die Kirche lehrte überzeugt erachtet werden und auf diesem Grund fußend mit dem Bekenntniß ihres Glaubens das Versprechen ablegen konnten, gemäß demselben ihren ganzen Lebenswandel zu führen.[1]

Ob der Unterricht, der zu diesem Ziele vorbereitete, ein privater gewesen oder allein durch den Antheil an den homiletischen Gemeindegottesdiensten, den wir einstweilen poniren, geleistet worden, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch macht das Maß der Anforderung, das in den citirten Worten liegt, das Letztere an sich schon sehr unwahrscheinlich. Was nun aber Justin weiter erzählt, erweckt, wie Höfling's und der Meisten Ansicht, unmittelbar den Eindruck einer ersten Einführung in den Schooß der gottesdienstlich zusammengeschloßnen Gemeinde.

Der so vorbereitete Katechumen tritt dadurch in die erste Beziehung zur Gemeinde, daß, wie er sich selbst betend und fastend auf die Taufe vorzubereiten hat, so die Gemeinde, von dem Bevorstehenden benachrichtigt, sich mit ihm in Fasten und Gebet vereinigt. Wir erkennen daran dieselbe Sitte wieder, die die Clementinischen Recognitionen in die Zeiten des Petrus verlegen (vgl. am Ende X, 72): Indixit jejunium omni plebi, et veniente die dominica baptizaviteum. — Dies konnte von der Gemeinde privatim, ohne besondere gottesdienstliche Vereinigung geschehen. Höfling nimmt deshalb an, daß der Katechumen vor seiner Taufe nicht in der Versammlung der Betenden war. Erwägt man aber wie bei Justin dem: „ἄγεται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί“ — das „ἄγομεν“ (c.61) der Rückführung in den Bruderkreis entspricht; und nimmt man dazu, daß die Gemeinde nicht nur erst als mitbetend dargestellt ist, sondern auch noch im Gebet erscheint wenn der Katechumen als Getaufter zurückgebracht wird, so wird es doch wahrscheinlicher, daß er vorher schon in der mitbetenden Versammlung gewesen und ebenda vielleicht Bekenntniß und Gelübde ab-

noch in ders. Weise den Ungläubigen offengestanden, wofür aller sichrer Anhalt fehlt, wie das Folgende zeigen wird. Die gesammte ältre und neuere Auffassung der kirchl. Archäologie hat sich dagegen entschieden.

1) Apol. I, c. 61. E. ed. Otto I, 256 f.: ὅσοι ἄν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται — —.

gelegt, wie es die Bedeutung der Sache erwarten läßt. Wir werden dann überhaupt anzunehmen haben, daß Justin hier nicht einen gewöhnlichen Gottesdienst schildert, bei dem zugleich ein Katechumen aufgenommen wird, sondern die besondere Gemeindefeier bei einer solchen Aufnahme.

So entspricht es hier seinem Zweck. Er will erzählen: *ὅν τρόπον ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ χριστοῦ*. So erklärt sich auch das Schweigen von einem homiletischen Theil, während nachher der vollständige Gottesdienst mit Abendmahl für sich geschildert wird, und das Letztre als wäre vorher gar noch nicht von seiner Gottesdienstform die Rede gewesen. Damit fällt Kliefoth's Hauptgrund weg. (S. oben Anm.)

Der zur Gemeindeversammlung zurückkehrende Neugetaufte findet die Gemeinde noch im Gebet, das diesmal auf die besondere Gelegenheit zugleich Bezug nimmt (*καὶ ὑπὲρ τοῦ φωτισθέντος*). Er tritt als Bruder nun unter die Brüder (*ἄγομεν ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς*) und empfängt zum Siegel den Friedensgruß. Dann (*ἔπειτα*) — so bestimmt will der Verlauf dieser besondren Feier erzählt sein — wird das Abendmahl gemeinsam gefeiert.

Kliefoth legt Gewicht darauf, daß es im Anschluß an die Erwähnung dieser Abendmahlsfeier heißt: Nur die Gläubigen könnten es empfangen. Aber eine Andeutung, daß andre Theile des Gottesdienstes also zugänglich auch für Nichtgläubige gewesen, wird man darin nicht finden können. Denn erstens wird uns hier nicht wie später ausdrücklich ein vollständiger Sonntagsgottesdienst geschildert. Zweitens müßte dann vom Gegenwärtigsein bei der Communion die Rede sein; während das „Empfangen" (*μεταςχεῖν*) allein betont und also nur vom Recht des Abendmahlsgenusses die Rede ist. Endlich ist es völlig verständlich, warum dies grade hier erwähnt wird. Justin erzählt wie man ein Gläubiger wird. Die Taufe ist die Einführung, der Bruderkuß der Gemeinde, das Abendmahl Gottes Siegel für den Gläubigen. Eher als bis Jemand zu Glaube und Taufe gebracht ist kann ers nicht empfangen.

Werden wir nun andren Orts erkennen, was eine allgemein zugestandne Annahme ist, daß Justins Schilderung des Hauptgottesdienstes die nachmalige Zweitheilung in missa catechumenorum und fidelium nicht mit dem leisesten Zug andeutet, so bestätigt sich nur, was die Untersuchung dieser Stelle für sich nahe gelegt. Hier haben wir die erste Einführung zum Antheil am Gemeindegottesdienst überhaupt, und die Vorbereitung für dieselbe war eine rein private.

Jetzt gewinnen andere mehr zufällige Nachrichten aus den Clementi-

nen, so romanhaft die Geschichte ist, Bedeutung als Zeugniß gleichgearteter Weise des Verfahrens. Da wird (VII, 34) von Petrus der Niceta zwar vergönnt, daß sie außerordentlicher Weise nach einem Tage besondrer Bereitung getauft werden dürfe, als allgemeines Bedürfniß aber ein Unterricht vieler Tage erklärt (alioqui multis diebus oportebat ante instrui et doceri). Noch ausführlicher und bestimmter wird eben dort III, 67 von einer dreimonatlichen Vorbereitung sittlicher wie unterrichtlicher Art geredet als nöthig zum Empfang der Taufe. Beweisen diese Stellen nichts für die apostolische Praxis, so um so mehr für die im zweiten Jahrhundert, nach der man das Bild der apostolischen selbst gestaltete.

Vergewissern aber wird uns über dieses Resultat, wie der Gedanke an die enggeschlossene Gemeindehaltung, die die Verfolgungszeit nahelegte aus der auch Justin schreibt, so nun namentlich der Vergleich mit der Gestaltung der Sache in der späteren Zeit, wo verwandte Umstände bestimmend wirkten.

Wir wenden uns von Justin gleich zu dem, bei welchem wir aus der Folgezeit zuerst eine ganz sichere Auskunft über diese Frage finden. Origenes gibt sie uns so verändert, auch zu seiner Zeit im Allgemeinen schon der Katechumenat war. Er kommt ausführlich darauf zu reden, wo er gegen Celsus die Sorgfalt der Kirche in der Auswahl ihrer Zuhörer rühmt im Gegensatz zu den Philosophen, die hinzutreten lassen wer ihnen zuhören will (*ὁ βουλόμενος ἕστηκε καὶ ἀκούει*). Die Christen dagegen führen niemand ein in die Gemeindeversammlung, den sie nicht vorher erprobt und für das Versprechen eines heiligen Lebens durch privaten Unterricht vorbereitet haben.[1]

Man wird Neander zuzugeben haben[2], daß die Bezeichnung als *ἀκροαταί* auf den Unterricht gehen muß, den sie privatim empfingen. Dann kann auch das „Hören", das er am Anfang als Absicht dieser Leute bezeichnet, hier nicht vom Antheil am Gemeindegottesdienst, sondern nur auf den Empfang des christlichen Unterrichts gehen. Die, heißt es dann, die ihnen Gehör schenken wollen, lehren die Christen privatim mit Auswahl und Ernst und so führen sie sie dann der Gemeinde zu. Die Erwähnung der Einführung folgt dann ausdrücklich: *τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰςάγουσιν*, nämlich *εἰς τὸ κοινόν*. Hörer also heißen sie hier nur in Be-

1) C. Cels. III, 51: *Χριστιανοὶ δὲ κατὰ τὸ δύνατον αὐτοῖς προβασανίσαντες τῶν ἀκούειν σφῶν βουλομένων τὰς ψυχάς, καὶ κατ᾽ ἰδίαν αὐτοὺς προεπᾴσαντες, ἐπὰν δοκῶσιν αὐταρκῶς οἱ ἀκροαταὶ πρὶν εἰς τὸ κοινὸν εἰςελθεῖν ἐπιδεδωκέναι πρὸς τὸ θέλειν καλῶς βιοῦν, τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰςάγουσιν.*

2) Geschichte der christlichen Religion und Kirche 3. Aufl. I, S. 168 Anm. 2.

zug auf das προεπᾴδειν christlicher Katecheten[1] und im Gegensatz zu den Philosophen (er meint die Cyniker besonders), die die nicht auswählen die sie lehren (οὐ φιλοκρίνουσι τοὺς ἀκούοντας).

Wir können diese Auffassung jener Hauptstelle, die übrigens im Resultat von den Meisten trotz ungenauer Bestimmung des ἀκούειν getheilt wird, durch andere Aussprüche des Origenes begründen. Wir finden bei ihm eine Classenunterscheidung von οἱ ἔνδον und οἱ ἔξω unter den Christen selbst (z. B. c. Cels. 8, 75 u. a.), die nicht auf dem Alexandrinischen Unterschied von πίστις und γνῶσις, sondern auf Unterscheidung von Gemeindekreisen selbst beruht. Auf eine für unsre Frage höchst instructive Weise bestimmt Origenes diesen Unterschied näher an einer andern Stelle. Jesus, sagt er, habe die Gleichnisse τοῖς ἔξω erzählt, die tiefere Auslegung aber den κατ' ἰδίον αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ προσερχομένοις gegeben. Dabei wird was jenen zu theil wird als ἐξωτερικαὶ ἀκοαί bezeichnet, und auf den Sprachgebrauch hingewiesen, wonach man nun im Unterschied von den ἔξω die Andern gradezu als ἐν τῇ οἰκίᾳ zu bezeichnen pflege. Wie aber dies factisch zu verstehen sei, zeigt endlich IV, 27, wo Origenes ausdrücklich von einer Klasse von Christen redet, die im Gegensatz zu denen, die eigentlich (κυρίως) diesen Namen tragen, weder an den Versammlungen noch an dem gemeinsamen Gebet Antheil haben (οὔτι γε ἐν τοῖς συνεδρεύουσι καὶ ἐπὶ τὰς κοινὰς εὐχὰς ἐρχομένοις). Jedenfalls würden sie so streng abgeschlossen (ἀποκλειόμενοι) daß ein solcher nur gegen die Ordnung heimlich und selten sich einschleichen könnte, (εἰ μή ἄρα τις σπανίως λανθάνων ἐν τοῖς πολλοῖς εὑρίσκοιτο τοιοῦτος).

Wir finden also bei Origenes noch wie bei Justin Katechumenen, die gar keinen Antheil am Gottesdienst, nach seinem homiletischen Theil so wenig als nach dem aucharistischen haben, und einer rein privaten Vorbereitung vornämlich sittlich erziehender Art unterstellt sind. Ein bestimmter Act der Einführung εἰς τὸ κοινόν schließt hier wie dort diese ab. Nur dadurch unterscheidet sich Origenes' Zeit von der früheren, daß mit diesem Act nicht wie bei Justin unmittelbar die Taufe zusammenfällt; sondern auch nach der Einführung eine neue Probezeit vor der Taufe eintritt.

2.

Der klaren Uebereinstimmung wegen über die private Katechumenenbereitung haben wir uns absichtlich von Justin direct zu Origenes ge-

1) Vgl. zu dem Wort oben den Sprachgebrauch Lucians (S. 21).

wendet. Was die Zwischenzeit uns von Zeugnissen bietet, namentlich die des Tertullian werden von daher ihr Licht empfangen. Tertullian ist der erste bei dem sich auch der Name der Katechumenen als Standesbezeichnung findet, während Irenäus nur die technischen Ausdrücke (catechizare, praecatechizare, catechizatio) von dem die Taufe vorbereitenden Unterricht braucht, ohne daß jedoch zwischen Missionsverkündigung und der speciellen Unterweisung genauer unterschieden würde.[1]

Viel mehr schon gibt uns Tertullian. Wir wenden uns gleich zu der viel besprochenen Hauptstelle, die bis in die Neuzeit noch mancher Mißdeutung unterliegt. De praescript. haer. c. 41 schildert er den ganzen Wandel (conversatio)[2] der Häretiker (namentlich Marcioniten): quam futilis, quam terrena, quam humana sit; sine gravitate, sine autoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Inprimis, quis catechumenus, quis fidelis incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici si supervenerint. — Unstreitig wird hier in dem Mangel einer Scheidung von Katechumen und Gläubigem ein Hauptverstoß gegen die Würde und Zucht der Gemeindeversammlung gerügt. Aber dies kann in sehr verschiedener Weise gemeint sein. Entweder heißt das pariter adeunt etc. wenn sie hinzu kommen u.s.w., kommen sie unterschiedslos, ordnungslos, wobei aber die Voraussetzung walten würde, daß gegen ihr Kommen überhaupt nichts einzuwenden wäre.[3] Dann läge der Tadel nur im pariter ausgedrückt, daß dies Alles ordnungs- und unterschiedslos geschieht. Oder das pariter besagt nur, daß sie, obgleich sie nicht das Recht der fideles haben, doch so gut wie diese adeunt, audiunt, orant. Dann liegt der Nachdruck auf den Prädicaten. Dafür spricht nun, scheint es, schon die Häufung der Letztren, namentlich daß auch von Beten die Rede ist, was in der Gemeindeversammlung Prärogative der Gläubigen ist, und nur von Katechumenen im späteren specifischen Sinn getheilt wurde. So sagt Tertullian auch weiter unten, daß sie die Neophyten selbst der Amtsstellung würdigten. Dafür scheint ferner namentlich der Zusatz zu sprechen: etiam ethnici si supervenerint. Jene kommen schon ohne Recht, aber sogar Heiden dürfen bei ihnen pariter das thuen, was nur Gläubigen zusteht. Dann haben wir das incertum est nicht so zu verstehen, daß man in der Gemeindeversammlung bei ihnen den Unterschied nicht erkennen könne; sondern in weitrem Um-

1) Adv. haeres. Lib. IV. c. 23. 24. ed. Stieren p. 639 f.
2) Nicht blos Gemeinschaftsverkehr. Vgl. den Gebrauch von conversatio bei Oehler Tertulliani opp. im Index verbb.
3) Harnack, S. 30 f. nach Bingham V, S. 5 f. Vgl. Rothe, a. a. O. S. 15.

fang heißt es: bei den Häretikern, in ihrer gesammten conversatio besteht so wenig eine Schranke und Unterschied zwischen Novizen und Bewährten, daß niemand wissen kann wer dies und jenes ist. Wir sehen, es ist ein ähnlicher Anlaß die Disciplin der Kirche zu rühmen wie bei Origenes.

Aber auch das Folgende ist wichtig und ebenfalls streitig. Sanctum canibus, fährt er fort, et porcis margaritas, licet non veras jactabunt — und bezeichnet damit die allgemeine Folge daraus, unverkennbar mit besondrer Beziehung auf das heil. Abendmahl. Das Urtheil der Häretiker aber andeutend setzt er hinzu: Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae — ihre Niederlegung aller Zucht nennen sie Einfachheit, cujus penes nos curam lenocinium vocant, während unsre Sorge dafür den Vorwurf buhlerischer Lockung tragen muß. Dort wird nichts geheim, nichts hoch gehalten. Er setzt gleich hinzu: pacem quoque passim (auch eine Erklärung des pariter) cum omnibus miscent. Selbst der Friedens- und Bruderkuß ist allen feil. Wenn wir aber solche Dinge heilig und geheim halten, unzugänglich vor den Unbewährten, so werfen sie uns vor, daß das nur Reizmittel und Künste seien.[1] Unverkennbar ists eine spöttische Anspielung auf den Geheimcult der Kirche, auf den wir später zurückkommen.

Die Hauptstelle für den Katechumenat selbst aber folgt noch. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur — so wohlfeil ist das Wissen bei Negation der Wahrheit. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. Ipsae mulieres haereticae quam procaces! Daß Weiber sogar bei ihnen lehren und taufen bildet die letzte Steigerung in der Schilderung häretischer Willkühr.

In den Worten catechumeni perfecti ante quam edocti hat man nun die Andeutung eines zu Tertullians Zeit geltenden bestimmten Klassenunterschiedes der Katechumenen finden wollen. In die Klasse der vollkommenen Katechumenen, würde es dann heißen, kommen auch solche die nicht fertig unterrichtet sind. So Harnack nach Vieler Vorgang, obgleich schon Höfling auf das Zweifelhafte dieser Auffassung hinweist.[2] Der Zusammenhang scheint, sorgfältig erwogen, kaum einen Zweifel zu lassen. Er sagt: so wohlfeil ist bei ihnen das Wissen, daß Weiber lehren;

1) Mit welchem Recht Harnack darin zugleich die Andeutung findet, daß dieses Verfahren in der Kirche erst eine Neuerung gewesen, kann ich nicht erkennen. Im Wort, wie Harnack a. a. O. S. 10 anzunehmen scheint, liegt nicht die leiseste Andeutung. Vgl. dens. Ausdruck in ganz gleicher Beziehung adv. Valentin. c. I.

2) Höfling a. a. O. 159. Harnack a. a. O. S. 31. Doch vgl. auch S. 34 was einer Retractation ähnlich sieht.

die aber, bei denen es der Kirche specifische Pflicht ist sie zu unterrichten, die man eben deshalb bei uns zur Gemeinde der Gläubigen nicht zuläßt, bis sie unterrichtlich vorbereitet sind, die sind bei ihnen fertig, fertige Leute, ehe sie vorbereitet[1] d. h. ehe sie fertig unterrichtet sind, und eben deshalb nehmen sie pariter mit den Gläubigen an Allem Theil, werden selbst als Neophyten Lehrer. Grade wenn Tertullian einräumte, daß es bei ihnen einen Classenunterschied von catechumeni schlechthin und perfecti catechumeni gäbe, wobei nur nicht immer die Unterrichtsvorbereitung recht vollendet würde, grade dann gestünde er ihnen zu, was er oben bestreitet, daß es Ordnungen bei ihnen gäbe; oder — und so wird es meist gefaßt — er wendete was bei der Kirche Ordnung wäre, von ihnen aber eben lenocinium genannt wird, als Beurtheilungsnorm auf ihre Katechumenenbereitung an.[2]

Wenn es sich also darum handelt was aus diesem Vorwurf gegen Sectenunfug für die Ordnung der Kirche zu jener Zeit gefolgert werden dürfe, so wird als sichrer Schluß nur dies daraus zu ziehen sein, daß bei der Kirche als bloßer Katechumen Niemand das Recht des Zugangs, des Mithörens und Mitbetens hatte; sondern nur wer durch Unterricht fertig bereitet war, dem stand in der Kirche zu, was die Häretiker unterschiedslos jedem, selbst dem Heiden zuließen.

Es ist also eine dieser Stelle ohne alles Recht entnommene Folgerung: „daß zu Tertullians Zeit die Katechumenen schon eine Zeit lang vor der Taufe an dem homiletischen Cultus theilnehmen durften.“[3] Und statt daß man die Classenabtheilung der in die Gemeinde Eingeführten bei Origenes, die wir hernach zu besprechen haben, als Zeugniß einstimmiger Praxis des Orients und Occidents mit dieser Stelle des Tertullian zusammenstellen kann; lehrt uns vielmehr nur das oben aus Origenes Herausgehobene diese frühere Praxis näher verstehen und die Einheit zwischen Beiden besteht in der Einführung nach voraufgehender unterrichtlicher Bereitung. Tertullians Tadel über das pariter adire der Katechumenen bei den Häretikern beweist, daß, was wir aus Justin wie Origenes sicher wissen, auch zu Tertullians Zeit in Afrika galt. Es hat ein bestimmter Act der

1) Andere lesen: „educati“; jedenfalls ein Zeugniß wie man perfecti damals verstand.

2) Das Ganze ist ein sprachliches Mißverständniß. Nicht Attribut zu catechumeni ist perfecti, sondern so gut wie edocti ist perfecti Prädicat. Catechumeni quippe edocendo perficiendi, neque edocentur neque perficiuntur, tamen uti omnes, catechumeni quoque pollicentur scientiam, ante perfecti quam perfecti, ante edocti quam edocti — imo ante fideles quam fideles — —. Vgl. z. B. die ähnlichen Ausdrücke de bapt. XII: praeceptum — ante perfecit quam audivit.

3) Harnack a. a. O. S. 30 f. Vgl. 326 f.

Einführung in die Gemeindeversammlung εἰς τὸ κοινόν zum Ausdruck der erlangten Berechtigung gedient. Ob dieser wie bei Justin auch zu Tertullians Zeit unmittelbar zur Taufe geführt hat, oder wie bei Origenes erst zu einer neuen Probezeit, ergibt sich jedenfalls aus dieser Stelle nicht. Nur dies scheint allerdings im Zusammenhang begründet, daß ein edoceri — und das sagt mehr als blos doceri — dieser Einführung selbst vorhergegangen ist. Und heißen diese edocti mit Recht perfecti, so läge allerdings schon darum der Schluß nahe, hier noch wesentlich die Zustände der Zeiten Justins fortbestehend zu glauben, daß diese Einführung in die Gemeinde mit der Einweihung in ihre Mysterien selbst zusammengefallen.[1] Der ganze Context unsrer Stelle spricht dafür, namentlich auch die Hervorhebung des Gebets, ja der Ordination — wie jene Hindeutung auf das Sacrament („sanctum canibus"). — Nirgend aber wird durch eine andre Stelle des Tertullian bezeugt, daß er überhaupt einen Klassenunterschied unter den Katechumenen kennt, weder als Nichteingeführten und Eingeführten die doch nur Katechumenen noch wären, noch gar unter den Eingeführten selbst. Das Erstere würde einen Fortschritt über Justin hinaus, das Zweite die Erreichung von Origenes' Stufe begründen.

Jedenfalls wird man nichts aus dem pariter audiunt für einen bestimmten Stand von auditores unter den Katechumenen erschließen dürfen. Sahen wir schon, daß es bei Origenes noch einen andern Sinn hat, so ist es hier um so bedenklicher daraus zu urtheilen, da die Aechtheit des audiunt an unsrer Stelle nach der Hallischen Ausgabe zweifelhaft scheinen kann. Die Hinzusetzung des audiunt von spätrer Hand wäre erklärlich. Ob es jedoch steht oder nicht, die sachlichen Gründe die im ganzen Context gegeben sind, machen einen weiteren Schluß daraus unmöglich.

Damit wäre freilich die ganze ziemlich feststehende Tradition[2] über die Zweitheilung des Gottesdienstes zu Tertullians Zeit wankend gemacht und wir sind um so mehr verpflichtet, die anderen Aussagen Tertullians die weiteres Licht geben könnten in Vergleich zu ziehen. Keine gewährt freilich gleich umfängliche Data wie die besprochene.

Aus einer anderen lernen wir zunächst nur die Klassenbezeichnung der Katechumenen als unterste Kirchenstufe entsprechend der Stufe höch-

1) Vgl. das de poenit. c. VI von den Katechumenen Gesagte: nec perfectis luminibus reptant mit offenbarem Bezug auf die vorher noch nicht empfangene Erleuchtung in der Taufe.

2) Vgl. auch Rothe a. a. O. S. 15. Bedeutsam für die Schwierigkeit der Sache ist Neanders Geständniß (I, S. 180 Anm.): „ich gestehe daß es an bestimmten Daten zur sicheren Entscheidung der streitigen Frage fehlt".

ster Bewährung in den confessores kennen.[1] Die Stelle hat nur dadurch höhere Bedeutung, daß die catechumeni, wie im vorigen § bereits als ihre Stellung angedeutet wurde, mit zu dem weiteren Kreis der Kirche selbst gerechnet werden, weshalb hier auch im Gegensatz (vel) die negatores (vgl. de praescr. haer. c. XI.) stehen können. Als die unterste Stufe innehabend nennt sie Tertullian sonst auch wol die novitioli und bildlich catuli infantiae adhuc recentis, denen die tirocinia zugehören. (De poenit. cap. VI.) Diese tirocinia werden nun dort näher als auditorum bezeichnet; die ihrer noch Theilhaftigen als audientes den intinctis als den Getauften entgegengestellt. Was sie hören wird ebenfalls am Anfang dieser Stelle näher bezeichnet — maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, wie weiter unten in demselben Bild und in Anspielung auf die Taufe, die darnach empfangen wird: prima audientis intinctio die Wirkung dieses Lehrunterrichts benannt wird.

Der Wortlaut würde, wenn wir keinen Unterschied der Zeiten festzuhalten haben, ganz der Anschauung entsprechen, daß die Katechumenen vor der Taufe auditores im homiletischen Theil des Gottesdienstes und dazu also in die Gemeinde eingeführt waren. Was jene Stelle zweifelhaft ließ, könnte durch diese näher bestimmt und in der Weise wie wirs später bei Origenes finden werden, bestimmt erscheinen.

Aber auch hier wird sich bei näherer Untersuchung manches anders stellen. Zunächst versichern wir uns der allgemeineren Basis bei Tertullian. Zu der Zeit wo die Auditores eine bestimmte, die unterste Klasse im Katechumenat bilden, ruht dies auf der Voraussetzung, daß überhaupt nur der zweite eucharistische Theil des Gottesdienstes abgeschlossen, dagegen der homiletische Theil auch für alle Nichtchristen — später mit einzelnen Ausnahmen etwa von Häretikern — zugänglich war. Die welche als *χριστιανοί* zum Katechumenat angenommen waren, empfingen dasselbe, was den Andern freistand, als Recht; dagegen auch gar nichts weiter. Die Katechumenen die nur auditores waren mußten sich zugleich mit den Ungläubigen entfernen. Das war darin motivirt, daß sie, wie wir sehen werden, noch gar keinen eingehenden Unterricht empfangen und keinerlei Probe der Bewährung gegeben hatten. Wenn wir dagegen bei Tertullian, wie später auch bei Origenes finden, daß eine sorgfältige Bereitung der ersten Einführung in die Gemeinde vorausgeht, so wird sich schon darum nicht erwarten lassen, daß die, die bereits so viel höher stehen als Heiden, in dem Sinn und nur mit dem auch den Heiden dabei

1) De corona militis cap. II. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores.

zukommenden Maß des Antheils auditores heißen könnten, wie nachmals, wo jene private Vorbereitung weggefallen. Wenn zu Tertullians Zeit Ungläubige und also auch Katechumenen Zugang gehabt hätten um hören zu können, so würde immerhin das „Hören“, das diesen unter bestimmte tirocinia auditorum Gestellten beigelegt wird, einen besonderen Sinn gehabt haben müssen.

Wir können nun aber bestimmt nachweisen, daß die erste Voraussetzung der Tertullianischen Zeit gänzlich abgeht. Auch Harnack nimmt was Tertullian von dem völligen Ausschluß Gefallener schreibt: a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii (Apologet. c. 39) als beweisend an, daß damals dies nicht minder von allen Ungläubigen gegolten.[1] Dasselbe liegt schon in dem steigernden Ausdruck oben ausgesprochen: etiam ethnici si supervenerint. Die scharfe Spannung des Gegensatzes namentlich in der afrikan. Kirche, überhaupt aber die in jener Zeit erneute Verfolgung erklärt es leicht und läßt Anderes gar nicht erwarten. Dafür aber, daß trotzdem die Katechumenen und zwar auf unterer Stufe dies als Specialrecht gehabt hätten, beruft sich Harnack nur auf die oben hinlänglich beleuchtete Stelle. Der allgemeinere Sinn des audientes als Bezeichnung von Antheilhabenden an dem ersten Theil des Gottesdienstes ist uns damit entzogen, und wir haben uns für die oben bereits in Frage genommenen Stellen also um besondere Unterlagen für die Katechumenen umzuthuen.

Daß ein edoceri vor der ersten Einführung in die Gemeinde bei Tertullian so fest steht, wie man es auch nach dem späteren Zeugnisse des Origenes voraussetzen muß, haben wir oben gezeigt. Noch in späterer Zeit finden wir nun in Afrika den Lector Optatus beschäftigt, die Katechumenen, die man auch damals noch audientes nennt, besonders zu unterweisen (Cypr. ep. XXIX.).[2] Das ist eine von der späteren Katechumenenpädagogik ganz abweichende Erscheinung. Wer da zu den audientes unter den Katechumenen gehörte empfing gar keinen Specialunterricht. Die Anweisung, die Augustin dem Deogratias gibt, bezieht sich auf den kurzen Vortrag, durch den rudes erst zu audientes wurden. Da haben wir also einen neuen Anhalt daß die audientes jener Zeit in Afrika an Privatunterricht gewiesen waren. Dem entspricht auch näher besehen die Form

1) Vgl. von den Häretikern: De baptismo c. XV — „extranei.“
2) Der Zusammenhang der Stelle leidet offenbar an Textfehlern; aber was von der außerordentlichen Verwendung des Subdiaconus Optatus als doctor audientium gesagt wird, ist für sich klar. Hierher ist auch Cypr. ep. 13 zu ziehen: Audientibus etiam, si qui fuerint, periculo praeventi — vigilantia vestra non desit.

der Ausdrücke: tirocinia auditorum, rigare aures divinis sermonibus. Wir hätten, wenn wir die Stelle aus Cyprian dazu nehmen, bereits eine Anschauung solcher sermones. Es waren die Anfangskatechesen die ihnen — analog jenen Katechesen der *φωτιζόμενοι* des Cyrill — dafür bestellte Personen hielten. Auch Höfling, der es höchstens für möglich hält, daß man das audire bei Tertullian vom Antheil an den Gemeindegottesdiensten versteht, erklärt mit vollem Recht, die audientes jener Zeit könnten dann wenigstens nicht als eine niedere Klasse, sondern auf gleicher Stufe mit denen die später competentes und *φωτιζόμενοι* heißen, betrachtet werden.[1] Das stimmt aber wieder nicht mit der Klassenabtheilung, die wir bei Origenes kennen lernen, noch zu dem was man aus jener Hauptstelle Tertullians nach dem Gegensatz der Katechumenen dieser Stufe zu den perfecti ableiten wollte.

Wir haben aber endlich auch eine bestimmte Andeutung darüber, was mit den Katechumenen geschehen, wenn sie nun eingeführt worden und als „in ecclesia" befindlich zu betrachten waren.

Wo Tertullian von dem Recht und der Macht des aus Tradition Feststehenden redet (de cor. milit. c. III.), hebt er mit Taufgebräuchen an. Ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Der Gang zur Taufquelle erscheint hier ganz verwandt wie bei Justin eingeführt.[2] Dort (ibidem), bei der Taufe selbst, fand also ein Abrenuntiationsact statt; aber auch früher schon. An der Art nun wie es früher stattfand ist erstens sub antistitis manu zu betonen. Anders geschah es auch bei der Taufe nicht als unter clericaler Vermittelung; wir werden also hier vielleicht eine Bestimmung des gesammten Zustandes der Katechumenen in diesem Zusatz finden dürfen. Obgleich in ecclesia wie die andern, befinden sie sich doch noch anders als diese, im Besonderen sub manu antistitis. Das in ecclesia ferner kann aus bekannten Gründen nicht Bezeichnung eines Gebäudes sein; aber örtlich erscheint es hier durch den Gegensatz des ibidem bestimmt. Wir werden also an Gemeindeversammlung zu denken haben; doch ist auch das nicht ohne Schwierigkeit, weil diese Abrenuntiationsacte später in besonderen Versammlungen der Katechumenen gehalten wurden. Wir müßten denn annehmen dürfen, ganz dasselbe Bild wie bei

1) A. a. O. S. 160 f.
2) An beiden Stellen hat man wol nur an ein im Freien befindliches Wasser zu denken. Vgl. de bapt. c. IV. Doch waren auch als es schon Kirchgebäude gab die Baptisterien Anfangs alle außen angebaut, in sogenannten exedrae. Vgl. Bingham III, 252.

Justin vor uns zu haben. Aliquanto prius — ehe es zur Taufe geht, fällt mit dem Gelübde in der Gemeindeversammlung die Abrenuntiation, nach der Taufe aber etwa auch eine Einführung wie dort. Jedenfalls ist auch hier nur von liturgischen Acten die Rede, denen die Katechumenen innerhalb der Gemeindeversammlung, wenn es so zu verstehen ist, unterworfen waren. Das ist freilich aus dem besonderen Zusammenhang der Stelle begreiflich; aber dies bleibt: wir haben auch hier keine Andeutung einer längeren Antheilnahme der Katechumenen am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, bei der sie sich selbst überlassen geblieben wären wie die auditores nachmals.

Dazu kommt ein letzte Erwägung. Mit Abrenuntiation setzt ein was uns hier von kirchlichen Handlungen mit den Katechumenen berichtet ist. So wird an jener anderen Stelle das audire derselben mit der Bereitung der poenitentes zusammengestellt. Die prima audientis intinctio heißt ihrer Frucht nach: metus integer; die an denen die Wirkung erscheint: corde loti. Der Unterricht soll deswegen von solchem Ernst getragen sein, weil die novitioli — dicunt quidem pristinis renuntiare et poenitentiam assumunt; — nur am Festhalten (includere) fehle es.[1] Die gewisse Erwartung einer vollständigen Vergebung in der Taufe, die ihnen bevorsteht, setze sie der Gefahr aus, diese Zeit noch doppelt zur Sündenfreiheit wahrzunehmen.[2] — Genug, als eine Zeit der Buße gilt die Zeit des audire, innerlich vorbereitend, daß die abrenuntiatio, die als Act bevorsteht, Wahrheit und die Taufe dieser Wahrheit Siegel sein könne. Das ist eine Art der Bereitung, die über das blose Anhören der Predigt weit hinausgeht. Vielmehr finden wir ganz das προβασανίζειν der Seelen darin wieder, von dem Origenes als vorausgehend vor der Einführung in die Gemeinde redet. Ja noch bei Cyrill sehen wir an die Spitze der Katechesen gleiche Ermahnungen zur Wahrheit der Buße gestellt.[3] Es ist nur die nähere Ausführung und vollere Erfüllung dessen was bei Justin in dem Gelübde liegt ein dem Glauben gemäßes Leben zu führen, und auch dies fiel vor die Einführung.

So, scheint es, gewinnen wir ein einheitliches Bild. Die Katechumenen gelten vor der Einführung in die Gemeinde wie poenitentes.

1) Vgl. über das „includere," was Semler im Vocabular fälschlich von der Taufe versteht, im index vv. bei Oehler richtiger schon erklärt: „perficere, implere."

2) Omne praeterea cunctationis et tergiversationis erga poenitentiam vitium, praesumtio intinctionis importat. Certi enim indubitatae veniae delictorum, medium tempus interim furantur — —. De poenit. c. VI.

3) Vgl. namentlich die Prokatechese bei Cyrill mit dem was Tertullian de baptismo XX (am Anfang) von dem Bekenntniß der Sünden vor der Taufe als Ziel dieser Bußzeit sagt.

Wie sehr auch sonst die Klassen beider durch einander gehen, beweist daß Bingham (X, 2) die ἐξωθούμενοι als eine Klasse von Katechumenen ansehen und Maldonat die oberste Klasse im ausgebildeten Katechumenat, die den Unterricht in der quadragesima hatten, gradezu poenitentes nennen konnte. Die Letzteren dort sind dieselben wie unsere audientes hier. Vgl. Augusti a. a. O. XI, 50 f. Der Eintritt in die Gemeinde wird also entsprechend wie mit Gelübde der Treue so mit Abrenuntiation bezeichnet gewesen sein müssen. Von dieser ging es dann verhältnißmäßig schnell (s. ob. aliquanto prius) zur Taufe.[1] Sie waren ja edocti, corde loti. Die Bereitungszeit aber zu diesem Zustand ließ sie wie alle poenitentes jener Zeit (s. oben) als außerhalb der gottesdienstlichen Gemeinde nicht nur bei der Mysterienfeier, sondern auch beim ersten homiletischen Theil erscheinen.

Damit hängt zusammen, daß der Taufvollzug selbst außer der Gemeinde, das Abendmahl mit voraufgehendem Bruderkuß aber innerhalb derselben vollzogen wurde. Dem entsprechend lauten alle Zeugnisse des Alterthums darauf, daß die Versammlungen der Katechumenen selbst außerhalb der Gemeinde, ja als es Kirchengebäude gab in Räumen (κατηχούμενα oder κατηχουμενεῖα) die außen an die Kirchen angebaut waren gehalten wurden (Bingham III, 10, §5). Das rührt von der alten Auffassung des Verhältnisses her, daß die Katechumenen, obgleich schon besonderer Pflege der Kirche übergeben, doch noch nicht als in die engere Gemeinde Eingeführte, und die Taufe selbst erst als die Einführung darein galt. Vergleiche das oben über den Taufact Bemerkte.

Nun, glauben wir, sind die Unterlagen da, die für uns entscheidende Stelle von der Arcandisciplin apologet. c. 7 recht zu würdigen. Tertullian redet von der bekannten Anklage, die sich an den Abendmahlsgenuß der Christen knüpfte. — „A quibus prodi potuit? ab ipsis enim reis non utique cum vel ex forma omnium mysteriorum silentii fides debeatur. — — Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei; et unde extraneis notitia? cum semper enim piae initiationes arceant profanos et ab arbitris caveant, nisi si impii minus metuunt.“ Wir halten diese Stelle mit der zu oberst betrachteten zusammen. Bei den Häretikern haben omnes pariter offnen Zugang, und zwar zu Allem, nicht blos zur Predigt. Darum, sagt er, sei Alles bei ihnen terrena, humana. Die Kirche dagegen schützt den Zugang durch disciplina und cura. Hier nun heißt diese cura bezeichnend: piae initiationes. Kann damit blos die später hervortretende Veranstaltung gemeint sein, daß Diaconen am Anfang des

1) Auch Höfling findet es bedeutsam, daß an jener Stelle diese Bußvorbereitung der audientes immer nur zur Taufe in Verhältniß gestellt wird. S. 160.

eucharistischen Theiles alle Nichtberechtigten ausweisen? Die Heiden haben ja ohnedies gar keinen Zutritt, als den sie sich mit Gewalt erzwingen (darauf gehen die obigen Worte: si impii minus metuunt[1]). Die piae initiationes sind, wie das Wort selbst lehrt (vgl. adv. Valentin. am Anfang) die sorgfältigen Bereitungen der Katechumenen. Dann wurden aber diese selbst, so lange sie ihnen unterstanden, auch als extranei betrachtet, und das sind nach dem Begriff dieser Zeit: außerhalb der Gemeinde überhaupt, nicht nur der Abendmahlsgemeinde Gestellte. Es kann schon in sofern nicht anders sein, als alle übrigen Stellen ergeben, daß die eigentliche Bereitung (initiatio) vor die erste Einführung in die Gemeinde überhaupt fällt.

Zu Tertullians Zeit waren die Agapen schon vom Abendmahl losgelöst. Die Versammlungen also, bei denen der gewaltsame Einbruch die Feinde über die Feier des Abendmahls unterrichten konnte, scheinen Gemeindeversammlungen in der Form wie sie uns schon Justin (a. a. O. c. 67) beschreibt. Und für diese erscheinen die Katechumenen bis sie als Bewährte zur Abrenuntiation geführt werden noch als extranei.

3.

Diese Resultate der Einzeluntersuchung werden durch das Gesammtbild der Zeit nur bestätigt. Wenn die letzten dreißig Jahre vor der Verfolgung des Decius, und wieder die neue Ruhezeit bis auf Diocletian zu einer durchgreifend anderen Stellung der Kirche zur heidnischen Welt führten, und damit auch zu denen die Christen werden wollten, so ist das sehr verständlich. Unter Alexander Severus, der kurz nach Tertullians letzter Lebenszeit den Kaiserstuhl einnahm (222—235), galt die christliche Kirche schon stillschweigend als religio licita und wie eine gesetzlich anerkannte Corporation.[2] Die Zeugnisse des Origenes über den Einfluß, den diese Ruhezeit auf die Ausbreitung der Kirche hatte, sind bekannt (c. Cels. III, 9, 15; VII, 26). Nach Decius geschah ausdrücklich was Alexander Severus stillschweigend gewährte. Gallienus erkannte die christliche Kirche officiell als staatlich berechtigte Corporation an. Und es genügte nun eine verhältnißmäßig kurze Ruhezeit zur Entfaltung der Macht und des Glanzes der Kirche, wie die Diocletianische Verfolgung sie vorfand.

Anders stand es zu Tertullians Zeit. Die Aurelianische Verfolgung, die zum ersten Male die Christen im ganzen Reiche den härtesten Leiden

1) Vgl. kurz vorher an derselben Stelle: Quotidie obsidemur, quotidie prodimur, in ipsis plurimum caetibus et congregationibus opprimimur.
2) Vgl. Neander a. a. O. S. 69.

und andauerndem Druck ausgesetzt hatte, stellte nicht nur selbst alles was sich unter der friedlicheren Regierung seiner Vorgänger schon freier zu entfalten angefangen in Frage; sondern wirkte auch unter den Nachfolgern in immer erneuten Pulsen der Verfolgung viel nachhaltiger fort. War Commodus den Christen auch persönlich günstiger gestimmt, so wurde doch keines der Gesetze zu ihrer Verfolgung aus Trajan's wie aus Marc Aurel's Zeit zurückgenommen. Und kaum ist er gestorben, so muß Clem. Alex. schon wieder bezeugen: „daß täglich viele Märtyrer vor ihren Augen verbrannt, gekreuzigt und enthauptet würden."[1] Unmittelbar in die Zeit des Tertullian aber fallen die Gesetze des Septim. Severus gegen Alle, qui illicitum collegium coisse dicantur, wie namentlich dagegen, daß die Kirche Proselyten unter den Heiden mache und neue Glieder aufnehme (202).[2] Hing dies mit der relativen Schonung zusammen, die dieser Kaiser gegen die Kirche beobachtete, so ist doch leicht zu verstehen, wie diese Bestimmung unmittelbar die Wirkung haben mußte, daß sich die Katechumenenbereitung ebenso ins Verborgene zurückzog, als die Verfolgung an sich die Kirche zur höchsten Vorsicht gegen Zulassung Unbewährter zu ihren Gottesdiensten drängte. Eusebius ist aber Zeuge, daß grade zu dieser Zeit die Verfolgung wieder so heftig erneuert wurde, daß man nach apokalyptischer Berechnung mit dieser Regierungszeit des Severus das Ende der Welt in Verbindung setzte. (Hist. eccl. VI, 7.) Und namentlich Afrika wurde von dieser Verfolgung getroffen. Tertullian ist selbst dafür der beredteste Zeuge. Die Zustände wurden unter Caracalla für die Kirche noch bedrohlicher. Karthago glänzte mit der Elite der Märtyrer unvergeßlichen Andenkens Perpetua und Felicitas, Revocatus, Saturninus und Secundulus.

Lassen uns jene Zeitzustände Anderes gar nicht erwarten, als daß der gesammte Gottesdienst der Christen sich auf den engsten Kreis der Bewährten abschloß, so können uns jene letzten Märtyrer grade das Andere lehren, wie unmittelbar auf die bereitende Prüfung, die mit der Sorgfalt die wir kennen an den Katechumenen geübt wurde, die Taufe eintreten, mit der vollen Einführung in die Gemeinde selbst zusammenfallen konnte und durfte. Jene Märtyrer waren sämmtlich noch Katechumenen. Perpetua empfing im Gefängniß die Taufe. Anderen wurde das Märtyrerthum als Ersatz dafür angerechnet.

Als Christen konnten sie sich auch bei dieser Form der Vorbereitung völlig fühlen. Wir haben aus Tertullian selbst, wie aus dem ganzen

1) Strom. II, p. 414 ed. Potter. — 2) Vgl. Neander a. a. O. S. 66.

Sachverhältniß erwiesen, daß die Katechumenen als solche zur Kirche zählten vom ersten Anfang ihrer Willigkeitserklärung an. Was aber ein bloßer Auditorenstand im Sinn der späteren Zeit kaum hätte leisten können, eine so bewußte, so völlige Christengesinnung, das erklärt nicht nur der Ernst der Zeiten, in welchem schon die erste Willigkeitserklärung einen inneren Sieg über die Welt zur Voraussetzung haben mußte, sondern das erkennen wir nun leicht als die entsprechende Frucht jener ernsten Bußerziehung und Bereitung, die die Katechumenen damals unter besonderer Pflege bestimmter Lehrer durchzuleben hatten, ehe sie der geschlossenen gottesdienstlichen Gemeinde mit dem letzten Abrenuntiationsact zugeführt wurden. Galten sie für diese auch als extranei, so waren sie für den übrigen Gemeindeverkehr der Gegenstand der ausgesuchtesten Pflege, der ersten Liebe, die Hoffnung der Zukunft in der drangsalvollen Gegenwart.

Versuchen wir nun den Uebergang in das neue Stadium der Katechumenendisciplin namentlich aus Origenes' Zeit und Darstellung zu erheben. In dieser Zeit erst vollzieht sich die Wendung die zur vollen Ausbildung des Katechumenats führt.

Der Katechumenat zu Tertullian's Zeit erscheint, obschon im Einzelnen namentlich liturgisch mannigfach bereichert, doch seinem Wesen nach noch auf der gleichen Stufe die er in Justin's Zeit gewonnen.

---

§. IX.

Die erste historische Gestaltung des Katechumenats.

(Fortsetzung.)

b. Von Origenes bis in das sechste und siebente Jahrhundert.

Die Zeit des Origenes bildet den Uebergang vom ersten zum zweiten Stadium der Gestaltung einer festen Katechumenendisciplin, — als historischer Wendepunkt dadurch gekennzeichnet, daß die beiden Factoren, der früher vorwiegende der Verfolgung der Kirche und der neue der Kirchenduldung, die den Massenandrang begünstigte, der Zeit nach nahe zusammentreffen. Beide wirken im Interesse wie des Schutzes, so der Reinerhaltung der Kirche zu engem Zusammenschluß derselben in sich selbst wie zum Abschluß ihrer Mysterien vor den Uneingeweihten. Der letztere Factor für sich aber

mußte insbesondere zur Festsetzung gemeingiltiger pädagogischer Ordnungsformen in der Katechumenenbehandlung führen, deren erste Gestalt in der Klassenunterscheidung der in die Gemeinde Eingeführten bei Origenes selbst repräsentirt erscheint; so aber wie sie dann die legal giltige Form bis ins sechste und siebente Jahrhundet bleibt, am Ende des dritten und namentlich am Anfang des vierten Jahrhunderts schon in den wesentlichsten Grundlagen fixirt und geordnet in den apostolischen Constitutionen sich darstellt. Im Unterschied von der privaten Vorbereitung außerhalb der Gemeinde während des ersten Stadiums liegt das Eigenthümliche des Zweiten darin, daß wie die missionirende Wirksamkeit der Kirche selbst nun wesentlich in den Predigtgottesdienst, dessen Besuch Allen offen steht, verlegt erscheint, so namentlich die Katechumenenpädagogik auf dieser Basis in einer längeren unterrichtlichen wie insbesondere auch liturgisch vermittelten Vorbereitung ausschließlich innerhalb der Gemeinde sich vollzieht.

1.

Für das neue Stadium der Entwickelung bietet Origenes den ersten festen Anhalt. Die eine Seite, nach welcher er der letzte Zeuge und Vertreter der bisher geltenden Praxis ist, haben wir bereits eingehend besprochen (S. 95 f.). Die Katechumenen auch seiner Zeit noch empfangen zuerst einen sorgfältigen Privatunterricht und Privaterziehung und als dieser Disciplin Unterstellte heißen sie *ἀκροαταί*.

Dagegen gibt er nun den ersten sichren Anhalt dafür, daß auch auf die Einführung *εἰς τὸ κοινόν* noch eine neue längere Probezeit für die Katechumenen folgte. Gemäß dem gäbe es nun zunächst zwei Klassen von Katechumenen, solche die noch völlig außer der Gemeinde stehen und solche die bereits Eingeführte sind. An die Letzteren im Allgemeinen sind die häufigen Anreden des Origenes in den Homilien gerichtet.[1]

Aber wir werden durch die neue Probezeit sogar einen neuen Klassenunterschied unter den Letzteren selbst entstehen sehen. Die Einen nämlich von den Eingeführten stehen als völlig Bewährte dem Taufziel selbst schon nahe; die Anderen sind eben erst auf Grund der früheren Bereitung

1) Z. B. In Levit. VI, 216; in Num. III, 280 u. ö.

in die Gemeinde eingeführt. So heißt es in der bereits oben (S. 95) citirten Stelle nach der Erwähnung der Einführung (*τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰςάγουσιν*) weiter: *ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰςαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκάθαρθαι ἀνειληφότων* — wie das Folgende zeigt alles Prädicate der ersten Klasse, die gleich das: „*ἄρτι εἰςαγομένων*" im Verhältniß zu der vorhergegangenen Einführung kennzeichnet. Nicht neue besondere Eigenschaften bestimmen den Charakter dieser Klasse, sondern nur die Voraussetzung des vorausgegangenen Unterrichts und das „Noch nicht" der Bewährung innerhalb der Gemeinde.

Die letzte negative Kennzeichnung dieser Klasse, daß sie noch nicht das Symbolum der erlangten Reinigung[1] überkommen haben, hat manche wie auch neuerdings Harnack zu der irrigen Auffassung geführt, als sei eigentlich nur eine Klasse von eingeführten Katechumenen nach dieser Stelle anzunehmen, da unter den anderen eben die Getauften resp. Gläubigen selbst zu verstehen seien.[2] Aber das Folgende zeigt die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Es liegt in dieser Bestimmung nur das dem *ἄρτι ἀρχόμενοι* entsprechende letzte Endziel aller Bereitung, als der vollste Ausdruck des „Noch nicht" der Bewährung.

Die andere Klasse bezeichnet nun Origenes wie folgt: *ἕτερον δὲ τὸ τῶν κατὰ τὸ δύνατον παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν, οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ Χριστιανοῖς δοκοῦντα.* Es liegt auf der Hand, daß sie damit eben noch nicht als Christen oder Gläubige im engeren Sinn, sondern nur als vollständig befähigt zum Eintritt in die Reihe dieser bezeichnet werden. Die Gemeinde selbst hat mehr als nur eine *προαίρεσις* und ein *βούλεσθαι* zum Charakteristicum; die Gläubigen sind vielmehr die, welche die *δοκοῦντα* selbst besitzen und mit ihrem Namen (*Χριστιανοί*) normiren. Jene sind aber so weit gebracht, daß sie was die Christen besitzen nun selbstständig erwählen und im Gegensatz zu ihrem früheren heidnischen Stand *οὐκ ἄλλο τι* begehren. Während vorher bei der ersten Klasse das letzte Ziel objectiv benannt war, nach dem was sie überkommen (*σύμβ. ἀποκεκάθαρθαι*), ist hier das Ziel subjectiv bezeichnet nach der für das objective Ziel erlangten geistigen Disposition. Endlich ergibt die Bezeichnung der Gläubigen und Getauften als *Χριστιανοί* (vgl. oben S. 96) einen sichren Anhalt, daß dieser Name damals noch nicht als technische Bezeichnung der untersten Stufe der Katechumenen gelten konnte. Sonst hätte Origenes in diesem Zusammenhang gewiß lieber *πιστοί* ge-

1) Vgl. über diesen Gebrauch von *σύμβολον* im Sinn von Sinnbild Neander a. a. O. S. 168 f. — 2) Harnack a. a. O. S. 30 f.

braucht. Wir haben daran eine Stütze mehr dafür, daß auch der andere Name *ἀκροαταί* noch nicht den späteren technischen Sinn haben wird.

Erst in dem nun Folgenden belehrt uns Origenes auch darüber, wie die Kirche den zur Gemeinde aufgenommnen Katechumenen zu dieser letzten Bereitung hilft und über die Erlangung dieser selbst sich vergewissert. *Παρ᾽ οἷς*, fährt er fort, *εἰσί τινες τεταγμένοι πρὸς τὸ φιλοπευστεῖν τοὺς βίους καὶ τὰς ἀγωγὰς τῶν προσιόντων, ἵνα τοὺς μὲν τὰ ἐπίῤῥητα πράττοντας ἀποκωλύσωσιν ἥκειν ἐπὶ τὸν κοινὸν αὐτῶν σύλλογον, τοὺς δὲ μὴ τοιούτους, ὅλῃ ψυχῇ ἀποδεχόμενοι, βελτίους ὁσημέραι κατασκευάζωσιν.* — Auf diesen Satz gründet Harnack insbesondere seine Ansicht, daß die als zweite Klasse Bezeichneten die Glieder der getauften Gemeinde selbst sind, deren sittliche Führung bei den Christen einer strengen Aufsicht und Disciplin unterworfen bleibt. Dann hätten wir in *τεταγμένοι* die Amtsträger der christlichen Gemeinde überhaupt zu erkennen; während bei unserer Auffassung des Zusammenhangs nur die Frage sein könnte, ob diese Aufseher, die für die Katechumenen besonders geordnet sind, die von Origenes bezeichnete Thätigkeit nur an der letzteren oder an beiden Klassen der Katechumenen gemeinsam versehen. Das *παρ᾽ οἷς* ließe an sich Beides zu, obwol auch für das Relativ die näherliegende Beziehung die auf die letztbezeichnete Klasse für sich ist. Insbesondere scheinen aber die letzten Worte zu entscheiden: *ὅλῃ ψυχῇ ἀποδεχόμενοι, βελτίους ὁσημέραι κατασκευάζωσιν.* So entschieden diese für die Aufnahme zur bestimmten Zeit täglich fortgesetzte Seelenarbeit jener Ansicht widerstrebt, daß damit die allgemeine Thätigkeit des Amts an der Christengemeinde bezeichnet sei, so bestimmt erweckt diese Schilderung auch die Vorstellung, daß damit nur die letzte entscheidende, der vollen Aufnahme (*ἀποδεχόμενοι*) unmittelbar dienende Zurüstung der Katechumenen gemeint sei.

Daraus ergibt sich nun ein Gesammtbild der Katechumenenbereitung, das bereits alle wesentlichen Formen der späteren Zeit in sich trägt. Die durch den vorbereitenden Privatunterricht in das Christenthum und seine Lehren wie Lebensvorschriften im Allgemeinen Eingeweihten, nehmen Theil am gottesdienstlichen Gemeindeleben — mit Ausnahme wie wir später sehen werden des eucharistischen Theiles desselben. In dieser Zeit sind sie nur den allgemeinen Ordnungen und mittelbaren Segnungen dieser Gemeinschaft unterstellt. Die Grenze dieser und der dann folgenden letzten Probezeit wird an der E r k l ä r u n g des B e g e h r e n s nach der Sacramentsgemeinschaft selbst ihren Ausdruck gehabt haben (*παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν* u. s. w.).

Das Entscheidungsvolle dieses letzten Uebergangs, wie es nament-

lich in der damaligen Anschauung von der besonderen Schwere aller Sünden nach der Taufe sich kund gibt,[1] bedingt nun eine strenge Ueberwachung des sittlichen Wandels dieser Taufcandidaten unter besonderen Aufsehern dieser Klasse, von denen alle die noch Anstößiges thuen ausgeschieden und zurückgestellt, und nur die Bewährten aufgenommen werden zu der letzten andauernden Zurüstung für die Taufe. Diese Zurüstung werden wir uns, dem Taufziel entsprechend, vorwiegend als einen in das Symbol selbst einführenden Unterricht zu denken haben, wie die nachfolgende Zeit uns davon die volle Anschauung gewährt.[2]

Andere Stellen des Origenes in der unmittelbaren Umgebung der besprochenen bestätigen unsere Auffassung. Zwar was gleich vorhergeht (c.50) scheint mir zu allgemein gehalten, um es mit Rothe (a. a. O. S. 10) auf die Katechumenendisciplin zu beschränken. Die Vorlesungen (*ἀναγνώσματα*) und ihre Auslegung, die dort als Mittel der Erziehung und Besserung des Volkes genannt sind, dürften richtiger auf den Gemeindegottesdienst überhaupt gedeutet werden (doch s. u.). Aber mit Recht verweist Rothe auf c. 59 und 60. In ersterer Stelle wird nicht nur im Allgemeinen eine propädeutische Behandlung der Neuhinzukommenden von der Aufgabe der Gemeindeerbauung selbst unterschieden;[3] sondern als das Ziel der Bereitung für die, von deren Fortschritt man sich überzeugt halten darf, die Einführung in die Mysterien der Gemeinde bezeichnet. *Επὰν δέ* — heißt es am Schluß dieser Stelle — *οἱ προκόπτοντες τῶν προτραπέντων παραστήσωσι τὸ κεκαθάρθαι ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ ὅση δύναμις, βέλτιον βεβιωκέναι, τὸ τηνικάδε καλοῦμεν αὐτοῦ ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς*. Die ganze Umgebung der Stelle aber läßt es als wahrscheinlicher erscheinen, daß von den Mysterien des Gottesdienstes und nicht von der Einführung der Pistiker in die Gnosis des Alexandrinerthums die Rede ist.

Besonders aber dient das Folgende (cap.60 f.) dem zur Erläuterung, was Origenes oben über die Ueberwachung des Lebenswandels der Katechumenen auf letzter Stufe gesagt. Die Mysterien gehören den Reinen (*τοῖς ἁγίοις καὶ καθαροῖς*) sagt er in offenbarem Anklang an den liturgischen Ausdruck der Schranke des Abendmahlsgenusses (*τὰ ἅγια τοῖς*

1) Vgl. Constit. apostol. II, c. 7.

2) So faßt auch Rothe die Stelle des Origenes. A. a. O. S. 13 und Höfling a. a. O. I, S. 151 f. 161. Dagegen erklärten sich namentlich auch Hasselbach in seinem Progr.: de discipulorum, qui primis Christianorum scholis erudiebantur seu de Catechumenorum ordinibus quot fuerunt in vetere Eccl. Graec. et Lat. Stettin 1839; und Redepenning, Origenes I, 359.

3) *Οὐ ταὐτόν ἐστι νοσοῦντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ θεραπείαν καλεῖν καὶ ὑγιαίνοντας ἐπὶ τὴν τῶν θειοτέρων γνῶσιν καὶ ἐπιστήμην.*

ἁγίοις). So haben wir es auch hier nicht mit alexandrinischer, sondern gottesdienstlicher Mystagogie zu thuen. Nun erklärt Origenes es zwar für eine unberechtigte Behauptung des Celsus, daß nur der nahen dürfe, der ganz sündenrein sei (*ὅτῳ οὐδὲν ἡ ψυχὴ σύνοιδεν κακόν*); aber die Heiligkeit der Mysterien fordere allerdings, daß wer nach Christi Sinn ein Mystagog sein wolle auch eine längere Reinbewahrung zur Bedingung machen müsse, namentlich von der Zeit an, wo man die heilsame Wirkung des Wortes an sich zu erfahren angefangen habe.[1]

Wir erinnern uns dabei des aphoristischen Canons bei Cyprian (lib. III ad Quirinum, 98): Catechumenum peccare non debere. Und die Begründung dort aus Röm. 3, 8: „faciamus mala dum veniant bona" entspricht ganz der Motivirung bei Tertullian, der für die Katechumenen doppelten Bußernst fordert, bei der Gefahr, daß die in der Taufe bevorstehende Reinigung sie zur Freiheit im Sündigen versuchen könne.

Die sittliche Ueberwachung und Erziehung, für die wir besondere Aufseher geordnet sahen, geht so der letzten Einweihung voraus. Daher nennt Origenes diese ausdrücklich: institutionem moralem, auf Besserung des Wandels berechnet, im Unterschied von der Einführung in die profunda et secretiora sacramenta.[2] Diese selbst nämlich bestand nicht nur in dem Eintritt des actuellen Antheils am Abendmahl, sondern, wie alle einschlagenden Stellen zeigen, in einem mystagogischen Unterricht. Daß man dies fälschlich mit dem verwechselte, was der künftige Theolog in der Alexandriner Katechetenschule empfing, ist ein längst abgewiesener Irrthum. Wir haben es hier mit der Mystagogie zu thuen, die alle Christen in gleicher Weise zum Ziel der höchsten Christenweihen führte. Der Unterricht, der dieser Aufgabe diente, konnte nur der im Symbol und der Lehre von den Sacramenten sein.

Origenes führt zwar eine Anzahl Artikel die das Symbol auch enthält zum Beweis an, daß die Lehren des Christenthums keine Geheimlehren, sondern Allen bekannt seien (c. Cels. I, 7); aber dadurch wird nicht aufgehoben, daß die Ueberlieferung des Symbols selbst ein Stück der Mystagogie und der besondere Unterricht über dasselbe eine Einführung in das tiefere Verständniß der Grundlehren war.

---

1) *Ὁ δὲ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν — ἐρεῖ, ὅτῳ πολλῷ χρόνῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακὸν, καὶ μάλιστα ἀφ' οὗ προσελήλυθε τῇ τοῦ λόγου θεραπείᾳ, οὗτος καὶ τῶν κατ' ἰδίαν λελαλημένων ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τοῖς γνησίοις μαθηταῖς ἀκουέτω.* Vorher wird dasselbe noch verschärft ausgedrückt: *Ὅστις ἁγνὸς οὐ μόνον ἀπὸ παντὸς μύσους* (so ist zu lesen statt *μίσους*), *ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλαττόνων ὀνομαζομένων ἁμαρτημάτων θαῤῥῶν μυείσθω —.*

2) Opp. de la Rue vol. II, p. 469.

Auch da wo Origenes die Regula fidei oder — wie er sie nennt — die Praedicatio apostolica überliefert (De principiis ed. d. l. Rue I, p. 47 ff.) — und nur von dieser nicht vom Symbol wie es bei der Taufe in Frage kommt redet er[1] — unterscheidet er, was sichere, offenbare Ueberlieferung (manifesta praedicatio) und was dem Forschen nach tieferer Erkenntniß vorbehaltene Lehren seien. Ohne den Aufschluß aber, den wir später und bei Andern über diesen Unterricht gewinnen, bliebe dieser Theil der Katechumenenpädagogik bei Origenes ein dunkler Punkt.

2.

Als nächstältestes Zeugniß über die Katechumenenordnung wird das der Apostolischen Constitutionen folgen, deren erste sechs Bücher nach übereinstimmender Ansicht noch dem dritten, das siebente und in der Hauptsache auch das achte Buch nach Ansicht der Meisten dem Anfang des vierten Jahrhunderts angehören.

Obgleich sich die eingehenderen Vorschriften über die Behandlung der Katechumenen und ihr Verhältniß zur Gemeinde und deren Gottesdiensten erst in den letzten beiden Büchern finden, so gewähren doch die ersten sechs Bücher schon ausreichende Anhaltepunkte dafür, daß dem Wesen nach alles was in den letzten an Vorschriften sich findet im dritten Jahrhundert schon in Brauch war. Wir haben in beiden Theilen zunächst die gleiche Auffassung der Unterrichtsaufgabe vor der Taufe, als vom HErrn selbst geordnet (V, 7 und VII, 40), wie über den Taufbegriff und Vollzug wesentliche Uebereinstimmmung (III, 16. 17; VI, 23; VII, 44). Die Katechumenen, sofern sie erst zu den Mysterien einzuführen sind, stehen wie wir seit Tertullian dieser Anschauung schon gewohnt sind, in wesentlich einer Linie mit den Poenitenten, die aufs Neue einzuführen sind; nur daß wir in den ersten Büchern der Constitutionen mehr den begrifflichen, in den letzteren mehr den liturgischen Ausdruck dafür finden (II, 41; VI, 18 vgl. mit VIII, 6. 7. 35). Daher steht hier wie dort die Ausweisung der Katechumenen vor dem Gebet fest (II, 57), wo uns später (VIII, 6. 7) nur die genaueren Einzelverhältnisse klar werden. Und wenn wir, wie dasselbe von früher her schon bekannt ist, in den ersten Büchern die regelmäßigen Früh- und Abendgottesdienste erwähnt finden, so werden wir auch da denselben Unterschied von einem Gebet, das die Gläubigen mit den Katechumenen und nach ihrem Weggang für sich beten, annehmen dürfen (II, 59 vgl.

1) Sofern sich das Symbol und die συνταγή, die Zusage des Christen zum Dienste Christi decken, haben wir eine Anspielung darauf: I, 285 (vgl. die Anmerkung dort von de la Rue).

mit VIII, 35. 37). Es ist schon dies Bürgschaft dafür, daß das Centrum alles Gebets — das Vater Unser — hier wie dort Kennzeichen der Kinder Gottes und darum Vorrecht der Getauften ist (III, 18 vgl. mit VII, 24. 44). Wenn über den Unterricht vor der Taufe und seine Dauer genauere Vorschriften in den ersten Büchern fehlen,[1] so reicht ein Datum aus uns über die wesentliche Gleiche der Grundsätze zu vergewissern. Wir lernen bereits im fünften Buche (cap. 19) — wie es auch dafür an früheren Zeugnissen nicht fehlt — die Vigilie der Osternacht als die allgemeine Taufzeit kennen. Zu diesem Ziel wird sich das Uebrige in entsprechendes Verhältniß gestellt haben.

In Bezug auf Symbolum und Regula fidei waltet in den ersten Büchern ganz dasselbe Verhältniß wie bei Origenes. Obgleich anderen Inhalts, wird wie dort der Häresis gegenüber in dem sechsten Buche der Constitutionen (c. 11 vgl. 14) nur der Letzteren Erwähnung gethan. Aber um so instructiver ist nun der Vergleich dieser mit den detaillirten Angaben des siebenten Buches über den Inhalt des Unterrichts der Katechumenen, wo zuerst (c. 39) ebenfalls die allgemeine Praedicatio apostolica aufgeführt, von dieser aber sowol ein besonderer Theil für den engeren Kreis der Katechumenen aufbehalten wird (ebenda), weil im engeren Zusammenhang mit der Taufe (c. 43), als insbesondere das Symbol als der unmittelbare Ausdruck der συνταγή, der Zusagung für Christum, gesondert betrachtet wird (c. 41). So lichtet sich was uns oben noch unverständlich geblieben war und bereiten sich damit bedeutsame Folgerungen für das rechte Verständniß der Arcandisciplin (§ 10) vor.

Im Ganzen wird man sagen müssen, daß auch was in Buch VII und VIII als Katechumenendisciplin vorliegt noch eine gewisse Mittelstufe zwischen Origenes und der vollen Ausbildung der Disciplin ergibt. Der Privatkatechumenat zwar hat aufgehört und die Unterschiede unter den Eingeführten treten schon bestimmter hervor. Wir können etwa drei Stufen unterscheiden, wenn auch nicht so klar wie später. Eine größere Differenz aber mit der nachfolgenden Zeit liegt in der Vertheilung des Unterrichts vor. Wenn wir jedoch schon das Zeitmaß von zwei Jahren für die gesammte Vorbereitung finden, so werden wir die Gleiche mit der späteren Zeit überwiegend nennen müssen, um so mehr, als Differenzen im Einzelnen zu allen Zeiten bleiben.

Der Hauptgrund, die neue längere und ausgebildete Katechumenenpädagogik schon von den apostolischen Constitutionen her zu rechnen, liegt

---

1) Ueber Kinderunterricht vgl. IV, 11.

darin, daß der Katechumenat in dieser Zeit an der ausgebildeten Gottesdienstform seine Basis schon gewonnen hatte.

Nachdem wir uns so über die Anfangsgrenze der ausgebildeteren und längeren Katechumenenpädagogik vergewissert haben, wird eine zusammenhängende Darstellung derselben mit Belegen aus den verschiedenen Quellen, namentlich des vierten Jahrhunderts, der Orientirung am besten dienen. Aus dem gemeinsamen Zeugniß wesentlich gleichzeitiger Zeugen entfaltet sich so ein einheitliches Bild. Das vierte und fünfte Jahrhundert zeigt uns diese Disciplin in voller Blüthe. Als die letzten Hauptbeweise für die legale Erhaltung des vollständigen Bestandes aber werden der Brief des Ferrandus an Fulgentius im sechsten Jahrh. und der 95. Canon des Concil. Quinisextum (692) am geeignetsten dienen. Nach Aufrollung dieses Gesammtbildes erst werden wir dann das Verständniß dieser Pädagogik aus den Zeitumständen wie der § es andeutet zu gewinnen haben.

3.

Die seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts vollständig ausgebildete und feststehende Ordnung des Gemeindegottesdienstes bildet die Basis der ganzen Katechumenenpädagogik. Der liturgische Charakter der Letzteren prägt sich eben darin aus, und die drei Hauptklassen der Katechumenen, die feststehenden Pfeiler der ganzen Disciplin, unterscheiden sich nach einem dreifach verschiedenen Maß des Antheils an, und der Berücksichtigung im Gemeindegottesdienst.[1]

Zur Uebersicht schicken wir einen Ausdruck der Klassenunterschiede voraus, wie er in dem vorhergenannten Canon 95 des Quinisextum am Ende des Zeitraums den wir überblicken auf kürzeste Weise formulirt vorliegt[2]: *Τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, καὶ τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτούς.* Darin liegt die letzte Stufe angedeutet; während der Name anderwärts her gesichert ist; sie heißen *φωτιζόμενοι*. Wir betrachten nun

a. die Erlangung der ersten Katechumenenstufe.

Neben dem Privatverkehr mit Christen war der Besuch der Predigt in den christlichen Kirchen das Hauptmittel der ersten Anregung des Verlangens nach dem christlichen Heil und der Gemeinschaft mit der Kirche. Der erste Canon der Synode zu Valencia (im Jahre 524) schärft die Pflicht die Predigten für alle offen zu halten damit neu ein, daß er sagt: Man wisse ja, daß mancher schon dadurch allein zum Glauben gekommen. (Hefele II, 689.)

---

1) Ap. Constit. VIII, 6. 7. u. 35 ff. — 2) Hefele Concil.-Gesch. II, p. 26.

Ein so Angeregter entdeckte seinen Wunsch einem Christen und dieser führte ihn — soweit die Forderung der apostolischen Constitutionen (VIII, 32) im Leben Geltung gehabt — zum Bischof oder einem Priester oder Diacon zu näherer Erforschung seines Sinnes. Die unten anzuführende Stelle des Dionysius Areop. stimmt in der Schilderung dieses ersten Vorgangs noch ganz mit den apostol. Constitutionen überein. Ein Diacon ists auch nach Augustin, der in freier Weise diese Thätigkeit in Carthago versieht.[1] Sonst übernimmt es auch wol ein Laie, der dazu befähigt ist, das erste erforschende Gespräch mit einem solchen und einen vorbereitenden Vortrag an ihn zu halten. Es erscheint ganz aus dem Leben gegriffen, wenn nach den apostolischen Constitutionen die, welche von dem Betreffenden Zeugniß ablegen können, zuerst über ihn gehört werden, ob sein bisheriges Verhalten für den Werth seines erklärten Begehrens spreche.[2] Wir haben einen kirchlichen Canon aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts, der ein gleiches Verfahren anordnet, wenn jemand schon Katechumen aber durch längeres Wegbleiben von der Predigt dem Diacon unbekannt geworden war.[3]

Tiefer treffen die Fragen, mit denen nach Augustins Anweisung ein christlicher Katechet Stand und Bedürfniß der sich Anmeldenden erforschen soll. Der Vortrag, der sich daran schließen wird, soll nach dem Grad der Bildung und inneren Vorbereitetheit des Heiden sich einrichten, vor allem aber die Erforschung darüber vergewissern, daß nicht unlautre Motive, etwa der Gedanke an eigenen Vortheil oder dergl., sondern das Verlangen nach der vera et certa securitas denselben zu der Bitte um Aufnahme bewege.[4]

Auf ein verwandtes Verfahren wird endlich auch abzielen was wir schon bei Origenes bezeugt finden. Einige die Christen werden wollen verweise man allerdings einfach aufs Glauben, gesteht er gegen Celsus zu (VI, 10); *ἄλλοις δὲ ὅση δύναμις ἀποδεικτικῶς δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προςερχόμεθα.* Es wird auch dort nach dem Zusammenhang weniger an den nachfolgenden katechetischen Unterricht als an ein Gespräch im Dienst missionirender Vorbereitung zu denken sein. Die ero-

1) De rudibus catechizandis. Opp. Benedict. VI, p. 263.

2) *Ἐξεταζέσθωσαν δὲ αὐτῶν καὶ οἱ τρόποι, καὶ ὁ βίος, καὶ εἰ δοῦλοι εἰσὶν ἢ ἐλεύθεροι. καὶ ἐὰν πιστοῦ δοῦλος ᾖ, ἐρωτάσθω ὁ κύριος αὐτοῦ, εἰ μαρτυρεῖ αὐτῷ* u. s. w. ed. Coteler. (Patr. apost. I.) p. 417.

3) Synode zu Elvira (nach Hefele u. A. 305 oder 6, jedenfalls vor 325) can. XIV: Qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque cognoverit esse Christianum, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit ei baptismum non negari —. Vgl. Hefele Concil-Gesch. I, p. 145.

4) A. a. O. c. V: — saepe adest misericordia Dei per ministerium catechizantis ut sermone commotus jam fieri velit, quod decreverat fingere.

tematische Form erscheint auch nur für diesen Zweck hier ausgebildeter; ähnlich etwa wie bei Gregor von Nyssa. Jener, der katechetische Unterricht, war im Alterthum stets akroamatisch.[1]

Eine solche Katechese im Sinne des Alterthums folgte nach Augustins Anweisung dieser ersten Erforschung. Ihre Aufgabe war, durch eine zusammenfassende Darstellung, wie das Reich Gottes von Anfang an bis zur kirchlichen Gegenwart sich entwickelt habe, den Proselyten im Allgemeinen zu orientiren über das, was er von der Gemeinschaft der Kirche sich versprechen könne. Wir kommen auf die beiden Musterformen, die Augustin dafür gibt, und ihre hohe Bedeutung für die Geschichte der Katechetik im engeren Sinn später ausführlich zu sprechen.

Auf diese einzige Unterweisung ist in diesem neuen Stadium die längere private Vorbereitung der Katechumenen im vorhergehenden Jahrhundert reducirt. Sobald nämlich nach diesem Vortrag der Angemeldete sein Begehren im Sinn des Angehörten wiederholt, so tritt er in ein officielles Verhältniß zur Kirche und empfängt den Namen Christianus als Unterpfand seiner Zugehörigkeit zu derselben auf der allgemeinsten Grundlage.

Noch bei Origenes fanden wir diese Benennung nicht specifisch ausgeprägt. Dagegen weist schon der oben angeführte Canon des Concil. Illib. auf einen festeren Sprachgebrauch hin, und der voraufgehende Canon 39 zeigt uns das christianum fieri[2], wenn nicht schon als formulirten Ausdruck — denn es ist möglich es dort von der Taufe selbst zu verstehen — so doch den Sprachgebrauch in seiner allmälichen Ausbildung. Bei Augustin aber liegt Alles formulirt vor, wie die spätere Liturgie für das Christianum fieri oder Χριστιανοὺς ποιεῖν nur eine erweiterte Ausführung des Actes ist, mit dem er den Aspiranten zur untersten Stufe des Katechumenats aufnehmen lehrt. Seine Frage am Ende des Vortrags: an haec credat et observare desideret[3] finden wir in dem Formular des Römischen Ordo bapitismi wieder:

Quid petis ab ecclesia? Fidem.
Fides quid tibi praestat? Vitam aeternam.
Si vis habere vitam aeternam, serva mandata u. s. w.[4]

1) Mosheim legt dieser überdies vereinzelten Stelle ein ungebührliches Gewicht bei und will daraus ein erotematisches Verfahren als in Alexandrien wenigstens heimisch begründen. Vgl. die Anmerkung zu seiner Uebersetzung der acht BB. des Origenes gegen Celsus, Hamburg 1745 S. 611 f. und Biblische Sittenlehre I, 491 f. Ueber die Disputationen in Gregor's v. Nyssa: λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας vgl. Höfling I, 274 f. und unten Theil III.

2) Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri Christianos. Vgl. Arelat. can. VI. A. a. O. 142 und 176.

3) A. a. O. c. 26. — 4) Vgl. Höfling S. 329.

Wie die Fragen, so war Anfangs das Bekenntniß darauf ein freieres und die Besiegelung desselben bei der Form des Vollzugs, wie Augustin ihn uns schildert, die einfache Bezeichnung mit dem Kreuze (obsignatio crucis). Das allgemeinste Symbol des christlichen Heils [1], von der Taufgabe speciell als Taufe auf den Tod Christi, war der liturgische Ausdruck für den allgemeinsten Christenthumsantheil, der im Namen Christianus lag. So weihte ja schon zu Tertullians Zeit der Christ jedes Unternehmen, Ausgang und Eingang (de cor. mil. 3). Mit diesem Zeichen heiligte eine spätere Zeit die heidnischen Tempel zu christlichen Kirchen (Cod. Theodos. XVI, 10). Hier wars vor Allem zugleich das Zeichen, daß die Kirche eine Mutterstellung zu den vom HErrn ihr Zugewiesenen und Bezeichneten einnehme: Nondum quidem adhuc per sacrum baptismum renati estis, sed per crucis signum in utero ecclesiae jam concepti estis heißt es in einer dem Augustin untergeschobenen Schrift.[2]

Daß sich aber an diese Handlung, die jeder Laie auch an den Aufzunehmenden vollziehen konnte,[3] noch Anderes angeschlossen, zeigen Augustins Worte: solemniter utique signandus et ecclesiae more tractandus est.[4] Die späteren Formulare bestätigen was als Vermuthung naheliegt, daß damit nicht nur der gesammte später folgende Unterricht, sondern neben dem die Aufnahme selbst begleitenden Gebetsact mit Handauflegung namentlich auch eine erste Exorcisation, als unmittelbar damit verbunden, gemeint ist. Was früher[5] allein im Anschluß an die Taufe auftrat und später wieder diese Stellung einnimmt, sehen wir in dieser Zeit zu pädagogischer Bereitung in längere Zwischenräume aus einander- und an verschiedenen Stellen wiederholt eintreten.[6]

Die kirchliche Form der letzteren Acte legen die Erwartung nahe, daß diese erste Einführung irgend wie durch einen öffentlichen Act in der betreffenden Christengemeinde sich kund gab; obgleich wir Sicheres darüber nicht aufweisen können. Es wäre darin forterhalten, nur nun eben-

---

1) Vgl. Cyprianus ad Demetrian. XXVI.
2) Symb. ad catech. II, c. I. Höfling S. 321.
3) Vgl. Augustin confess. I, c. 11, signabar jam signo crucis. Vgl. dess. de peccator. merit II, c. 26. — 4) A. a. O. c. 26.
5) Vgl. Tertull. de cor. mil. c. 3. Origenes exhortat. ad Martyr. c. XVII. de la Rue I, p. 285 Anm. Vgl. die Zeugnisse auf dem Concil Carthago's a. 256 bei Cypr. ed. Lips. II, 266. 268. 272 ff.
6) Wir können dem Resultat der sorgfältigen Untersuchung Höflings nur beistimmen, daß frühzeitig mit dem Christ. facere ein Exorcisationsact verbunden war. Höfling S. 336 f. Die späteren Formulare für Gebet und Signation und Insufflation bei der Aufnahme eines Heiden geben Goar im Euchologium s. rituale Graecorum (Paris 1647) Venedig 1730 S. 282. Martene Collectio ampliss. I, 41 f. auch Mabillon de lit. Gall. Paris 1685. Vgl. die gute Auswahl bei Höfling a. a. O. S. 289 ff. und 327 ff.

falls als der Taufe fernergerückter Act, was wir bei Justin als einen selbstständigen Einführungsgottesdienst kennen lernten, bei Origenes noch als in dem εἰςάγειν εἰς τὸ κοινόν bestehend annehmen durften. Ein Canon der Synode von Neocäsarea (Anfang des vierten Jahrhunderts) redet vom εἰςέρχεσθαι εἰς κυριακὸν in verwandter Art wie Origenes.[1] Und wenn vom heiligen Martin von Tours erzählt wird, daß er einst nach Wiedererweckung eines Todten eine große Volksmenge, die baten daß er sie zu Christen mache, durch Handauflegung aufnahm, wird betont, daß dies in medio ut erat campo geschah.[2]

Dürften wir uns auf die Darstellung des Pseudodionysius[3] berufen, so geschah die Aufnahme und selbst die Befragung über die Beweggründe eines so nach der Gemeinschaft der Kirche begehrenden Heiden in der Mitte der versammelten Gemeinde. „Er versammelt die ganze heilige Ordnung zur Mitwirkung und Mitfeier der Rettung dieses Menschen."[4] — Auf die entsprechende Erklärung desselben folgt dann sogleich Handauflegung, Absagung, Ueberlieferung des Symbols und Taufe. Diese unmittelbare Zusammenrückung aller Acte bis zur Taufe mit der ersten Anmeldung widerspricht aber dem gesammten Zeugniß dieser Zeit. Und auch wenn man annimmt, er berichte nur summarisch die einzelnen Weiheacte ohne auf die Art wie diese in der Wirklichkeit auseinanderfallen zu reflectiren, verliert sein Zeugniß die unmittelbar historische Bedeutung.

Doch ist es auch möglich, daß jener erste Act mit Bewußtsein privatim unter der Hand eines Diacon geschah, da das allein daraus resultirende Recht die Predigt zu besuchen als Freiheit ihnen zuvor schon zugestanden, und sie zu dem Theil des Gottesdienstes, der die Christengemeinde mit Ausschluß aller Ungläubigen in sich vereinigte, noch keinerlei Zugang gewannen. Eine feierliche Einführung konnte jetzt leichtlich an den Anfang der zweiten Stufe verlegt sein, wie diese sich von der ersten scharf abschied.

Sie waren von nun an Zuhörer der Predigt nach Recht, aber auch nach Pflicht.[5] Bei der Weihe zu dieser Stufe bildet die Aufforderung zum Besuch des Gotteshauses einen gleichbleibend hervortretenden Zug der Formulare. Templum Dei ingredere, idola derelinque, heißt es in dem

1) Can. V bei Hefele I, p. 213.
2) Sulpic. Sever. ed. Vorst. Lips. 1703. p. 440.
3) Die Schriften des angeblichen Dionysius Areopag. verlegt man nach Engelhardt's Untersuchungen am sichersten in das fünfte Jahrhundert, als eine Ausgeburt des Neoplatonismus.
4) Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας c. II, ed. Corder. I, S. 168. Engelhardt, die angebl. Schriften des Areop. Dionys. Sulzb. 1823. II, S. 69 f.
5) Vgl. den oben angeführten Canon der Synode von Elvira.

Einen; ingressus ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis laetus agnosce, heißt es in dem Andern. Das Mittelglied der Signation bildet die Berührung der Ohren —: signo aures ut audias vocem Domini.

Von daher leitet sich nun die gewöhnliche Benennung der Katechumenen dieser Stufe: Audientes und Ἀκροώμενοι. Auf dem früheren Stadium blieb es mehr als zweifelhaft, ob die dort vorliegende ähnliche Bezeichnung schon denselben Sinn haben könne, wie er jetzt unzweifelhaft feststeht.

Am Eingang der Eucharistie ertönt nach den Constitutionen (VIII, 12) der Ruf des Diacon: *Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων* [1]. Dabei begreift audientes nicht die *χριστιανοί* in unsrem Sinn allein, vielmehr erscheinen Pönitenten und die unterste Stufe der nicht mitbetenden Katechumenen hier noch ununterschieden — wie die Letztere in den Constitutionen überhaupt nicht so klar hervortritt. Die nachfolgenden Zeugnisse aber lassen keinen Zweifel, daß wir diese Bezeichnung in einem specifischen Sinn von der untersten Klasse der Proselyten zu fassen haben. Canon V. der Synode zu Neocäsarea erscheinen die *γόνυ κλίνοντες* und *ἀκροώμενοι* als zwei verschiedene Klassen unter dem gemeinschaftlichen Namen der Katechumenen.[2] Das allgemeine Concil zu Nicäa bestätigt diesen Sprachgebrauch mit seiner umfassenden Auctorität. Dort heißt es Canon XIV: *Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων* (die gefallen sind) *ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων* — wo bereits der specifische Gebrauch des Katechumenennamens neben dem allgemeinen zu beachten ist. Seitdem beherrscht dieser Sprachgebrauch die ganze Zeit namentlich auf liturgischem Gebiet.

Der mit dem Kreuzeszeichen und Christennamen Beehrte entspricht also ganz jener Klasse von Katechumenen, die wir bei Origenes als *ἄρτι εἰςαγόμενοι* bezeichnet fanden. In der ausgebildeten Katechumenendisciplin nun wird der Name der Katechumenen im weiteren Sinn mehr nur noch mißbräuchlich auch ihnen zugeeignet. Derselbe hat nämlich, wie schon das letzte Beispiel belegt, einen specifischeren Sinn gewonnen und bezeichnet vorzugsweise die zweite Klasse der in die Gemeinde Eingeführten d. i. die Mitbetenden.

---

1) Vgl. ebenda c. V a. E. und die Anmerkung von Cotelier S. 396.

2) *Κατηχούμενος, ἐὰν εἰςερχόμενος εἰς κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ ἐξωθείσθω.* Hefele a. a. O.

Wenn auch die Proselyten in einem besonderen Sinn audientes hießen, so eignete doch dieser Name ihnen nicht allein und konnte darum nicht für gleichbedeutend mit Katechumen gelten. Die Proselyten dieser Stufe standen gleichsam noch unerkennbar unter der Masse der Pönitenten, Ungläubigen und Häretiker. Für sie hat die Kirche noch kein auszeichnendes Prädicat, die Liturgie noch keine ausschließliche Anrede, kein besonderes Gebet. Die erste Form, durch die Katechumenen als solche erkennbar hervortreten, ist der Antheil am Gemeindegebet, der keinem Ungläubigen, keinem Häretiker zustand. Daher erhielt diese Klasse den früher allgemeinen Namen nun mit Auszeichnung im besonderen Sinn. Ein anderer Grund liegt tiefer im Wesen der Pädagogik jener Zeit begründet. Gebet, liturgisch gemeinsames Gebet galt ihr wie wir sehen werden als ein vornehmster Factor der Erziehung. Das Vater Unser erhebt sich in dieser Periode erst völlig zu der Bedeutung eines Mysteriums. Auf der Stufe nun, wo dieses Hauptmittel der Pädagogik den Proselyten zugänglich wurde, fiel daher auch der Name Katechumen mit dem Begriff der dem Gebet Unterstellten zusammen, wie noch in unserer Zeit hie und da in ähnlich tiefem Zusammenhang: „Auf die Pfarre gehen;" oder „Beichten gehen" Volksbezeichnung dafür ist, daß man an dem Katechumenenunterricht theilnimmt. Zu dieser Stufe wenden wir uns nun.

b. Die zweite Katechumenenstufe.

Ueber die Dauer der Zeit, während welcher ein Proselyt nur Hörer sein durfte, liegt keine nähere Bestimmung vor, außer wo, wie in den oben angeführten Fällen, die Strafe der Degradation sie aufs Neue und dann meist für längere Zeit auf dieser untersten Stufe festhielt. Im Allgemeinen wird man berechtigt sein anzunehmen, daß diese Zeit kurz war. Es ist sogar nicht zu leugnen, daß die beiden an sich unterscheidbaren Acte des christianum und catechumenum fieri in ihrem liturgischen Vollzug oft unmittelbar zusammenfielen oder einander folgten, wie nach dem oben angeführten Canon des Quinisextum Häretiker den einen Tag zu Christen und am folgenden schon zu Katechumenen gemacht wurden.[1] Wir haben es vor Allem mit der pädagogischen Idee dieser Stufe zu thuen. Zum Kennzeichen hat sie überall den Antheil am Gemeindegebet. Aber wir werden diesen selbst noch näher zu bestimmen haben. Der nächste Ausdruck ihres Vorzugs ist, daß sie bei einem Gebetsact der Gemeinde in der Kirche verweilen dürfen, während den Audientes dies nur unter der Predigt gestattet war. Darum heißen sie Betende: *Εὐχόμενοι*, Kniebeugende *Γόνυ*

1) Vgl. Höfling S. 284.

κλίνοντες, genu flectentes; Ὑποπίπτοντες, prostrati. Wenn die Predigt beendigt war entließ der Diacon die Audientes mit den Ungläubigen. Nun erging an die Katechumenen die Aufforderung: Εὔξασθε οἱ κατηχούμενοι; für die Gemeinde war dies die Losung für sie zu beten. Unmittelbar ihnen also galt dies Gebet; sie dürfen es, wenn schon nur im Geist, mitbeten. Darum heißen sie Συναιτοῦντες. Die Bitte um Erhörung der Gebete der Katechumenen, um Erleuchtung ihrer Erkenntniß, Befestigung im Christenstand, Vollendung durch die Taufe und Mysterien ist der Inhalt des Gebetes wie es nach den apostol. Constitutionen (VIII, 6) der Diacon der Gemeinde in der Form der προςφώνησις zuspricht, und die Gemeinde die einzelnen Bitten mit ihrem Kyrie eleeson! aufnimmt. Dann erhoben sich die Katechumenen, beugten sich und empfingen den bischöflichen Segen, dessen Inhalt wieder in besonderer Beziehung zu ihrem Vorbereitungsstand gehalten war. Darauf wurden sie entlassen, wie bald nach ihnen auch die Photizomenen, denen noch ein besonderes Gebet gewidmet war. Dann erst begann das eigentliche Kirchengebet der Gemeinde. Ebenso wurde in den reinen Gebetsversammlungen, welche die Gemeinde des Morgens und Abends hielt, erst mit und für die Katechumenen gebetet, ehe die Gemeinde nach ihrer Entlassung das eigentliche Gemeindegebet anstimmte. Auch in der eigentlichen Eucharistie sowie im Gebet nach der Communion wird der Katechumenen nochmals namentlich gedacht (c. 15 und c. 12 ed. Cotel. S. 407). Der 19. Canon des Laodicener Concils bestätigt diese Ordnung des Gottesdienstes. (Hefele I, 737). Eine etwas andere Form des Gebetes für die Katechumenen, vielleicht wie Bingham annimmt die Constantinopolitanische im Gegensatz zur Antiochenischen, bietet Chrysostomus (Hom. II, zu 2 Cor.). Chrysostomus betont zugleich an dieser Stelle, daß bei dem gewährten Gebetsantheil ihnen doch noch nicht das Recht eines öffentlichen Mitbetens gegeben ist. Nicht die Katechumenen, sondern die Gemeinde der Gläubigen nur spricht das Kyrie eleeson! zur Prosphonesis des Diacon. Das sei, sagt Chrysostomus das Kennzeichen, daß sie οὐδέπω τοῦ σώματός εἰσι τοῦ Χριστοῦ. — Sie haben für sich noch nicht die Zuversicht, sagt er, ἀλλ' ἑτέρων δέονται τῶν μυσταγωγηθέντων. Im Hause nun, wo beim gemeinsamen Gebet immer die Idee des gleichberechtigten Mitbetens zu Grunde liegt, durften die Katechumenen beim Gebet der gläubigen Glieder der Familie gar nicht zugegen sein. (Constitt. 8, 34). Und ebenso wenig nach Canon XX der Synode von Oranges (a. 441) den Segen in den Hausandachten mit den Gläubigen zusammen, sondern abgesondert empfangen (Hefele II, 277). Aus derselben Idee ging es hervor, daß der Bischof von keinem der noch nicht

selbst im Gemeindeverband stand, eine Oblation zum heiligen Abendmahl annehmen durfte. So ist der 28. Canon von Elwira zu verstehen.[1] Der kennzeichnende Vorzug bleibt aber die Gegenwart beim kirchlichen Fürbittgebet für sie. Damit waren sie der Gemeinde schon unmittelbar nahe gestellt, und als eine besondere Strafbestimmung für solche, die die Wiedertaufe empfangen hatten, gilt es daher in der Lateransynode vom J. 487 (8) (Canon II.), daß sie nicht an den Gebeten, nicht einmal als Katechumenen, theilnehmen dürfen (Hefele II, 594.).

Dem entsprach nun die Weihe zu dieser Stufe. Wir werden Handauflegung als den ihr vor andern eigenthümlichen Ritus bezeichnen dürfen. — Es begleitet dieser Ritus ja in sehr allgemeiner Bedeutung die Benedictionsacte überhaupt, ähnlich wie die Signation mit dem Kreuzeszeichen. Es wird darum schwer, sowol für die beiden Katechumenenstufen, denen wir diese Symbole gesondert zueignen, sie auch gesondert aufzuweisen; als insbesondere bei jedem für sich und namentlich bei der Handauflegung von einer specifischen Bedeutung zu reden, welche dieselbe bei dieser oder jener kirchlichen Handlung gewinne. Wir werden die letztere Frage bei der Besprechung des normalen Ritus der Confirmation, wo sie für uns ein unmittelbar praktisches Interesse gewinnt, wieder aufzunehmen haben.

Hier gilt es für das Recht unserer historischen Darstellung nur folgende Gesichtspunkte klar festzuhalten. Wir haben erstens sichere Zeugnisse die in dem einen Fall die Kreuzeszeichnung für sich, in dem andern Fall die Handauflegung allein erwähnen. Und andererseits dienen gleichzeitig beide Riten liturgischen Acten auf anderen Gebieten in so specifischer Form, daß wir daraus die Meinung die man mit jedem der beiden für sich verband zu erkennen im Stande sind.

Was wir oben über die Aufnahme der Rudes in den Christenstand nach Augustins Anweisung beigebracht, läßt keinen Zweifel, daß wenn auch Handauflegung, die er selbst dort gar nicht erwähnt, zugleich statt hatte, das Kreuzeszeichen für sich der entsprechende Ritus für diese Stufe war. Und so liegt uns unter den späteren kirchlichen Formularen wenigstens Eines vor, wo nur der Kreuzeszeichnung gedacht ist.[2] Wie aber die anderweite Anwendung dieses Zeichens bezeugt, daß man damit nur die allgemeinsten Gedanken der christlichen Weihe des an sich Natürlichen und

---

1) Episcopum placuit ab eo qui non communicat, munus accipere non debere. (De oblationibus eorum qui non communicant.) Hefele I, 138.

2) Es ist das von Mabillon in der Liturg. Gall. (III, S. 176 vgl. 247) mitgetheilte, vgl. Höfling S. 302 f. Ein anderes (Martene I, S. 41. Höfling S. 302 f.) gibt nur der Insufflation daneben ausdrücklich eine Stelle.

Kosmischen oder vorher profanem Dienst Unterstellten verband, belegen die oben angeführten Beispiele.[1] Wenn wir es nun auf allen Stufen des Katechumenats wiederkehren und andre Riten begleiten sehen, so kann doch kein Zweifel walten, daß es seine charakteristische Stelle an der Schwelle des Kircheneintritts dessen hat, der bisher dem natürlichen und weltlichen Gebiet, der heidnischen Welt insbesondere gliedlich zugehörte. So bringt Protogenes die, die körperliche Heilung bei ihm suchen, zuerst zu ihrer Seele Heilung zu Eulogius, damit dieser sie mit dem Kreuzeszeichen für den Empfang der Taufe weihe (Theodoret h. e. IV, 15). So finden wir nachmals im Taufritus aller Zeiten der Kreuzeszeichnung mit Recht die erste, der Handauflegung die zweite Stelle gewahrt.

Für die Bedeutung der Handauflegung im Katechumenat ist es zunächst von entscheidendem Gewicht, daß sie, wie fast nirgend die Kreuzeszeichnung, κ. ε. als das Symbol der Katechumenenannahme genannt wird.[2] So lernten wir sie schon als das Symbol der Katechumenenweihe zu der Zeit kennen, wo Klassen unter ihnen gar nicht unterschieden werden (Clem. Hom. III, 73). In den apostolischen Constitutionen (VII, 39) bildet aber bereits die Handauflegung einen erkennbaren folgenreichen Abschnitt. Während vor ihr nur ein allgemeiner Unterricht gegeben wird, der mit seinem geschichtlichen Inhalt eine Parallele zu Augustins Katechese an die Rudes bilden kann, folgt auf die mit Gebet begleitete Handauflegung der Unterricht über die Menschwerdung, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des HErrn.

So lesen wir, daß Kaiser Constantin, der längst Christianus war aber die Taufe bekanntlich bis zu seinem Tode aufschob, vorher mit der Handauflegung zum Katechumen als Taufcandidat geweiht ward (Euseb. vit. Const. IV, 61. Vgl. Hefele I, 462.). Am Bedeutsamsten aber muß diese ausschließliche Erwähnung der Handauflegung in der Zeit erscheinen, wo man bei bestimmten Klassenunterschieden die eine Klasse κ. ε. Katechumenen zu nennen gewohnt war. Wenn es sich bei Kranken um Beschleunigung ihrer Zulassung zu der Weihe überhaupt handelt, so heißt es schlechthin in jener Zeit, die Handauflegung sei ihnen zu gewähren (Elwira can. 39.

1) Vgl. insbesondere noch die Anwendung bei der Consecration aller natürlichen Elemente zu sacramentalem oder sacrificiellem Gebrauch. Augustin homil. 118 in Joann: Quid est signum Christi nisi crux Christi? Quid signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur nihil horum rite perficitur. — Namentlich galt es darum auch als das Zeichen, das den Satan verscheucht und die Kranken von den Einflüssen der Dämonen befreit.

2) Nur in einzelnen Lebensbeschreibungen und Märtyreracten wird der Empfang des Kreuzeszeichens, wie anderwärts überall die Handauflegung, als Mittel des catechumenum fieri schlechthin genannt. Vgl. die Stellen a. Martene b. Höfling S. 322.

Arles can. I. a. a. O.). Denselben Sprachgebrauch können wir bei der sogenannten datio salis beobachten, die ihren entsprechenden Ort neben der Handauflegung hat und schlechthin das sacramentum catechumenorum heißt.

In den Formularen aber wo Handauflegung namhaft gemacht wird ist zwar immer die Kreuzeszeichnung damit verbunden, aber nicht nur folgt die Handauflegung als Zweites, sondern da tritt sie am charakteristischsten hervor, wo das Weihegebet deutlich zeigt, daß wir es nicht mit einem eben erst vom Heidenthum Kommenden, sondern der Christengemeinde im weiteren Sinn schon Zugehörigen zu thuen haben.[1]

Aus einem andern Formular lernen wir den bedeutsamen Unterschied kennen, daß der Proselyt, der am Anfang mit dem Kreuz gezeichnet wird, nach der Handauflegung und dem Empfang des „sacramentum catechumenorum" (datio salis) nun sich selbst mit dem Kreuz bezeichnet;[2] die Parallele dazu, daß der, dem vorher das Vater Unser von Andern zugesprochen wurde ohne daß er es selbst beten durfte, zuerst nach Empfang der Taufe dieses selbst thuen darf.

Wenn endlich die Handauflegung bei den Katechumenen im Allgemeinen ihr Analogon an der Ordination des Klerus haben wird, so muß es als Parallele auf unsern Stufenunterschied ein besonderes Licht werfen, wenn wir auch dort nur die höheren Grade unter Handauflegung geweiht werden, die untere Stufe dagegen bei Basilius als die *ὑπηρεσία ἀχειροποίητος* bezeichnet sehen.[3]

Wir werden eine zweite Hauptstelle für die Handauflegung nach der Taufe bei der Chrismation finden. Dort symbolisirt sie zumal nach der abschwächenden Sacramentsanschauung jener Zeit die Geistestaufe nach der Wassertaufe (s. u.). Ebenso vertrat sie bei der Ordination die Geistesmittheilung. Wenn wir daher nun ihre specifische Bedeutung wie sie unserer Katechumenatsstufe entspricht ausdrücken sollen, so gibt sie in der Periode, wo der Katechumen durch den Antheil am Gebet und durch die Fürbitte der Gemeinde insbesondere geistig gestärkt und gefördert werden soll — sie gibt da am Anfang gleich das Unterpfand der Erhörung seiner Gebete und der Fürbitten für ihn. Entsprechend der Stufe der Mitbetenden lautet dieses Gebet auch insbesondere darauf, daß er selbst ein rechter Beter und seine Bitten erhört werden. *Ἔστωσαν οἱ ὀφθαλμοί*

1) Hierher gehört vor Allem die *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον* aus dem Eucholog. des Goar S. 283. Vgl. Höfling S. 291 f. *Ἐπιτίθημι τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε τὸν καταξιωθέντα φυγεῖν ἐπὶ τὸ ἅγιον ὄνομά σου* — —.
2) Muratori Lit. Rom. vol. I, 593. Höfling S. 304 f.
3) Bingham lib. III, 1, 6.

σου ἀτενίζοντες εἰς αὐτὸν ἐν ἐλέει διαπαντὸς καὶ τὰ ὦτά σου, τοῦ ἀκούειν τῆς φωνῆς τῆς δεήσεως αὐτοῦ. — — — ἵνα ἐξομολογήσηταί σοι προσκυνῶν καὶ δοξάζων τὸ ὄνομά σου τὸ μέγα καὶ ὕψιστον καὶ αἰνέσῃ σε διαπαντὸς πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.

Das Kreuzeszeichen hat für sich mehr den negativen Charakter der Abweisung des Ungöttlichen und Entnehmung aus der Weltgemeinschaft. Die Handauflegung ergänzt nach der positiven Seite, wie wir beide Seiten vereint in der Exsufflatio und Insufflatio auftreten sehen. Durch jenes wird der Heide der allgemeinen Christenweihe theilhaftig, aber so daß mehr nur die Bestimmung für das Ziel hervortritt; durch dieses wird er von der Kirche gleichsam actuell in den Bereich des clerus im weiteren Sinn des Wortes aufgenommen; an einer bestimmten Handlung, einem heiligen Dienst ist ihm Antheil und darum auch bereits eine erste persönliche Gabe gewährt. In diesem Sinn zeigt sich die Correspondenz der beiden Stufen mit den Weiheacten. Augustin stellt sie so mit Hervorhebung des Gebets als Wesen der zweiten Stufe zusammen, wenn er (de pecc. mer. II, 26) sagt: Non unius modi est sanctificatio; nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum crucis et orationem manus impositionis puto sanctificari.

c. Die dritte Katechumenenstufe.

Indem wir uns zu dieser letzten und höchsten Stufe wenden, werden zwei Fragen uns zuerst beschäftigen müssen, die normale Zeitdauer dieser gesammten Pädagogik und die Stelle wie Dauer des Unterrichts bei derselben insbesondere.

Während nämlich bei den ersten Stufen feste Zeitbestimmungen über Eintritt und Austritt überhaupt fehlen, begegnen wir bei der letzten Stufe zuerst einer solchen und können, von da zurück rechnend, wenigstens allgemeine Bestimmungen für die andern erschließen.

Als die Vorbereitungszeit überhaupt in privater Anleitung verstrich, mußte das Interesse überwiegen, die Katechumenen nicht zu lange der Kirchengemeinschaft entbehren zu lassen, um so mehr als der damals vorherrschende Druck oder die offene Verfolgung ein gutes Präjudiz für die Lauterkeit derer erweckte, die nach der Gemeinschaft der Kirche begehrten. Indem sich der doctor audientium, wie wir ihn bei Cyprian kennen lernten, ihnen ganz widmete, konnten sie auch schneller zur Reife geführt werden. Bei Origenes nun dehnt sich die Katechumenatszeit schon weiter aus, weil die neue Probezeit innerhalb der Gemeinde zu jener ersten kommt. Sobald man nun aber die Vorbereitung ganz innerhalb des Christenstan-

des verlegte, so konnte die Gewährung des Letzteren eine Entschädigung für die Katechumenen und für die Kirche eine Berechtigung scheinen, die Probezeit länger auszudehnen. Die Ursachen werden wir später untersuchen. Im Allgemeinen wirkte der Grundsatz, — wie und warum wurde oben schon angedeutet, — die Taufe möglichst spät zu ertheilen.

Das Nicänische Concil (Canon II) protestirt zuerst gegen eine zu kurze Vorbereitung auf die Taufe: — — Ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλεσιαστικὸν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προςελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν — —· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ. Als Usus konnte also noch nicht fest stehen, was vorher schon das Concil von Elwira ausgesprochen, daß wer sich gut führe zwei Jahre Katechumen sein solle;[1] aber wir sehen das ökumenische Concil eben dahin streben und dürfen die Bestimmung von Elwira als die mittle Zeit annehmen, wenn wir sie mit den übrigen Zeugnissen zusammenhalten.

Die apostolischen Constitutionen setzen nämlich drei Jahre (VIII, 32) fest, doch nicht ohne Nachlaß für die Einzelnen, die größeren Eifer bewähren. Der wichtige Canon: Οὐχ ὁ χρόνος ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται, den die apostolischen Constitutionen dabei aussprechen, zeigt am Anfang gleich wie neben der gesetzlichen Ordnung Freiheit und Berücksichtigung der individuellen Verhältnisse hergegangen; bestätigt aber auch den Eindruck von Canon II des Nicänum, daß wir erst in der Zeit der beginnenden Ordnung stehen.

Den Eindruck der Gesetzesgeltung gewinnt die nun aufkommende Zeitbestimmung besonders durch die gesetzlich formulirten Ausnahmen, die sich an dieselbe knüpfen. Das Gesetz selbst sieht zunächst die Abkürzung bei Krankheitsfällen vor. So heißt es gleich in dem angeführten Canon von Elwira weiter: nisi infirmitate compellente coegerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti. (Vgl. den oben angeführten Canon 39 und Canon 6 des Concil zu Arles. Hefele I, 144. 142 u. 176)[2]. Wobei wir aus Canon 47 des Laodicener Concils noch darin eine Bestätigung des allgemein giltigen Gesetzes gewinnen, daß die, welche nach empfangenen baptismus clinicus wieder genesen, die gesetzliche Un-

1) Canon 42: Eos qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere —.

2) Vgl. die besondere Rücksicht auf Frauen in der Zeit der Schwangerschaft. Neocäsarea Canon VI, Hefele S. 214. Bei Kranken, die der Sprache beraubt waren, genügte das Zeugniß der Angehörigen für ihr Begehr nach der Taufe. Synode zu Hippo (im Jahre 393) Canon 32. Hefele II, 55.

terrichtszeit nach der Taufe nachzuholen hatten (Hefele S. 745). Auch ist es ja bekannt, daß diese Art der Taufe der kirchlichen Ehrenstellen beraubte.

Noch mehr zeugen für die Gesetzeskraft der mittleren Zeit die Clauseln für erschwerende Fälle, oder Strafbestimmungen für untreue Benutzung der Vorbereitungszeit und offenbare Sündenfälle, die zur Verlängerung derselben wirken. Im letzteren Fall hatte man drei Jahre und länger in der Reihe der Hörer zu verbringen ehe man nur wieder mit beten durfte. (Nicäa Can. XIV). Wer das Amt eines Flamen als Katechumen noch fortbehalten, mußte, auch wenn er nicht opferte, drei Jahre warten (Elwira Can. IV. Hefele I, 129 f.[1]). In anderen Fällen dehnt sich die Strafzeit wol auch auf fünf Jahre aus (Ebenda Can. XI S. 132 f.). Selbst solche die bei den Häretikern eine Taufe empfangen hatten, die als giltig und nur der Bestätigung durch Handauflegung bedürftig angesehen wurde, mußten als Pönitenten sich wieder drei Jahre den Audientes einreihen lassen, wenn sie schon früher Katechumenen der Kirche gewesen (Lateransynode i. J. 487 Can. VI. Hefele II, 595).

Dagegen gab es gesetzlich fixirte Abkürzungen nur in besonderen Fällen, wo die Katechumenen durch ihr früheres Verhältniß zur göttlichen Wahrheit schon vorbereiteter erscheinen konnten als gewöhnliche Heidenproselyten. Dies gilt bei der Aufnahme von Häretikern zum Katechumenat der Kirche. Wir kennen die schnelle Ueberleitung zu dem letzten Stand der Katechumenen (binnen zwei Tagen) aus dem oben schon citirten Canon des Quinisextum.[2] Doch ist dies noch nicht von gleich schnellem Taufvollzug zu verstehen; denn der Schluß des angezogenen Canon heißt: *καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτοὺς καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν· καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.* Bei ihnen wurde also nur die Aufnahme unter die Competentes beschleunigt. In diesem Stande aber, scheint es, hatten sie länger zu verweilen als es sonst in der Kirche von solchen als Sitte galt.

Eine andere Ausnahme bilden die Juden. Die nicht unwichtige Synode von Agde (Agatha) im südlichen Gallien, die im Jahre 506 von 35 Bischöfen abgehalten wurde, setzt für Juden einen achtmonatlichen Katechumenat fest. Was dabei auffällt ist nur, daß diese Frist als eine lange bezeichnet wird, wie es die besondere Unzuverlässigkeit der Juden

---

1) Der Canon scheint freilich auch ein anderes Verständniß zuzulassen, vielleicht als das näherliegende zu fordern, als wir oben nach Hefele gegeben. Es kann einfach heißen, daß solche, die Flamines gewesen, als Katechumenen sich aber des Opfers enthalten, in drei Jahren angenommen werden.

2) Der Canon wird fälschlich auch schon bei der Synode von Constantinopel i. J. 382 als Canon VII aufgeführt. Hefele II, S. 26 f.

fordere.[1] Gregor der Große, der der Judenmission eingehende Fürsorge widmete und namentlich darauf bedacht war, ihnen den Uebertritt dadurch nahe zu legen, daß man ihnen dabei Erleichterung ihrer Lasten gewährte, läßt einer größeren Anzahl von Juden in Agrigent, die Neigung zum Uebertritt zeigten, nach, daß sie nicht bis zum nächsten Passafest zu warten brauchen, sondern nach einem vierzigtägigen Fasten an einem gewöhnlichen Sonntag oder einfallenden Festtag getauft werden. Wenn sie aber bis Ostern warten wollten, sollten sie wenigstens bald zu Katechumenen gemacht werden.[2] In manchen Gegenden vereinigte man diese Rücksicht auf ihre relativ größere Vorbereitetheit und die andere auf ihre persönliche Unzuverlässigkeit dadurch, daß man sie nach der Taufe noch einer besonderen Aufsicht resp. Zucht unterstellte.[3]

Außer diesen besonders gearteten Ausnahmsfällen findet die Vernachlässigung der gesetzlichen Ordnung der Kirche gerechte Rüge. Es liegt uns ein interessanter Einzelfall bei Chrysostomus vor. Bei einer Pest, die die Gemeinde in Constantinopel traf, hatten in des Bischofs Abwesenheit die Presbyter in einer Nacht Myriaden, wie sich Chrysostomus ausdrückt, getauft, obgleich es noch ganz unwissende Leute waren. Er erzählt es zu Ehren einer seiner Freunde der unter diesen Umständen als Diacon es unternahm jene dann zu je hundert und zweihundert nachträglich über das Sacrament zu unterrichten.[4]

Wir knüpfen an dies Beispiel summarischen Unterrichtsverfahrens gleich die andere für unseren Zweck entscheidende Frage nach der Verwendung dieser gesetzlich festgestellten Zeit, namentlich nach dem Unterricht der Katechumenen.

Hören wir die ersten Zeugnisse, so müßten wir annehmen, der ganze zwei- ja dreijährige Zeitraum wäre ununterbrochen dem Unterricht der Proselyten gewidmet gewesen. Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι, heißt es Constitutionen VIII, 32, τρία ἔτη κατηχείσθω. Was wir im siebenten Buche

1) Can. 34: Judaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint, octo mensis inter catechumenos ecclesiae limen introeant. Haben wir sie vielleicht wegen der Betonung der lex catholica als Häretiker anzusehen, die nur der Abstammung nach Juden sind? Der Sprachgebrauch jener Zeit gibt dazu im Ganzen kein Recht. Oder wäre durch das limen introire inter catechumenos angedeutet, daß sie nur auf der einen Stufe des Katechumenats länger bleiben müssen, als die Anderen? Die Proselytendisciplin fand übrigens in jenen Gegenden zu dieser Zeit auf Heiden so gut wie keine Anwendung mehr.

2) Vgl. VIII, ep. 23 mit V, ep. 8 al. ed. Maur.

3) Die zehnte Synode zu Toledo 656, Canon 17 vgl. die vierte Synode ebenda. Hefele III, S. 94 und 78 f. Vgl. 289.

4) Homil. 46 in act. ap. cap. 21.

(cap. 39 ff.) an näheren Bestimmungen über den Unterricht der Katechumenen finden löst uns das Räthsel nicht völlig. Von einem dreifachen Unterricht ist dort im Ganzen die Rede, und man kann mit Recht sagen, eine lange Zeit war zur Erledigung des aufgezählten Inhalts erforderlich. Immerhin aber würden wir, was VIII, 32 als Ausnahme erscheint, zur Regel erhoben glauben mögen, daß er auch unter drei Jahren absolvirt worden. Das Erste ist nach der Angabe dort der Unterricht in der Trinität, eine abweichende Ordnung von späterer Praxis. Dann folgt die Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und Regierung, so können wir nach unserer Weise sagen. An den Zweck der Weltschöpfung schließt sich ferner die Bestimmung und Natur des Menschen. Hierauf ein Ueberblick alttestamentlicher Geschichte unter dem Gegensatz der beiden Geschlechter der Gottlosen und der Heiligen, und Gottes richtendem und verherrlichendem Verhalten gegen beide. Wir dürfen den andern Theil alttestamentlicher Geschichte angedeutet finden in dem weiteren Gesichtspunkt der göttlichen Führung, die das Menschengeschlecht nicht verlassen, sondern in den verschiedenen Zeiten immer wieder aus Irrthum zur Wahrheit, aus Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zur Frömmigkeit, aus Knechtschaft zur Freiheit und vom Tod zum Leben gerufen. Es ist die Summa des ersten Artikels wie man seine Auslegung auch in der Gegenwart mit der göttlichen Propädeutik in der alttestamentlichen Geschichte verbindet. *Ταῦτα καὶ τούτοις ἀκόλουθα μανθανέτω* schließt die Darstellung. Man erweiterte also wol auch noch den Inhalt. Viel Anklänge finden wir bei Augustin wieder. Das Princip ist ein anderes wie im dritten Theil zu zeigen. Die Darlegung hier macht schon den Eindruck von einzelnen nach einander ausgeführten Lehrstücken, während dort Alles zu einer Katechese verwebt ist, an deren Ende die Andeutung der Trinität folgt.

Wie oben schon angedeutet tritt nach Erreichung dieses Lehrzieles ein bestimmter Weiheact ein. Ein Gebet mit Handauflegung stellt den Proselyten unmittelbarer ins Angesicht seines Taufzieles. Es ist die Aufnahme zur zweiten Stufe des Katechumenats in der Form der apostolischen Constitutionen.

Der neue Unterricht entspricht dem wichtigen Wendepunkt. Sein Inhalt ist der zweite Artikel nach den oben angegebenen Hauptgesichtspunkten. Auch der Inhalt hier ist zu reich und in einer Form detaillirt, daß man sich unmöglich überreden kann, das sei Sache eines Vortrags, obschon Höfling zuzugeben ist, daß die Art wie von dem dazwischenliegenden Weiheact geredet wird, solche Gedanken erwecken könnte. (A. a. O. 194 f.).

Deutlich ist endlich der Eintritt der letzten Stufe gekennzeichnet:

Καὶ ὅταν ᾖ πρὸς αὐτὸ λοιπὸν τὸ βαπτισθῆναι ὁ κατηχηθεὶς μανθανέτω u. s. w. (c. 40). Was nun folgt geschieht also an denen die Competentes, *Φωτιζόμενοι* im ausgebildeten Sprachgebrauch, d. h. unmittelbare Taufcandidaten sind. Wir erkennen die letzte Stufe des Katechumenats und auch was in ihr geschieht entspricht wesentlich der Pädagogik der nachfolgenden Zeit.

Finden wir später, daß diesen Competentes das Symbol in den letzten Wochen vor der Taufe ausgelegt wird, so scheint zwar die Auslegung hier schon durch den voraufgegangenen Unterricht wesentlich geleistet; aber jedenfalls die Ueberlieferung des Symbols bildet auch hier die Hauptbeschäftigung dieser Zeit. Was sie nämlich lernen sollen ist die *Ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου* und die *Συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ*. Dieser Unterricht nimmt also eine wesentlich praktische Richtung. Das Erste geschieht durch Exorcismus und Abrenuntiation, das Andere schließt das Bekenntniß des Glaubens in sich. Es folgt nun (c. 41) ein in Etwas erweitertes Glaubenssymbol, das jedenfalls den Taufcandidaten in dieser Zeit ähnlich wie später überliefert und eingelernt wurde.

Wenn wir den Eingang dieser letzten Unterrichtsstufe erwägen, gewinnen wir auch darin eine Parallele mit der späteren Zeit, daß die Dauer des Katechumenats überhaupt von dieser letzten Zeit ab bestimmt erscheint. Die Taufe in der Osternacht stand fest (s. oben); in die Fastenzeit fällt also wol diese letzte Zurüstung: so, dürfen wir schließen, füllte in der Zeit der Constitutt. ein fortgehender Unterricht die frühere Zeit aus. Eine nähere Ausgleichung mit der Zeitbestimmung im achten Buche muß man aufgeben.

Wenden wir uns von hier aus gleich zu dem was über die Unterrichtsweise der späteren Zeit feststeht. Es ist auch dies die Unterweisung der Competentes in der Quadragesima der Fasten. Diese erscheint in der späteren Zeit als der einzige eingehende Unterricht. Die Katechesen des Cyrill von Jerusalem gewähren uns das vollständigste Bild desselben. Sie versetzen uns etwa um das Jahr 348 in die Jerusalemer Gemeinde und die von dem Brauch der übrigen Kirche allerdings in einzelnen Aeußerlichkeiten abweichende Weise dieser, die Katechumenen zu lehren.[1] In keinem Theile der Kirche läßt sich gleiche Sorgfalt, gleicher Umfang der Unterweisung der Competentes nachweisen, wie in der Jerusalemer Gemeinde. Nirgend im ganzen kirchlichen Alterthum finden wir den Stoff derselben in so vollständige und in sich abgeschlossener Gestalt wieder als bei Cyrill.

---

1) Die Zeit bestimmt sich nach Cyrill's Antritt des Episkopats 350. Vgl. die treffliche Einleitung (praef. p. 7 ff. 100 ff. 120 ff.) von Touttée, nach dessen Ausgabe (Venedig 1763) wir citiren.

(Touttée disp. II. a. a. O. 113). Wir kommen auf die Unterschiede der verschiedenen kirchlichen Provinzen zurück.

Als unserem nächsten Zwecke fremd scheiden wir vorläufig die fünf letzten Katechesen ab. Sie wurden an die Neugetauften gehalten, in der Woche nach dem Osterfest, und heißen, als der Erklärung der empfangenen Sacramente besonders gewidmet, die mystagogischen Katechesen. Die übrigen achtzehn dagegen, eine einleitende (προκατήχησις) und siebzehn an die Φωτιζόμενοι, sind sämmtlich in der Quadragesima gehalten.[1]

Die letzte dieser Katechesen, die achtzehnte, ist entschieden am großen Sabbath gehalten (Touttée disp. II, 123). Andererseits gehört die vierte noch in die erste Woche (vgl. IV, 3). Die Prokatechese aber wird nach der ganzen Schilderung der Versammlung, in der sie gehalten wurde (κανονικῶν παρουσία vgl. Touttée zu § 4 das.), auf einen Sonntag und also den ersten Sonntag in den Fasten zu verlegen sein (disp. II, 124). Von keiner andern ist nachweisbar daß sie am Sonntag, vielmehr steht es fest, daß sie wie an Wochentagen so in besonderen Versammlungen der Taufcandidaten und zwar mit wenig Ausnahmen des Abends gehalten wurden, was den Besuch dieser Versammlungen von Seiten der Getauften nicht ausschloß, der anderweit gesichert ist (Ebenda S. 127).

Abgesehen nun von den für sich stehenden mystagogischen Katechesen können wir auch unter den andern achtzehn einen unterscheidenden Abschnitt wahrnehmen, der an das erinnert, was wir bei den apostolischen Constitutionen als den verschiedenen Inhalt des Unterrichts vor und nach der Handauflegung resp. zuletzt bei der Uebergabe des Symbols kennen lernten. Die ersten vier Katechesen mit der Prokatechese haben zunächst einleitenden Charakter; die Quadragesima liegt noch wesentlich vor ihnen (Procat. 4; Cat. I, 5). Prokatechese und Katechese I handeln von der Bedeutung dieser Vorbereitungszeit überhaupt in lebensvoller herzandringender Paränese. Die zweite Katechese handelt von der Sünde und der Buße; die dritte schließt daran die Taufe nach Seite ihrer Heilswirkung, denn nach Seite des liturgischen Vollzugs handelt von ihr die erste der mystagogischen Katechesen. Die vierte endlich ist eine vorläufige Auslegung von zehn Dogmen, worunter auch ascetische Fragen (vom ehelichen und ehelosen Leben, von den Speisen und der Kleidung). Diese Unterweisung wird von dem nachher folgenden eigentlichen Glaubensunterricht unterschieden. Die gleiche Weise, — wie Touttée (Vorr. zu Katechese IV, S. 49) annimmt, — Jerusalem allein eigenthümlich, am Anfang der Qua-

1) Vgl. über die Berechnung der Quadragesima in Jerusalem und Alexandrien die gelehrte Untersuchung von Touttée zu Catech. III, a. E. S. 48.

dragesima alle Dogmen übersichtlich zusammenzufassen, beobachtet Cyrill's Nachfolger, Johannes, und umfaßt in einem Vortrage de fide et omnibus ecclesiasticis dogmatibus vor der gesammten Gemeinde das ganze Unterrichtsgebiet summarisch. (Hieron. ad Pammach. 38 [61]).

Man kann nicht sagen, daß der Inhalt bei Cyrill jenem des ersten Unterrichts der apostolischen Constitutionen gleiche. Denn was dort dem Zweiten vorbehalten war: Christi Menschwerdung, Tod (Kreuz und Begräbniß), Auferstehung, Himmelfahrt wird hier schon besprochen. Wir haben es hier aber auch nicht nur nicht mit solchen zu thuen, die noch der Handauflegung warteten, sondern die den Stand der Mitbetenden sogar schon hinter sich und die Stufe der Photizomenen erreicht hatten. Dagegen wird hier vor diesen noch bis zur Uebergabe des Symbols von der Lehre der Trinität geschwiegen, welche die apostolischen Constitutionen an den ersten Anfang stellten, zum Zeugniß des wachsenden Verständnisses der pädagogischen resp. mystagogischen Aufgabe.

Die Lehre von der Trinität wird in der Zeit des vollständig ausgebildeten Katechumenats vielmehr mit der Ueberlieferung und Auslegung des Symbols selbst verbunden, und der ganze Unterricht, wie er der Stufe der Photizomenen specifisch entspricht, danach benannt. So sagt Cyrill ausdrücklich (cat. VI, 29), das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit sei ihnen bisher noch nicht eröffnet; wie ebenso (cat. V, 12) der Wortlaut des Symbolum ihnen, als bisher vor ihnen verborgen, mitgetheilt wird. So bezeugt in der oben angeführten Stelle der Nachfolger des Cyrill, auch dies, daß nach jener übersichtlichen Zusammenfassung die vierzig Tage hindurch „sancta et adoranda Trinitas" überliefert werde, das Symbol selbst mit unter diesem Namen befassend.[1]

Nachdem nämlich die vierte Katechese bei Cyrill mit der Aufzählung der biblischen Bücher geschlossen, eröffnet nun die fünfte den Photizomenenunterricht im engeren Sinn, den über Glauben und Symbol. Deshalb leitet er dieselbe auch damit ein, daß sie jetzt schon den Namen der Gläubigen empfangen, ein wie es scheint anderwärts auch nicht zu belegender, aber in der Auffassung des Cyrill reich begründeter Sprachgebrauch (vgl. Touttée disp. II, 113. 116 a. E.). Die ganze Katechese handelt aber bis zur Ueberlieferung des Symbols vom Wesen und Begriff des Glaubens in seiner Unterscheidung, zuerst des Gläubens im subjectiven Sinn, und dann des objectiven Glaubens, womit er sich den Uebergang zur Ueberlieferung des Wortlauts des Symboles selbst bereitet.

1) Vgl. Gregor. Nazianz. de trinitate et symbolo u. ö. a.

Dies ist der bedeutsame Einschnitt auch in Cyrill's Unterricht, den man, weil äußerlich wenig ausgezeichnet, vielfach zu wenig beachtet hat. Alles vorige trägt den Charakter der Einleitung; nun beginnt die ausführliche Schriftbegründung der einzelnen Artikel des Symbols. Von einem Weiheact hiebei ist nicht die Rede; vielmehr lehrt uns cat. XIX, 9 von diesem Act der Lehrüberlieferung einen liturgischen Act unterscheiden, wo die Katechumenen jedenfalls eine kürzere Zusammenfassung des Symbols zu bekennen hatten (vgl. Touttée S. 309 mit S. 85). Nachher mehr davon. Andererseits können wir auch die Stelle nachweisen, wo während dieses katechetischen Unterrichts das Symbol von den Katechumenen in seinem vollen Ausdruck wieder aufgesagt wurde. Es geschah dies ziemlich am Schluß der ganzen Auslegung (XVIII, 21), und nur der Unterricht über die Worte: „et in unam sanctam catholicam ecclesiam" folgte als bedeutsamer Abschluß des Ganzen. Die Redditio symboli also, so weit sie nicht Stück der Taufliturgie war, geschah in Jerusalem am großen Sabbath selbst in unmittelbarer Nähe des Taufvollzuges.

Etwas Aehnliches von Vollständigkeit des Unterrichts würde uns nur, soviel wir wissen, eine verloren gegangene Schrift eines Bischofs Niceas von Romaceana[1] gewähren, über die Gennadius (catalog. viror. illustr. c. 23) berichtet. Er soll für die Competenten sex libellos zusammen gestellt haben, deren Inhalt im Einzelnen oft ganz mit den Titeln der Cyrill'schen Katechesen zusammentrifft (Touttée disp. II, S. 114). Eines ähnlichen Verlustes sei gleich hier erwähnt, den wir aus des Paulinus Lebensbeschreibung des Ambrosius (Opp. ed. Paris. f. 5) kennen lernen. Zu Fritigildis, der Königin der Markomannen, war der Ruf von Ambrosius' Frömmigkeit gedrungen. Durch einen seiner Schüler für das Evangelium gewonnen, bittet sie ihn durch eine Gesandtschaft, die ihre Geschenke überbringt, um eine schriftliche Unterweisung und diese soll ihr Ambrosius in Form eines ausführlichen Briefes gegeben haben.

Sonst können wir nur die einzelnen Theile des gesammten Unterrichts, den Cyrill von Jerusalem umfaßt, bei Andern mit einzelnen Katechesen belegen. Am Häufigsten sind da die Vorträge de fide et symbolo, aber nur bei den Lateinern, unter denen die des Augustin vor Allen hervorragen.[2] Die Griechen bieten dergleichen fast nicht (Touttée disp. II, 113).

1) So wird die richtigere Lesart sein als civitas Romana. Dieses Romaceana lag in Mösien. Auch über den Namen des Mannes schwanken die Angaben zwischen Niceas, Nicitas u. A. Auf die Bedeutung der ihm beigelegten Symbolrecension hat Caspari in Christiania aufmerksam gemacht. Wir kommen im zweiten Theil darauf zurück.

2) Vgl. Tom. V, VI ed. Paris. und die des Ambrosius bei Mai, Collectio nova script. vett. eccles. Tom. IX.

Vorträge über die Sacramente an Getaufte in der Weise des Cyrill existiren noch von Gaudentius, Bischof von Brescia, mit Ambrosius nahe befreundet (Decem Sermones Paschales ad Neophytos ed. Galeardus). Die Auslegung des Vater Unsers, die im Morgenlande nie vor der Taufe sondern den Neophyten erst gegeben wurde, gab man im Abendland auch vereint mit der des Symbols. Praktisch paränetische Vorträge endlich wie bei Cyrill die Prokatechese und die erste namentlich es sind, haben wir neben andern zwei von Chrysostomus (I, 234 u. 704 ed. Fronto-Ducaeus) beide in der Quadragesima gehalten: *πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι.*

Damit haben wir den Umfang der Documente des Unterrichts dieser Zeit wesentlich umschrieben. Denn des Gregor von Nyssa *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* besteht vielmehr aus Vorträgen an künftige Lehrer, insbesondere Katecheten, und bildet zu der Anweisung des Augustin, wie man den ersten Unterricht der Rudes einzurichten habe, das entsprechende Gegenstück. Insbesondere lehrt er wie jedes Stück des Glaubens gegen die Irrlehren der Häretiker und Angriffe des Unglaubens apologetisch sicher zu stellen sei. Ein Einblick in Cyrills Lehrweise zeigt die Anwendung davon auf jeder Seite. Zum Beleg dessen, was oben (S. 8 ff.) über die enge Beziehung alles eingehenden katechetischen Unterrichts zu den entgegenstehenden Häresieen gesagt wurde, dient es, daß wir von Anfang bis zu Ende den Namen der Katechesen selbst von apologetisch gehaltenen Vorträgen gebraucht sehen. Man vergl. nur mit des Greg. Nyss. *λόγος κατηχητικὸς* was Eusebius von Theophilus berichtet (hist. eccl. IV, 24): er habe eine Schrift gegen die Häresis des Hermogenes geschrieben *καὶ ἕτερα δέ τινα κατηχητικὰ αὐτοῦ βιβλία.* Ebenso wird gleich vorher (c. 23) von einer *ἐπιστολή* des Dionysius *κατηχητικὴ ὀρθοδοξίας* geredet. Wir gedenken endlich noch der Trilogie des Clemens Alexandrinus. Sein Protrepticus (Cohortatio) gibt die Widerlegung des Heidenthums, auf die im Paedagogus die Pflichtenlehre der Christen folgt, worauf die Stromata mit der Geheimlehre abschließen; freilich mehr eine theologische Handleitung von der *πίστις* zur *γνῶσις* der Alexandriner, als ein kirchlicher Gemeindeunterricht.

Nach diesem Ueberblick des Unterrichtsmaterials und seiner Form zu jener Zeit, werden wir vor Allem nun die Frage wieder aufnehmen müssen, wie die übrige Zeit des gesammten Katechumenats verwendet wurde, da Alles was wir von eigentlichem Unterricht bisher nachweisen konnten mit Ausnahme der kurzen Katechese an die Rudes vor Eintritt in dasselbe, der letzten Zeit und Stufe, dem Unterricht der Competentes in der Quadragesima zufällt.

Und in der That werden wir sagen müssen, es fand nachweislich in dieser Epoche in den übrigen sieben Vierteljahren die wir nun von der Quadragesima rückwärts reichlich rechnen können ein eigentlicher Unterricht nicht statt. Darin besteht der Unterschied der Praxis des vierten und fünften Jahrhunderts mit der, die nach Buch VII der Constitt. im dritten bis vierten Jahrhundert noch waltete; bei aller Aehnlichkeit, die sonst der Stufenfortschritt dort schon zeigt. Darin hat auch unsere Darstellung ihr Recht, daß wir die ganze Untersuchung über den Unterricht auf die Darlegung der Pädagogik auf dieser letzten Stufe verspart haben.

Eine einzige hier einschlagende Andeutung hätten wir noch für eine Anleitung der Proselyten auf der untersten Stufe; doch waltet auch über sie nicht Einstimmigkeit bei den alten Zeugen, und wir werden es als eine Uebereilung erkennen, diese nur in der früheren Zeit nachweisbare Sitte auf das vierte und fünfte Jahrhundert zu übertragen. Bekanntlich wurden eine Anzahl Apokryphen des alten und pseudepigraphische Schriften des neuen Testaments in der alten Kirche zum Behuf der Erbauung vorgelesen. Als *βιβλία ἀναγινωσκόμενα*, libri ecclesiastici, kirchliche Lesebücher bildeten sie eine Klasse mittlern Ansehens zwischen den canonischen und den andern apokryphischen Büchern.[1] Es gehörten dahin vom A. T. besonders: die Weisheit Salomonis, Sirach, Judith, Tobias; aus der neutest. Literatur: Barnabas, Clemens, Hermas und die apostolischen Constitutionen. Aber während wir von einem Theil der Letzteren (besonders Barn. und Clem.) diesen Gebrauch in den allgemeinen gottesdienstlichen Versammlungen gemacht sehen (Euseb. h. e. III, 16. IV, 23); andererseits nur die aedificatio plebis als besondere Bestimmung genannt finden (Hieronym.): so liegen auch Zeugnisse vor, die für unseren Zweck specielles Interesse haben. Einzelne nämlich werden namentlich als Lesebücher für die Katechumenen der untersten Stufe bezeichnet. So bezeugt Eusebius (III, 3), der Hirt des Hermas sei — freilich nur von einem Theil (*ὑφ᾽ ἑτέρων κέκριται*) — als *ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς* erachtet worden. Dieses Urtheil aber, setzt er hinzu, habe dazu geführt, daß man das Buch öffentlich in den Kirchen brauche. Dieses Zeugniß wird durch das des Athanasius bestätigt und ergänzt. In seiner Epist. festal. (opp. II, 38) hat er uns die Nachricht aufbehalten, daß diese Bücher früher mit den Katechumenen der untersten Stufe gelesen worden (*παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λό-*

1) Vgl. Reuß Geschichte der heil. Schriften N. T. § 317.

γον). Er nennt als solche ausdrücklich: die Weisheit des Salomo und des Sirach, Esther, Judith, Tobias, die apostolischen Constitutionen und den Hirten des Hermas. In der ihm irrig zugeschriebenen Schrift Synops. scriptur. wird von etlichen alttestamentlichen Büchern dasselbe bezeugt: *ἀναγινωσκόμενα μόνον τοῖς κατηχουμένοις*. Die Vorsicht wird freilich zunächst schon gebieten, diesen Usus auf Alexandrinische Praxis zu beschränken, da auch Eusebius nur von dem Urtheil eines Theiles der Zeugen redet. Noch weniger aber wird man aus dem Zeugniß des Athanasius schließen dürfen, daß die Sitte zu seiner Zeit noch bestanden habe. Die Bezeichnung der untersten Katechumenenklasse erinnert ganz an den Sprachgebrauch des Origenes. Dazu paßt der Ausdruck *παρὰ τῶν πατέρων*. Damals herrschte vielleicht die Sitte, und könnten wir eine schon oben besprochene Stelle mit Gewißheit auf den Katechumenenunterricht ziehen, so hätten wir an ihr eine allgemeine Bestätigung dafür, daß man durch Vorlesungen die Katechumenen in der Frömmigkeit zu fördern suchte.[1]

Von der Zeit des ausgebildeten Katechumenats, von der wir handeln, wird man mit Sicherheit nur sagen können, daß die Katechumenen nicht nur im Allgemeinen besonders auf die Lectionen im öffentlichen Gottesdienst hingewiesen, wie z. B. von Ambrosius, sondern namentlich auch zu eigener Lectüre der heiligen Schrift angehalten wurden, wie häufig von Cyrill von Jerusalem. Vielleicht gehört hierher auch der achtzehnte Canon der Synode von Orange (im J. 441), wo angeordnet wird, daß den Katechumenen das Evangelium vorgelesen werde (Hefele II, S. 277).

Von einer Lectüre apokryphischer Bücher ist aber nicht mehr die Rede. Wo Ambrosius von der Unterstützung der moralischen Anweisung durch die biblische Lectüre redet, erwähnt er die Geschichten der Patriarchen und der Proverbien — ut his informati atque instituti assuesceretis majorum ingredi vias — ac divinis obedire oraculis, quod renovati per baptismum ejus vitae usum teneretis quae ablutos deceret. (De iis qui mysteriis initiantur am Anfang.) Cyrill aber wehrt ausdrücklich der Lectüre apokryphischer Bücher: *καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε — — τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην; Ἀναγίνωσκε τὰς θείας γραφὰς* (cat. IV, 33). — *Ταύτας μόνας μελέτα σπουδαίως, ἃς ἐν καὶ ἐκκλησίᾳ μετὰ παῤῥη-*

---

1) *Ἤ τί τούτοις παραπλήσιον πράττομεν οἱ καὶ δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγησέων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων εὐσέβειαν* c. Cels. III, 50. Doch s. oben S. 112.

σίας ἀναγινώσκομεν (c. 35). Demnach wurden sie in Jerusalem wenigstens zu jener Zeit auch nicht öffentlich vorgelesen.

So müssen wir auch auf diese Bereicherung verzichten, die man der Katechumenenbereitung auf den unteren Stufen auch für unsere Zeit zusprach. Biblische Lection im Allgemeinen, Predigt und Gebet nächst dem Christenverkehr können wir einzig als sicher bezeugte Bereitungsmittel auf den früheren Stufen gelten lassen. Cyrill spricht es in einem Wortspiel in der Prokatechese (5) aus, das neben der Bestätigung dieser Thatsache zugleich ein interessantes Zeugniß ist, wie fest der oben belegte ursprüngliche Sinn des κατηχεῖν im Gebrauch der Väter stand. Βλέπε μοι πηλίκην σοι ἀξίαν ὁ Ἰησοῦς χαρίζεται, heißt es dort, κατηχούμενος ἐλέγου, ἔξωθεν περιηχούμενος (vgl. S. 22 a. E.), ἀκούων ἐλπίδα, καὶ μὴ εἰδώς· ἀκούων μυστήρια, καὶ μὴ νοῶν· ἀκούων γραφάς καὶ μὴ εἰδώς τὸ βάθος. Οὐκ ἔτι περιηχῇ, ἀλλ᾽ ἐνηχῇ· τὸ γὰρ ἔνοικον πνεῦμα λοιπὸν οἶκον θεῖον τὴν διάνοιάν σου ἐργάζεται. Das κατηχεῖν bisher sei nur ein um- und antönender Schall (S. 22); durch den Unterricht aber, der ihm die Mysterien auslegt, werde ihn der heilige Geist selbst eintönen, in ihn hineintönen. Das ἐνηχεῖν wird so specifisch sonst nur von Theodoret gebraucht. (Vgl. S. 20).

Neben dieses Zeugniß stellen wir zum Schluß das des Augustin; wonach vorher nur ein Lernen aus dem Wort, auf der Stufe der Competentes aber das eigentliche sorgfältige Lehren stattfand. So ist zu verstehen, was er über den Vorzug der Competentes sagt de fide et operibus cap. 6: Quod aliud opportunius tempus reperiri potest, quo audiat, quemadmodum fidelis fieri ac vivere debeat, quam illud quum attentiore animo atque ipsa religione suspenso saluberrimae fidei sacramentum petit? An usque adeo dissimulamus a sensibus nostris, ut vel nos ipsos non recordemur, quam fuerimus attenti atque solliciti, quid nobis praeciperent a quibus catechizabamur, cum fontis illius sacramenta peteremus atque ob hoc competentes etiam vocaremur, vel non intueamur alios, qui per annos singulos ad lavacrum regenerationis accurrunt, quales sint ipsis diebus, quibus catechizantur, exorcizantur, scrutantur, quanta vigilantia conveniant, quo studio ferveant, qua cura pendeant? Si tunc tempus non est discendi, quae vita congruat tanto quod accipere desiderant sacramento, quando erit? — — Quid autem aliud agit totum tempus quo Catechumenorum locum et nomen tenent, nisi ut audiant quae fides et qualis vita debeat esse Christiani, ut cum se ipsos probaverint, tunc de mensa Domini manducent et de calice bibant? — Quod autem fit per omne

tempus, quo in ecclesia salubriter constitutum est, ut ad nomen Christi accedentes Catechumenorum gradus excipiat; hoc fit multo diligentius et instantius his diebus quibus competentes vocantur, cum ad percipiendum baptismum nomina sua jam dederunt. — Wir sehen, Alles war auf Ein Ziel gerichtet. Der Unterricht, der die letzte Zeit füllte, galt der alten Kirche nicht als die alleinige Hauptsache. Erzogen zu den Sitten des Heiligthums, zu einem seiner Gaben würdigen Leben sollten sie werden, und dem diente die Zeit der Gebetsübung so gut wie die letzte Unterrichtszeit. Diese bestätigt, vertieft, vollendet nur was sie die ganze Zeit des Katechumenats hindurch als Zuhörer der Predigt und des Wortes lernen sollten. Am Ende finden wir so denselben Nachdruck in Einschärfung der sittlichen Erziehung wieder den wir am Anfang bei Justin begegneten.

Es erübrigt nur, daß wir an dieses Lebensbild, das uns Augustin aus der Blüthezeit des Katechumenats gibt, — selbst das leuchtendste Beispiel der Katechumenenpädagogik eines Ambrosius — noch einen kurzen Ueberblick über die Acte im Einzelnen anschließen, die das Eigenthümliche der Pädagogik der Photizomenen oder Competentes bilden. Den ersteren Namen führen sie nicht um des Unterrichtes willen, den sie jetzt empfingen, wie man nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Wortes glauben könnte (Touttée Disp. II, S. 113), sondern um des Taufzieles willen, dem sie unmittelbar entgegengingen. Für die Taufe war es der längst ausgeprägte Name: *φωτισμός*. Competentes hießen sie nach der subjectiven Befähigung; electi nach dem Urtheil der Kirche über das Letztere. Daß sie Cyrill auch schon *πιστοί* nennt, wurde oben als eine singuläre Erscheinung bemerkt, da sonst auch von ihnen stets hervorgehoben wird, daß sie der Kirche selbst noch nicht vereinigt sind. Obgleich einen Grad näher gestellt, und nach dem Gebet für die Katechumenen (s. o. S. 123) noch mit einem besonderen Fürbittgebet bedacht (Const. app. VIII, 8) müssen sie doch erst noch würdig werden: *τῆς πνευματικῆς δωρεᾶς, τῆς ἀληθινῆς υἱοθεσίας, τῶν πνευματικῶν μυστηρίων, τῆς μετὰ τῶν σωζομένων ἐπισυναγωγῆς* — wie es mit größter Uebereinstimmung der meisten Zeugnisse jener Zeit in diesem Gebete heißt.

Die Kirche erwartete auch bei denen die der Zeit nach befähigt waren an dem letzten Unterricht theilzunehmen die eigene Anmeldung und Erklärung des Begehr's Seitens der Katechumenen. Wir werden später von der Bedeutung dieser Forderung mehr zu sagen haben. Die nun, deren Begehren berechtigt erschien, gaben ihre Namen ab, zum Zeugniß der persönlichen und solidarischen Verbindlichkeit in die sie da-

mit zur Kirche getreten waren. Darauf wurden dieselben in die kirchlichen Listen eingetragen.

Schon in den Clementinischen Recognitt. finden wir die erste Andeutung dieses Brauchs den Namen abzugeben (III, 67: Accedat ergo qui vult ad Zachaeum et ipsi det nomen suum); nur daß dort natürlich am ersten Anfang geschah was hier gegen Ende der ganzen Vorbereitungszeit erst eintritt. Augustins Zeugniß (s. ob.) genügt, den Unterschied der späteren Zeit festzustellen.[1] Für den Gebrauch der morgenländischen Kirche die den Act als *ἀπογραφῆναι* oder *ὀνοματογραφηθῆναι*, wol auch *κατασφραγίσαι* bezeichnet, ist neben andern Cyrill von Jerusalem der Hauptzeuge. In der Prokatechese gibt er uns ein anschauliches Bild des Eintritts in diese Stufe. „Wir Diener Christi" — sagt er (§ 4), „haben einen jeden aufgenommen und die Thüren geöffnet. — Du bist eingetreten, du bist werth befunden, dein Name ist eingetragen.[2] — Cat. III, 2: Möge es ja nicht geschehen, daß nun einer von denen, die ihre Namen abgegeben, jenes Wort des Bräutigams höre: Freund wie bist du hereingekommen und hast kein hochzeitliches Kleid an?"

So ganz in die Freiheit des Entschlusses der Einzelnen war es gestellt, daß Cyrill in dieser ersten Versammlung jeden, der zweifelhaft über seine Bereitschaft und Würdigkeit sei, lieber noch zurückzutreten bittet; ohne daß wir ein ganz klares Bild gewinnen, bis wie weit ihm im Verlauf derselben Osterzeit später ein Wiedereintritt offen geblieben.[3] Jedenfalls haben wir einen Canon (45) des Laodicener Concils (zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts), daß nach der zweiten Fastenwoche niemand mehr zur Taufvorbereitung angenommen werden dürfe (Hefele I, 745). Und wenn wir damit den ersten Canon der Synode zu Braga in Spanien (Concil. Bracar. II. im Jahre 572) und die spätere Scrutinienordnung vergleichen, so finden wir, daß auch dort das Minimum der Bereitung ähnlich bestimmt wird. Zwanzig Tage vor der Taufe sollten nach dem Bracarense Katechumenen exorcisirt und im Symbol unterrichtet werden. In der vierten und selbst in der dritten Woche noch werden die Namen zu den Scrutinien angenommen (Höfling 436 f.). Wurde zu Ostern getauft — und dies galt zu allen Zeiten als das eigentliche Tauffest, neben ihm aber nur Pfingsten noch mit gleicher Berechtigung — so fand der Regel nach jene

1) Das Concil. Carthag. IV, (a. 398) c. 85 wäre eine Bestätigung, wie Höfling S. 368 es auch anführt; aber das ganze Concil mit seinen 104 Canones und angeblich 214 Bischöfen muß als eine Fiction angesehen werden. Vgl. die Gründe der Ballerini zu Leo M. opp. ed. Ball. III, S. LXXXVIII und Hefele II, 63 f.

2) *Εἰσῆλθες· κατηξιώθης· ὄνομά σου ἐνεγράφη.*

3) Nur der Ansicht Touttée's (vgl. zu dieser Stelle), daß es blos eine figürliche Redeweise sei, kann ich nicht beistimmen.

Nameneinschreibung am Anfang der Quadragesima statt. Damit begann die fortgesetzte Pädagogik der ἀποταγή und συνταγή, in der doppelten Aufgabe gekennzeichnet, die Photizomenen in wöchentlich mehrfachen Versammlungen einerseits die Abrenuntiation unter bezeichnenden Symbolen verrichten zu lassen resp. den Exorcismus an ihnen zu vollziehen, und andererseits sie im Symbol zu unterweisen. Doch scheinen der Exorcismen noch mehr gewesen als der Unterrichtsversammlungen. In Antiochien gingen, wie wir aus Chrysostomus (Catech. ad illum. I. s. ob.) lernen, die Katechesen den Exorcismen voran. Umgekehrt war es in Jerusalem, Rom und Afrika. Nicht nur vor der Prokatechese ist bereits der Exorcismus mit den Competentes vorgenommen worden (Procat. 9); sondern wir sehen aus dem Folgenden (13. 14.) daß auch sonst erst die Exorcismen mit den Einzelnen vorgenommen werden. Die Andern die nicht an der Reihe waren pflegten sich dann inzwischen mit einem erbaulichen Buch, stillem Gebet oder auch leise geführten gottseligem Gespräch zu beschäftigen, bis der unterrichtende Vortrag begann. (Vgl. Touttée disp. II, 127 f. Höfling 410). Wir kommen auf Wesen, Bedeutung und Recht des Exorcismus und der Abrenuntiation später, wo es für uns praktische Bedeutung gewinnt, zurück.

Die Katechesen an die Photizomenen hielt der Bischof selbst, oder in seinem Auftrag ein Presbyter. Ambrosius, Johannes der Nachfolger des Cyrill thaten es als Bischöfe; Chrysostomus in Antiochien, Cyrill in Jerusalem als Presbyter; Augustin vor und nach Erlangung des Episcopats. In Constantinopel that es der Patriarch selbst; dagegen in Rom war der überhäuften Geschäfte wegen stets ein Presbyter der Katechet.

Für gewöhnlich geschah es, wie oben schon angedeutet wurde (S. 103) in den Baptisterien, die die Katechumenen vorher nicht betreten durften (Orange, Can. XIX. Hefele II, 277). So sehen wir den Ambrosius am Palmsonntage nach der Predigt im Baptisterium der Basilica mit der Uebergabe des Symbols an etliche Competentes beschäftigt, als die Nachricht hereingebracht wird, daß sich die Arianer mit Gewalt der Portiankirche, die vor der Stadt lag, bemächtigt hätten. Ego tamen mansi in munere — schreibt der treue Hirt an seine Schwester Marcellina (epist. 33); wie Paulinus (a. a. O.) von ihm rühmt, daß er in diesem Unterricht geleistet was später fünf Bischöfe kaum zu Stande gebracht. Daß jene Sitte jedoch nicht ausnahmslos gegolten, beweist nächst anderen Beispielen der Brauch zu Jerusalem, wo Cyrill seine Vorträge im Schiff der Auferstehungskirche selbst hält, Angesichts der heiligen Stätten, nach denen der Porticus die Aussicht gestattete. (Touttée, Disp. II, 125 f.)

Im Abendland nahm die Katechumenenbereitung in der Quadragesima die Gestalt liturgischer Katechumenengottesdienste an, in denen die beiden Acte der Signation und der Handauflegung, vor Allem aber wiederholte Exorcismen die Hauptsache waren. Man nannte diese Versammlungen Scrutinia, das Leidradus (bapt. c. 1) später gradezu durch „Prüfung" erklärt, wie Gregor v. Naz. (de bapt. or. 40) vom ἐξορκισμός sagt: βάσανός ἐστι τῆς περὶ τὸ χάρισμα γνησιότητος. In der Form wie sie uns in den Formularen vorliegen (Murat. a. a. O. S. 533 ff. Martene a. a. O. 98 ff. Vgl. Höfling S. 305 ff.) sind sie späteren Datums, wie schon die vorwiegende Rücksicht auf die Kinder bezeugt. Die Anfänge der Sache aber reichen doch völlig in unsere Zeit hinein und repräsentiren eben nur die abweichende Form Abendländischer Pädagogik. Schon Augustin spielt auf dieselben an (vgl. die obige Stelle): ipsis diebus quibus — catechizantur, exorcizantur, scrutantur —. Das volle Bild dieser Vorgänge aber entwickelt schon das Decretalschreiben des Bischof Siricius von Rom, das älteste das wir haben (vom Jahre 385). Electi — qui ante quadraginta vel eo amplius dies nomen dederint et exorcismis, quotidianis orationibus atque jejuniis fuerint expiati —.[1] Das vollständigste Zeugniß haben wir in dem Brief des Ferrandus an Fulgentius (s. u.).

In der Zeit der vollen Ausbildung hielt man solcher Scrutinien sieben, wenn Ostern, drei, wenn Pfingsten getauft wurde. In der Woche nach dem dritten Fastensonntag hielt man die ersten beiden (Oculi pro scrutiniis electorum celebratur. Sacr. Gelas.), Mittwoch vor Gründonnerstag und am Ostersonnabend — wenigstens gewöhnlich — die letzten beiden.

Vor dem ersten fand die Namenabgabe und Einzeichnung noch außen vor den Kirchthüren statt, worauf sie nach einander bei Namen hereingerufen wurden. In einem der mittleren, — über die Zeit ist nicht völlige Uebereinstimung, — fand die Uebergabe des Symbols, im Abendland mit der des Vater Unsers verbunden, statt. Nach dem Concil zu Agde (siehe ob.) Can. XIII wurde die Traditio Symboli auf Palmarum festgesetzt; wie wir Gleiches oben als Ambrosius' Brauch kennen gelernt. Aber wie wir nach der Stoffvertheilung bei Cyrill schon einen viel früheren Termin annehmen mußten (s. oben), so zeugt auch Augustin (Serm. 213 und 58) dafür, daß es in Afrika schon in der dritten Fastenwoche geschah. Spätere Formulare verlegen es in die vierte Woche (vgl. Höfling S. 229 f.). Die letzteren belehren uns ebenfalls, daß das mündlich vorgesprochene Symbol dann unter privater Uebung dem Gedächtniß eingeprägt wurde.

1) Epp. pontif. Rom. ed. Schoenemann S. 409.

Die Wiedergabe des Symbols fand in Jerusalem wie wir sahen unmittelbar am Tag vor der Taufe, am großen Sabbath statt. Dagegen lernen wir aus dem Laodicenum (Can. 46), daß dies anderwärts am Gründonnerstag[1] geschah, und dürfen diese Sitte um so mehr als die herrschende ansehen, da auch das Trullanum (Can. 78) diesen Canon des Laodicener Concils erneuert hat. Ein anderes spätes Zeugniß (Theodorus Lector bei Bingham lib. X, 2, 10) verlegt es auf den Charfreitag, aber jedenfalls bestätigt dies ausdrücklich, daß es nur einmal in feierlicher Weise geschah. Was bei Cyrill berichtet wird ist die Wiedergabe im Lehrvortrag. Neben diese konnte auch in Jerusalem eine liturgische redditio symboli zu der den Andern gebräuchlichen Zeit bestehen.

Die liturgische Wiedergabe des „Vater unsers" geschah jedenfalls erst nach der Taufe, denn es stand fest, daß keiner eher es beten durfte, als bis er durch sie das Kindesrecht empfangen. Darum liegt es nahe, daß die freilich vereinzelte Notiz in dem Briefe des Ferrandus, daß es erst nach Ablegung des Symbols überliefert worden sei, für diesen sonst wenig beleuchteten Moment die richtigste Auffassung enthält (s. unten). Dies würde sich auch mit dem Gebrauch der Jerusalemer Kirche wol vereinigen, wo wir uns, da die Auslegung erst der Taufe nachfolgt, die Mittheilung möglichst spät denken möchten. Dazu kommt, daß wir bei Cyrill eine Andeutung haben, daß eigentlich in der Ostervigilie selbst noch eine kurze Anleitung zu dem gegeben zu werden pflegte was nun actuell mit den Photizomenen im Sacrament gehandelt werden sollte (cat. XVIII, 32). Da muß der Ort der Ueberlieferung des Vater Unsers in der griechischen, jedenfalls in der Jerusalemer Kirche gesucht werden. Zeugniß für weitere Geltung gibt auch Gaudentius (a. a. O. vergl. Touttée Disp. II, 113).

Damit war die gesammte Vorbereitung, unterrichtliche wie erziehende Pädagogik beschlossen. Das Fasten, das wir von Justin und den Clementinen her gleichmäßig als Forderung gestellt sehen, gewann in der Quadragesima den großartigsten Hintergrund. Die ganze Kirche theilte die Bereitung ihrer Novizen. Die Lection der Versuchungsgeschichte Christi am Anfang der Fasten ist eine der ältesten Lectionen. (Kliefoth a. a. O. VI, S. 18). Mehrere Väter beschäftigen sich damit, warum Christi Fasten nach der Taufe sich bei uns in ein Fasten vorher umsetze. Den Getauften galt dieses Fasten insbesondere als Abbüßung der nach

1) Τῇ πεμπτῇ τῆς ἑβδομάδος ἀπαγγέλλειν hat man gewiß nicht von jedem Donnerstag der Fastenzeit, sondern von dem Donnerstag κ. ε. der großen Woche zu verstehen. So faßten es auch Dionysius Eriguus und Isidor gegen die griechischen Commentatoren. Vgl. Hefele I, 745.

der Taufe begangenen Sünden. So waren Getaufte und Taufcandidaten in einer Buße vereinigt. „Illi“ — sagt Leo d. Gr. im 5. Sermon de Quadrages. (Opp. I, 107). — „ut quae nondum habent accipiant, isti ut accepta custodiant.“ Leo tadelt das Einreißen einer andern Taufzeit ebendeshalb hart, weil damit für die Katechumenen diese Zeit einziger kirchlicher Veranstaltung verloren gehe (Kliefoth a.a.O. 55). In dem Gedächtniß der Leiden des HErrn, dessen Geschichte namentlich in der heiligen Woche im Zusammenhang gelesen wurde, leuchtete über der jungen Schaar das Zeichen des Kreuzes, das sie am Anfang symbolisch empfangen, im Ernst der tiefsten Wahrheit.

Im Abendland war Vormittag am großen Sabbath das letzte Scrutinium gehalten worden. Es bestand nächst der Redditio symboli aus einem unter Handauflegung zu sprechenden Exorcismus, dem sogenannten Hephata und der Abrenuntiation, verbunden mit der vorbereitenden Oelung. Den letzten Schluß der ganzen Katechumenenpädagogik bildet in liturgischer Ausprägung die recitative Absingung des Symbols und Vater Unsers seitens des Priesters während er dem Katechumen die Hand aufs Haupt legt. Das ist der liturgische Act der Traditio symboli et orationis dominicae. Nachmittag drei Uhr beginnt der Taufact (nach dem Gelasianum): man zieht in Procession zur Kirche; Gebete und Lectionen folgen der Weihung der Kerzen, dem Symbol des φωτισμός. Die letzte Lection vor dem Gang zur Taufquelle war (nach dem Gregorian.) der Psalm 42: „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele HErr nach Dir.“ — Die büßende Seele bricht nach dem vierzigtägen Fasten zuletzt mit lautem Sehnsuchtsruf auf nach der Quelle der Gnaden. Es war ja der Mittelpunkt dieses festum omnium festorum maximum, wie Leo d. Gr. es nennt (Kliefoth a.a.O. 58), daß tota ecclesia remissione gaudeat peccatorum. Der Taufbrunnen war das Unterpfand für die, die erst empfangen sollten, wie für die, welche schon empfangen hatten. Die Neugetauften waren die jährlichen Erstlinge der Osterbeute.

Jetzt zog man zur Quelle der gemeinsamen Erquickung. Die Benedictio fontis begann den Act. Dann folgte die Interrogatio de fide, worauf die Antwort des Täuflings ein kürzer formulirtes Symbol ist. Die dreimalige Eintauchung schloß sich entweder an das Bekenntniß zu jeder der drei Personen der Gottheit unmittelbar an, oder folgte dem hinter einander ausgesprochenen Bekenntniß und der bejahenden Frage, ob der Täufling getauft sein wolle, im Namen der heiligen Dreieinigkeit; und dies war das Gewöhnliche.

Auf die Taufe folgt die Firmung, d. h. die Oelsalbung mit Hand-

auflegung, Beides schon zu Tertullians Zeit als ein der Taufe nachfolgender Act bekannt (de bapt. c. 7 f.). Von ihrer Bedeutung später. Der Genuß des heil. Abendmahls bildete den Abschluß der heiligen Weihen.

Mit der kirchlichen Nachfeier des Tauf- und Osterfestes, die bis Quasimodogeniti dauerte, fiel, wie wir schon oben sahen, hie und da ein kurzer Unterricht der Neophyten oder Neugetauften zusammen. Auch in der kirchlichen Liturgie blieben sie fort und fort ein Gegenstand besonderer Fürbitte (vgl. die Gebete der fideles vor der Eucharistie: apost. Const. VIII, 10, und nach der Oblation und Communion: 12. 15). Im Abendland wars häufig nur ein Vortrag über das heilige Abendmahl (Augustin Serm. in die Paschae 227 sqq.); doch bieten uns die zehn Sermones Paschales ad Neophytos des Gaudentius Brixiensis auch im Abendland ein Beispiel gleicher Sorgfalt, wie die mystagogischen Katechesen des Cyrill. Dem Morgenland eigenthümlich bleibt es, daß dort das Vater Unser der Höhepunkt aller Mysterieneinweihung dieser Zeit ist; — wir werden sehen, in tiefem Verständniß oder zu unwillkürlichem Ausdruck der besonderen Gabe dieser Zeiten kirchlicher Entwickelung.

Am Ende der ganzen großartigen Pädagogik angelangt, erübrigt uns nur noch die Endpunkte des factischen Bestehens derselben zu bezeichnen. Der Uebergang der Proselytentaufe in die Kindertaufe mußte naturgemäß dazu führen, daß die ganze liturgische Pädagogik zu wenigen Resten ihres ursprünglichen Lebens entleerter Formen des Taufritus zusammenschmolz. Wir werden später sehen, wie die Vorliebe namentlich für die unvergeßlich schöne Osterfeier zu allerlei gewaltsamen Versuchen, das Unwiederbringliche wenigstens in einem Schattenleben fortzuerhalten, führte.

Auf eigentlichem Missionsgebiet konnte sich die alte Praxis natürlich noch länger erhalten. So finden wir sie in der nordischen Mission des Anschar noch wesentlich wieder, selbst mit den Mißbräuchen des alten Taufaufschubs bis zum Tode. Rimbert erzählt in der Vita S. Anscharii c. 21, wie dieser zu Schleswig viele zu Christen gemacht: — libentes quidem signaculum crucis recipiebant, ut catechumeni fierent. Als solchen stand ihnen nicht nur der Besuch der Predigt frei, sondern sie konnten auch sacris officiis interesse — darin lag der Umschwung der Zeiten. Baptismi tamen perceptionem differebant, hoc sibi bonum dijudicantes, ut in fine vitae suae baptizarentur — —.[1] So

1) Ueber die Katechumenenschulen, zu denen Anschar die Heidenkinder vereinigte, vgl. Jessen, Grundzüge zur Geschichte des Schul- und Unterrichtswesens in Schleswig und Holstein. Hamburg 1860. S. 23 f.

wurden Witekind und Alboin erst zu Katechumenen gemacht, dann im Glauben unterrichtet und endlich getauft.[1]

Vollständiger noch finden wir den Begriff bei Rhabanus Maurus bewahrt. Die Anweisung zur Behandlung eines Heidenproselyten, die seiner Unterweisung für Kleriker eingereiht ist (De institut. cler. I c. 26), ruht völlig auf der alten Unterscheidung der Audientes und Competentes.

Der öfter angeführte interessante Brief des Ferrandus an den Bischof Fulgentius von Ruspe († 533) gehört dagegen zu den letzten Zeugnissen aus der Zeit, wo man auf dem Boden der constituirten Kirche selbst, trotz der längst in den Vordergrund getretenen Kindertaufe, der Katechumenenordnung sich doch noch ganz als einer in der Praxis der Kirche lebenden bewußt war. Es handelt sich um die Wirkung der Taufe an einem äthiopischen Sclaven der, während der Bereitung erkrankt, das Letzterforderliche nicht mehr leisten konnte. Hic ergo, erzählt er, dominorum fidelium diligentia sacramentis ecclesiasticis imbuendus ad ecclesiam traditur, fit de more catechumenus, post aliquantum nihilominus temporis propinquante solennitate paschali inter competentes offertur, scribitur, eruditur. Universa quoque religionis catholicae veneranda mysteria cognoscens atque percipiens, celebrato solenniter scrutinio, per exorcismum contra diabolum vindicatur: cui se renunciare constanter, sicut hic consuetudo poscebat, auditurus symbolum profitetur. Ipsa insuper sancti symboli verba memoriter in conspectu fidelis populi clara voce pronuncians piam regulam dominicae orationis accepit, simulque et quid crederet et quid oraret intelligens futuro baptismati parabatur, cum subito violentis invaditur febribus et crescente letali infirmitate turbatur. Persuasit dierum brevitas ut ad fontem caeteris abluendus differretur sive potius servaretur. Et quid pluribus immorer? — In der Osternacht wird er, sterbend und schon sprachlos, zum Taufbrunnen gebracht. Andere geben die erforderlichen Antworten für ihn und er empfängt die Taufe, wie Ferrandus meint, unbewußt.

Mit einem Zeugniß der Treue, mit der die alte Kirche ein dahinschwindendes Leben noch bis zu dem letzten Hauch pädagogisch bereitend und mit den Gnadenmitteln versehend begleitet, schließen wir. So heilig galt die Ordnung der Kirche, daß man selbst da, wo das individuelle Bedürfniß bis zur Todesgefahr gesteigert eine Beschleunigung forderte, das allgemein giltige Gesetz nicht brechen wollte; und doch wieder so hoch das Sa-

---

1) Langemack, hist. Catech. I, 271 f.

crament in seiner Unentbehrlichkeit und Wirkungskraft, daß man den schon Bewußtlosen noch damit versieht. Mußte doch die Kirche mehr als einmal wehren, daß man nicht schon Gestorbenen die Taufe noch zuwenden wollte (Synode zu Hippo, 393, Canon 4. Hefele II, 52 vgl. III, 41; 547). Ihre eigene Strenge, die den ungetauft verstorbenen Katechumenen nur ein stilles Begräbniß gewährte (Synode zu Braga, 563, Canon 17. Hefele III, 17. Vgl. II, 103), legte dergleichen nahe. Aber bei dem Glauben an die Wirkung des Sacraments auch an einem Bewußtlosen quält dies den Ferrandus, ob der Mangel der von dem Täufling selbst zu fordernden Erklärung des Glaubens und Begehrens ihm nichts an der ewigen Seligkeit schaden werde. Er schließt mit der Frage: Quaeso nunc, utrum nihil ad aeternam beatitudinem consequendam vox ablata nocuerit? —

Es ist uns bedeutsam aus Carthago, wo wir die erste ausgebildetere Sorge für die Katechumenen aufweisen konnten, das letzte Hauptzeugniß für den Bestand derselben in dem ganzen Ausbau der Disciplin beibringen zu können. Dreihundert Jahre nach Tertullian wirkte Ferrandus als Diacon zu Carthago. Das andere Zeugniß des Trullanum haben wir an den Anfang gestellt.[1] Die Morgenländische Kirche, die Bewahrerin der Observanz in starrster Haltung, hat auch die liturgischen Formen der Katechumenatspädagogik in noch vollständigerem Maße bewahrt als das Römische Ritual.

4.

Der nächste unbefangen aufgenommene Eindruck, den man von dem Ueberblick dieser Katechumenendisciplin der alten Kirche erhält, muß der einer großartigen Pädagogik sein, mit seltener Weisheit dem menschlichen Bedürfniß angepaßt und mit wahrer Treue durchgeführt. Geben wir uns diesem Eindruck zuerst hin, ehe wir der allerdings hochberechtigten Kritik Raum lassen.

Zwei Grundgesetze der Pädagogik treten zunächst entgegen. Die Wahrung und Achtung der persönlichen Freiheit des Pflegebefohlenen, verbunden mit einer, ihn nie völlig aus dem Auge lassenden und mehr und mehr zur bestimmten Handleitung gestalteten, Seelensorge für ihn. Wenn wir vergleichen, wie in unsren längst consolidirten Gemeinden, bei einer durch kirchenfeindliche Machteinflüsse nur wenig behinderten Amtsübung, ein großer Theil der zur Heerde schon ganz hinzugethanen Glieder in nahezu völliger Selbstüberlassenheit dahingehend sein Ver-

1) Vgl. auch bei Nicephorus hist. eccl. l. XVI c. 35 ein Zeugniß über die Praxis in Constantinopel am Ende des sechsten Jahrhunderts.

hältniß zur Kirche willkürlich gestaltet, so erfüllt es mit Bewunderung, wie die Kirche des Alterthums diejenigen selbst, welche noch auf der untersten Stufe der Katechumenen und in der fernsten Beziehung zum Kern der Gemeinde standen, schon mit so bewußten Banden an sich zu knüpfen und bei aller Freiheit, die sie ihrer Entscheidung ließ, als einen Gegenstand besonderer Fürsorge stets im Auge zu behalten wußte. Die That der letzten entscheidenden Zusage sollte ganz eine That des freieren von der Kirche nicht erschlichenen Entschlusses des Katechumenen sein, aber eben so wenig sollte die entgegengesetzte Wendung die Kirche mit dem Vorwurf treffen können, als sei dem Proselyten nicht Stufe für Stufe die mütterliche Hilfe der Kirche lockend, stärkend, in freier Liebe an sich ziehend entgegengekommen, oder der Mangel innerer Wahrheit ihres endlichen Bekenntnißstandes ein Zeugniß von dem Mangel ernster und treuer Anleitung der Kirche. Daß das Gemeinschaftsleben der alten Kirche ein so viel bewußteres und in sich geschlosseneres war, als in späterer Zeit, muß zum großen Theil der Weisheit und Treue ihrer Pädagogik, die sie an den neu zuwachsenden Gliedern übte, zugeschrieben werden.

Anfangs hielt der Druck der Verfolgung, der scharfe Gegensatz der Welt die Christengemeinde ohne ihr besonderes Zuthun enger zusammen. Die ausgebildete Katechumenenpädagogik tritt aber grade dann erst hervor, als der Friede mit dem Staat und die Machtstellung zur umgebenden heidnischen Welt sie unnöthig zu machen scheinen konnte. Die alte Kirche hat sich dieser Verblendung nicht hingegeben, bei der ihr mit dem Aufhören des Kriegsstandes grade ein entnervender Friede drohte. Daß sie in dieser Zeit nur in erhöhtem Maße den geschlossenen Charakter zu wahren wußte, war die selbstständige That ihrer Umsicht und Vorsorge. Wir werden im folgenden § erst den Einfluß dieses Gesichtspunktes zu ihrer Rechtfertigung gegen eine schwere Anklage ganz verwerthen lernen.

An drei Hauptstufen zeigt sich die Sorge, die Entscheidung auf Freiheit des persönlichen Entschlusses zu gründen. Schon die Erklärung des ersten Verlangens erwartet sie von dem freien Entschluß des Heiden oder Juden, und obgleich auf dieses Verlangen so gut wie gar keine Rechte der specifischen Kirchengemeinschaft noch gewährt werden, und darin die geringe Werthlegung auf die Tiefe dieser ersten Entscheidung für die Kirche sich ausspricht, sollen sie doch auch zu dieser nicht angenommen werden ohne einige Gewißheit über ihre Begründetheit und Lauterkeit (s. ob. S. 117 f.).

Ist auf dieses Verlangen der Antheil am Christennamen ertheilt, so wahrt das damit eingegangene Verhältniß bloßer Hörerschaft des Angenommenen nicht nur die Heiligthümer der Kirche lange noch vor dem

Antheil ungenügend Bewährter; sondern es wahrt die Belassung in der Ungebundenheit, die in dieser Stellung liegt, zugleich ebenso lange die Freiheit der Prüfung, ja des Rücktritts für den Proselyten.[1] Ob für die Aufnahme zum mitbetenden Katechumenenstand eine besondere Willenserklärung aufs Neue gefordert wird, wissen wir nicht. Es war dies wol vielmehr nur ein allmälicher Fortschritt der kirchlichen Fürsorge, die vom Nichtverlassen, das sich auf der ersten Stufe allein ausprägt, zur pflegenden Förderung sich erweitert. Aber die lange Zeit, die der Proselyt auf dieser Stufe vornämlich verbringt, bestätigt wieder nur Beides: die nicht unterlassene Fürsorge und zugleich die nicht präcaptivirte Entscheidung.

Vielmehr trat erst mit dem Eintritt in die letzte Klasse die Forderung eines solidarisch verbindlichen Entschlusses klar und voll hervor (s. oben S. 140 f.). Auf dieser Stufe sollte die Mittheilung der inneren Heiligthümer der Kirche erfolgen, daher die rückhaltende Vorsicht, die entscheidende Verpflichtung; aber eben diese erst ganz in der Form und Forderung voller Freiheit der Entscheidung. An keiner Stelle wird es so betont, daß selbsterklärtes Begehren Seitens der Proselyten erst die Kirche berechtigt, ihre Namen zu fordern und sie nun als verpflichtete Glieder zu betrachten.

Die letzte Erklärung freien Begehrens geschah dann bei der Taufe selbst und ist seitdem nothwendiges Stück der Taufliturgie geblieben. Wir fragen heut noch das Kind in seinen Vertretern: „Willst du getauft sein?“ — Obgleich diese letzte Erklärung bei der Taufe für die alte Kirche nach allem was dort ihr vorausgegangen mehr nur eine Form zu nennen ist, so sollte doch grade an dem Höhepunkt am bestimmtesten dem Ausdruck gegeben werden, was von Anfang an für sie Voraussetzung des Handelns gewesen, und so viel Gewicht legte man diesem Ausdruck an dieser Stelle bei, daß Ferrandus in dem oben angeführten Fall über eine Taufe, bei der im Act des Empfangs diese Erklärung gefehlt, in schwere Gewissensanfechtung gerieth, obgleich doch sachlich über das Recht sie vorauszusetzen kein Zweifel walten konnte.[2]

1) Vgl. das oben schon Bemerkte aus Cyrill Hieros. Procat. IV.

2) Vgl. die oben (S. 147) angeführte Stelle, die mit der Schilderung des Taufvollzugs am sterbenden Sclaven schließt: Tunc ille in extremo halitu constitutus sine voce, sine motu, sine sensu, nihil valens sacerdoti interroganti respondere deferentium manibus adportatur, et pro eo nobis quasi pro infante respondentibus mente absentissimus accepit baptismum, quem se accepisse post paululum mortuus in hac praesenti, arbitror, vita nescivit. Viel Bedenken könnte eine Taufe unter diesen Umständen erwecken. Ferrandus aber quält vor Allem die Frage — utrum nihil ad aeternam beatitudinem consequendam vox ablata nocuerit? Am stärksten spricht der Canon VI von Neocäsarea den Grundsatz aus. Bei Gelegenheit der Frage um die Taufe von schwangeren Frauen heißt es dort: Die Gebärende habe in Bezug darauf

Die directe Erziehungsthätigkeit beginnt als eine fortgesetzte zwar erst auf der zweiten und namentlich dritten Stufe; aber pädagogisches Verfahren empfängt die Proselyten vom ersten Augenblick an ihrer näheren Berührung mit der Kirche. Wir reden jetzt noch nicht von der tief pädagogischen Anlage der Katechese an die Rudes nach Augustins Musterform. Aber in der Thatsache selbst, daß die Proselyten der untersten Stufe doch nicht ohne ein bestimmtes Zeichen ihrer Zugehörigkeit, ohne das Bewußtsein irgend welcher ihnen zustehenden Rechte und Pflichten der Kirche Christi gelassen wurden, liegt ein Beweis wahrhaft pädagogischen Sinnes.

Dasselbe zeigt sich in der maßvollen Vertheilung des Unterrichts selbst. Kaum werden zu irgend einer Zeit der Kirche Katechumenen viel sorgfältiger in den Glauben der Kirche eingeführt worden sein, als die Zuhörer der Cyrillschen Katechesen. Im Gegentheil könnte vom pädagogischen Gesichtspunkt aus beurtheilt die Haltung dieser stellenweis zu theologisch erscheinen. Aber daß man die Vorbereitung nicht aufgehen ließ im eigentlichen Unterricht, sondern dem erbauenden Element des Predigt-, namentlich aber des Gebetsantheils einen so großen und wohlgeordneten Einfluß sicherte, den Unterricht selbst aber so zusammengefaßt und in kürzre Zeit zusammengedrängt gab, daß der Hauptzweck, das Reifen der persönlichen Glaubensentscheidung, darüber nicht erlahmte, darin werden wir mehr und mehr die Pädagogik des Alterthums als das nachahmungswerthe Vorbild aller Zeiten erkennen.

Der eigenthümliche Charakter der Pädagogik dieser Zeit bestimmt sich daher. Es ist nicht die Pädagogik der Schule; aber auch nicht vorwiegend die persönlicher Seelenleitung. Den letzteren Charakter mochte sie mehr tragen als die Katechumenen noch rein privater Bereitung außerhalb der Gemeinde unterstellt waren, bis zu Origenes' Tagen. Erst später werden wir die Katechumenenerziehung wieder mehr eine persönlich vermittelte werden sehen. In dieser Zeit ist die Kirche selbst der große Pädagog, nicht sowol in ihren persönlichen Organen als in dem Gesammteindruck und Einfluß ihrer gottesdienstlichen Anstalt.

Liturgisch, wie wir schon andeuteten, ist der Charakter ihrer Pädagogik. Das liturgische Handeln mit den Katechumenen ist der mindestens ebenbürtige andere Factor neben dem Unterricht, und fragt man nach der instinctiven Werthachtung der Zeit, entschieden der bevorzugte. Das

---

nichts mit dem Geborenen gemein, indem jeder Theil sein eigenes Begehren nach der Taufe bekennen müsse (*διὸ τὸ ἑκάστου ἰδίαν τὴν προαίρεσιν τὴν ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ δείκνυσθαι*). Vgl. damit den oben citirten Canon 32 der Synode zu Hippo vom Jahre 393. Hefele I, 214. II, 55.

Moment der Darstellung sehen wir daher zunächst auf allen Stufen in den Vordergrund gestellt. Im Kreuzeszeichen wird am Anfang das Ziel vorgebildet; in der Handauflegung die besondere Gabe der zweiten Katechumenenstufe dargestellt; die Grundidee der Christenerziehung prägt sich negativ und positiv aus in Absagung und Zusagung, in Entnehmung der Satansgewalt durch Exorcismus und Uebergabe in Gottes Hand und des heiligen Geistes Leitung durch den Antheil am Gemeindegebet. Daran schließt sich dann der ganze Complex symbolischer Handlungen die die Taufe unmittelbarer umgeben, von der datio salis und dem Hephata oder sacramentum apertionis an bis zur Oelsalbung bei der Firmung. Nicht nur alle Kräfte des Geistes, sondern die Glieder des Leibes selbst, sofern sie Organe der Sinne und des Handelns sind, werden unmittelbar von den einzelnen Weiheacten erreicht, und damit als in das Bereich des Dienstes und der Heiligung für Christum aufgenommen bezeichnet. Alle die einzelnen Gaben des heiligen Geistes und Kräfte des Heils, die im Sacrament concentrirt sind, treten in den Bildern natürlicher Kräfte und Zeichen: Salz, Oel, Licht, weißes Gewand u. dergl. anschaulich und für sich verwerthet vor die Augen der Täuflinge und werden ihnen als Neophyten in dem kurzen nachfolgenden Unterricht speciell ausgedeutet. Fand doch selbst jene Stufe, auf der Proselyten nur Hörer des Wortes waren, zuletzt einen liturgischen, die Pädagogik dieser Stufe zusammenfassenden Ausdruck, indem den Katechumenen in einem besonderen Act das Wort heiliger Schrift gleichsam zu eigen gegeben und wie mit einem Schlüssel des Gebrauchs begleitet überliefert wurde.[1]

Uns ist's eine fremde Welt, die Pädagogik für den Glauben mit solch' sinnlichen Mitteln der Anschauung betreiben zu sehen. Aber einerseits war die ganze Weise des Alterthums eine andere als die unsere. Wir werden bei der Frage nach dem Lehrgehalt der heidnischen Mysterien das Verständniß gewin-

1) Es ist dies das merkwürdige Officium quatuor evangelistarum oder die expositio evangeliorum in aurium apertione ad electos, wie man es nannte, und in einem der mittleren Scrutinien hielt. Vier Diaconen tragen die vier Evangelien. Der Presbyter erklärt zuerst den Namen Evangelium, und mit Bezugnahme auf die Cherubsgestalten bei Ezechiel 1, 10 versucht er die Eigenthümlichkeit jedes Evangelisten nach diesen Gestalten zu charakterisiren, indem er den Anfang jedes der vier Evangelien vorliest und mit kurzer Auslegung begleitet. — Vgl. die Nachweise bei Höfling I, 245 ff. — Die Stellung vor der Traditio symboli und Orat. dom. beweist schon, daß dieser liturgische Act in Beziehung zur untersten Stufe der Proselyten stand. Grade weil dort das Verhältniß das freieste war, lag es der Kirche an, nachmals durch eine symbolische Handlung den Katechumenen zum Bewußtsein zu bringen, daß diese ganze Zeit nach dem Sinn der Kirche keine andere Bestimmung hatte, als ihnen zuerst und vor Allem die Quelle des Wortes Gottes zu erschließen und daß eine rechte Benutzung dieser Zeit der Aneignung des Schlüssels der ganzen heiligen Schrift für die Hörer gleich komme.

nen, daß schon die ganze antike Anschauung einer Ueberlieferung von Religionswahrheiten blos auf dem Wege abstracten Lehrbegriffs widerstrebte. Andererseits galten die meisten dieser Acte der alten Kirche durchaus nicht nur als symbolische Veranschaulichung; sondern als wirkliche Vehikel, sacramentliche Vermittlung der einzelnen Gaben an ihre heranwachsenden Glieder. Wir nennen damit was für unsere kirchliche Anschauung den schroffsten Gegensatz bildet. Es ist unzweifelhaft, das Handeln der Kirche überwuchert in jener Zeit das Handeln Gottes in den Sacramenten, für die wir einen klaren, gewissen Schriftgrund haben. Sacrificielles und sacramentales Handeln, göttliche Ordnung und menschliche Tradition fließen in jener Zeit ununterscheidbar zusammen. Das scheidet uns von ihr, wie von der Römischen Kirche, in der diese Vermischung sich nur bewußter und mehr und mehr als Lehrbegriff fixirte.

Eben dieser Lehrgegensatz verblendet uns aber leicht auch für die wahrhaft gesunden und großartigen Seiten der altkirchlichen Pädagogik, die mancher Einseitigkeit unserer Weise zur Ergänzung und Ausgleichung dienen könnten. Die Gebetserziehung der Katechumenen, die in der That der alten Kirche Hauptsache war, hat mit jener krankhaften Richtung wenig oder nichts zu thuen, die andauernde Hinweisung auf die sittliche That der Entscheidung im Absagen und Zusagen war eine wahrhaft heilsame Ergänzung einseitig theologischer Erkenntnißrichtung. Dürfen wir nicht auf die Früchte dieser Erziehung hinweisen? Ein Unterschied der Physionomie der Kirche dieser Jahrhunderte von allen späteren ist unverkennbar — der Reichthum an persönlichen, wir möchten sagen, kirchlichen Charakteren, die in großartiger Erscheinung aus der alten Kirche herüberleuchten. Der Volksboden einer untergehenden Welt bot dafür keine natürlichen Voraussetzungen dar. Auf den Gegensatz der feindlich gegenüberstehenden Welt kann man sich auch nicht berufen. Diese Stürme, die freilich einer jungen Pflanzung zur tiefsten Einwurzelung dienen können, hatten ausgetobt, und die mildesten günstigsten Friedenslüfte wehten. Sittlich entnervend haben sie ja alsbald auf die Kirche gewirkt. Aber das großartige Bewußtsein einer selbstständigen Reichsgemeinschaft, das der Kirche die Kraft eines immanenten Gegensatzes zu der Welt sicherte und die Einzelnen durch das Gefühl eines göttlichen Berufes stählte, das trug die alte Kirche in sich selbst, das bildete sie in wunderbarer Energie zu der Zeit am Entschiedensten aus, wo ihr die außerkirchliche Welt am freundlichsten entgegenkam. Ihre strenge pädagogische Disciplin, deren Anforderungen gegenüber der Kaiser und der Philosoph so gut als der Bettler und der unwissende Pagane als Elementarschüler galt — war

der Ausdruck dieses hohen Selbstständigkeitsgefühles und zugleich das Mittel dasselbe zu conserviren.

Wenn wir z. B. in unserer Kirche immer schmerzlicher und handgreiflicher die Erfahrung machen müssen, was es heißt, das Gemeinschaftsbewußtsein blos im Lehrbegriff zu tragen; wenn wir bei uns die Massen die einfachsten kirchlichen Handlungen begehen sehen, ohne ein Verständniß von ihrer eigentlichen Bedeutung, ohne eine tiefere Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimniß derselben; wenn bei uns der Staat der Gesetzgeber der Kirche ist, dessen Willen sich selbst das gottesdienstliche Leben derselben conform gestalten muß, so könnte dies Alles uns zur ernstesten Aufforderung dienen, der Pädagogik der alten Kirche, deren Väter auch unsere Väter sind, mit anderem als nur kritischem Sinn gegenüberzutreten.

Ein System der kirchlichen Katechumenatserziehung wird die Aufgabe haben, das historisch Ausgebildete nach seinen normalen Bestandtheilen zu einem Gesammtbilde idealer Pädagogik zu verweben. Dafür wird aber als oberste Norm die von dem HErrn der Kirche selbst gegebene Grundlage zu gelten haben. Und die nächste Untersuchung wird daher die sein, wie diese erste Gestaltung sich zu ihr verhält, oder wie weit sie aus fremden außerkirchlichen Bestandtheilen erwachsen ist, die wir entweder abzuscheiden oder danach zu prüfen haben, wiefern sie als rein natürliche, dem allgemeinen menschlichen Bedürfniß erwachsene Lebensformen der Aufnahme in die Weihe des kirchlichen Lebens werth und fähig sind.

Diese Untersuchung ist zunächst in Bezug auf den Zusammenhang der alten Katechumenatsdisciplin mit den heidnischen Mysterien zu führen, wobei sich der selbstständige Charakter der altkirchlichen Pädagogik erst vollständig feststellen lassen wird.

---

§. X.

Das Verhältniß des alten Katechumenats zu der Arcandisciplin und die Bedingtheit beider durch die heidnischen Mysterien.

Insofern der Katechumenat der alten Kirche factisch im engsten Zusammenhang mit der sogenannten Arcandisciplin derselben steht, kann sich eine wahrhaft historische Darstellung des Ersteren der schweren Aufgabe nicht entschlagen, das Verhältniß dieser Beiden zu

einander scharf und klar zu bestimmen. Das Dunkel aber, mit dem noch immer die Arcandisciplin der alten Kirche behaftet ist, kann ohne eingehende Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den heidnischen Mysterien, die die ganze religiöse Anschauung der alten Welt beherrschen, nicht gelichtet werden. Bei der festeren Bestimmung dieses Verhältnisses nun wird für die Katechumenatsdisciplin eben dies zugleich sich ergeben, wie weit sie durch fremde oder genuin christliche Elemente bestimmt war.

Muß dabei zugestanden werden, daß auf die Arcandisciplin selbst die heidnischen Mysterien, sowol die altgriechischen als die später eingebürgerten orientalischen, einen viel umfassenderen Einfluß geübt haben, als man sich zu gestehen pflegt — wobei nur die theurgische Mysterienform des Neoplatonismus, als nicht mehr zur Einwirkung auf die kirchlichen Mysterien gekommen, auszuscheiden ist — so darf doch andererseits dieser Einfluß mit aller Bestimmtheit als ein nur die Form der kirchlichen Mysterien berührender bezeichnet, das materiell bestimmende Motiv aber in der besonderen Aufgabe der Massenpädagogik in der Kirche jener Zeit gefunden werden.

Obgleich daher die Katechumenenpädagogik die gottesdienstliche Mysterienform zur Unterlage hat, wird die letztere doch nicht als Selbstzweck zu gelten haben und ihre Erklärung für sich in einer krankhaften Richtung der Kirche jener Zeit zu suchen sein. Vielmehr hat auch dieser Factor nur trübend auf die Form eingewirkt, die der an sich berechtigte Zweck einer stufenweis in die Kirche einführenden Pädagogik annahm, wie er selbst allmälich erst, und durch die Zeitumstände zu verschiedenen Zeiten verschieden aber immer drängender nahe gelegt, zum vollen Bewußtsein und diesem entsprechender Ausbildung kam. Der Beweis dafür wird namentlich auf dem Wege einer sorgfältigen Unterscheidung der einzelnen Stücke, die die kirchliche Arcandisciplin in sich vereinigt, und ihrer Werthbestimmung unter sich zu führen sein.

1.

Um das Interesse der Untersuchung von vorn herein zum Bewußtsein zu bringen, heben wir zuerst die Punkte aus den heidnischen Mysterien heraus, an denen die Verwandtschaft mit der kirchlichen Katechume-

nendisciplin am ausgeprägtesten hervortritt, und suchen dann geschichtliche Anhaltepunkte für die Möglichkeit einer Einwirkung festzustellen.

Es ist bekannt, wie dunkel und schwierig diese ganze Partie der Alterthumskunde ist. Lobeck hat in seinem Aglaophamus (Königsberg 1829) nicht nur den vollständigen Apparat für die Untersuchung geliefert, sondern namentlich der Willkühr einen Damm gesetzt, die früher auf diesem Gebiet freien Spielraum hatte. Die ältere Anschauung, seit dem Engländer Warburton bis zu Creuzer von Vielen vertreten, daß in den Mysterien der Griechen sich eine Geheimweisheit, namentlich die Ueberlieferung einer Uroffenbarung fortgepflanzt habe, darf als durch ihn überwiesen und für immer überwunden angesehen werden. Dagegen hat ihn sein skeptischer Sinn dahin geführt, seinerseits auch gegen die einzelnen Spuren eines höheren sittlichen Gehaltes und einzelner esoterischer Lehren theils speculativer Tendenz, wie in den orphischen Mysterien, theils unmittelbar praktischer Bedeutung, wie in den Eleusinien, nicht völlig gerecht zu werden. Nach dieser Seite können die gediegenen Artikel von Preller über die Mysterien und die Eleusinien insbesondere als eine wesentliche Ergänzung gelten.[1] Aus den altgriechischen Mysterien sind es namentlich die Eleusinien die in Frage kommen und grade von ihnen haben wir verhältnißmäßig die sicherste Kunde.

Ein zweiter nicht minder einflußreicher Mysteriencomplex ist aber der orientalische, dessen Ausbreitung nach dem Westen in viel directere Beziehung zu der Ausbreitung des Christenthums trat. Hier sind es die Mysterien der Cybele, der Isis und vor Allem der Mithrasdienst, die durch ihre weite Verbreitung und die systematische Ausbildung ihrer Weihendisciplin einen tiefgreifenden Einfluß übten. Für diese sind wir hauptsächlich auf die leider viel weniger lichtvollen Untersuchungen Creuzer's gewiesen.[2]

Endlich bilden die Neoplatonischen Mysterien einen letzten selbstständigen Kreis. Jamblichus ist der Haupturheber und die ihm freilich von Vielen abgesprochene Schrift de mysteriis[3] zugleich die Hauptquelle. Das mystische Schauen Gottes, das dem Plotin und Porphy-

1) Vgl. Pauly, Realencykl. der Alterthumswissenschaften V, 1. S. 311 ff. III, 83 ff. Auch II, 2 ff. Daneben Petersen Der geheime Gottesdienst bei den Griechen. (Programm des akadem. Gymnas.) Hamburg 1848. Nitzsch, Corollarium ad Lobeckii Aglaophamum I. II. Kiel 1839. Ders., De Eleusiniorum ratione publica, Kiel 1842, und De Eleusiniorum actione et argumento. Kiel 1846.

2) Symbolik und Mythologie der alten Völker. 4 Thle. Dritte Auflage. 1837 ff. Pauly a. a. O. V, 1. S. 97 u. A.

3) Unten citirt nach der Ausgabe von Thom. Gale. Oxford 1678.

rius noch als die reine und höchste Frucht philosophischer Speculation und der Askese galt, setzt Jamblichus um in theurgische Veranstaltungen, die durch äußere Cärimonien den Menschen in Verbindung mit den Göttern und höheren Geistern bringen sollten, namentlich auch zum Zweck prophetischer Blicke in die Zukunft. Der Neoplatonische Einfluß läßt sich aber wesentlich nur in seiner Wirkung auf Theorie und Sprache christlicher Mysteriosophie nachweisen, vermittelt durch Pseudodionysius.

Die Anschaulichkeit fordert eine Darstellung des Gesammtbildes verwandter Züge aus den verschiedenen Mysterienkreisen. Wir beginnen sofort mit den Riten der Aufnahme.

Wer sich anmeldete zu den Weihen der Samothracischen Mysterien, mußte sich einem Examen über seine bisherige Lebensführung unterwerfen.[1] Kamen dabei größere Verbrechen zum Bekenntniß, so konnte nur eine Entsühnung den Weg zum Eintritt öffnen.[2]

Dem Beginn der Mysterien geht, wie namentlich in den Eleusinien, die *πρόῤῥησις* vorher, durch welche die Uneingeweihten ausgewiesen, die Uebrigen mit den Bedingungen der Weihen bekannt gemacht werden. *Ὅστις τὰς χεῖρας μὴ καθαρὸς, ὅστις σφῶν* (? vgl. Lob. 39) *ἀξύνετος*, rief der Herold nach dem Zeugniß des Libanius. Praeconis voce impii et scelerati initiatione submovebantur, erzählt Sueton als Begründung warum Nero, seiner blutigen Hände sich bewußt, nicht gewagt den Eleusinien anzuwohnen, so unruhig ihn sein Gewissen nach allerlei Sühnungen zu suchen umhertrieb (Ner. c. 34). Aus Livius a. a. O. erfahren wir endlich ausdrücklich, daß eine solche praefatio, welche alle, quibus non sint purae manus, von der Mitfeier zurückwies, den Mysterien überhaupt gemeinsam gewesen (vgl. Drakenborch z. d. St.).

Auch dem Zerrbild das uns Lucian von den Mysterien eines der Trugpriester seiner Zeit überliefert fehlt dieser Zug nicht, nur daß dort neben Freidenkern u. dergl. namentlich auch die Christen diesem Proceß der Ausweisung unterworfen werden (Alex. c. 38. II, 192 ed. Jacobi).

Die Oster-Frühlingszeit ist für eine ganze Reihe von Culten die Hauptweihezeit. Der Mithrascult hat nicht nur das Fest solis invicti in Rom eingebürgert und damit den Anhaltepunkt gegeben für die nachmalige Fixirung des Weihnachtsfestes auf diesen Termin im Abendland; sondern die Hauptfeier der Mysterien des Mithras fällt in das Aequinoctium des Frühlings (Creuzer I, 260). Das Fest der magna

1) Plut. Lacon. apophtegm. Antalcid. I ed. Tauchn. p. 121. — 2) Livius LV, 5. — 3) Vgl. bei Lobeck Agl. 16. ff.

mater, der Cybele, feierte man in Rom alljährlich im Frühling. Namentlich seit dem zweiten Jahrhundert nach Christo wurden allerlei Sühnungen damit verbunden (ebenda II, 386). Die Eleusinien geben uns davon das vollständigste Bild. Der erste Grad der Einweihung (*τὰ μικρὰ μυστήρια* Plut. Demetr. 26), welche die *μύησις* im engeren Sinne bildet, fand bei ihnen im Frühjahr statt. Ihnen voraus gehen Reinigungsacte (*τὰ καθάρσια*), von Manchen als besondere Stufe gezählt, wie überhaupt über die Zahl der Stufen keine volle Einstimmigkeit herrscht. Sie schwankt zwischen zwei und fünf (Lobeck, S. 41). Fest stehen aber zwei Hauptgrade, die *μύησις* und die *ἐποπτεία*. Der Name *μύστης* wird daher ähnlich wie *κατηχούμενος* sowol im weiteren Sinn von dem Theilnehmer aller Weihegrade, als correcter im besonderen auf den Genossen der unteren Stufe eingeschränkt gebraucht; während der Genosse der höheren Weihen *ἐπόπτης* hieß. Die größeren Weihen wurden im Herbst gefeiert; aber wer erst im Frühjahr *μύστης* geworden war, hatte an ihnen noch keinen Theil. In abgesonderten Versammlungen begingen vielmehr die Mysten und Epopten das Fest dieser Tage (Pauly II, 105). Was diesen vergönnt war bereits zu schauen, war jenen noch verschlossen (Lob. S. 54). Erst zur Herbstfeier des nächsten Jahres konnten die Mysten des vorigen den Grad höherer Weihe erlangen. Tertullian macht daher ihnen die lange Probezeit zum Vorwurf (ad Valent. I.). Aber die fünfjährige Frist von der er dort redet muß auf Verwechslung mit anderen Weihen beruhen.

Einer nahezu zweijährigen Disciplin sehen wir daher auch hier die Einzuweihenden unterworfen. Und so fest stand dies als Gesetz, daß die Aufnahme des Demetrius, der außer der Zeit der Weihen sie begehrte, und in der kurzen Frist eines Monats zum Epopten befördert wurde, als Ausnahme betont und auch nicht ohne Widerspruch durchgesetzt wurde (Plut. a. a. O.).

Für die Zwischenzeit wurden den im Frühjahr zu Mysten Angenommenen unter anderem auch ascetische Uebungen auferlegt (Pauly II, 105). Die Weihen der Epopten dauerten mehrere Tage (Liv. XXXI, 14). Den Mittelpunkt bildet die *παράδοσις μυστική* oder *ἡ τελετῆς παράδοσις*.[1] Sie geht der *ἐποπτεία* im specifischen Sinn voraus (Lob. 39). Von einer gleichen *παράδοσις* in den Mithrasmysterien redet Justin (Dial.

---

1) Vgl. das Zeugniß des Theo Smyrnaeus, Mathem. I, p. 18 ed. Bulliald: *Μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις. Τρίτη δὲ ἡ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία.* — Diod. Sic. V, 49: *τὰ ἐν ἀποῤῥήτοις τελούμενα μόνοις παραδίδοται τοῖς μυηθεῖσιν.*

c. Tryph. p. 299 C.): *οἱ τὰ τοῦ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντες* —. Was überliefert wurde, waren die *σύμβολα*, die Erkennungszeichen, an denen man die Eingeweihten von den Uneingeweihten unterschied, nicht eine Lehre, sondern cärimonielle Handlungen und Stichworte, die diesen oder der Cultuslegende entnommen waren. Apulejus bezeugt: Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi; eorum quaedam signa et memoracula tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo (Vgl. Lob. S. 23 ff. 706). Die kirchlichen Schriftsteller erwähnen in ihren polemischen Stellen gegen die heidnischen Mysterien dergleichen Symbole. Julius Firmicus (de Err. Prof. Rel. ed. Gronov. S. 439 f.) sagt: Libet nunc explanare, quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interiores partes homo moriturus[1] possit admitti, dicit: de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis sacra perdidici. Quod graeco sermone dicitur: *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός*. Clemens Alex. hat dasselbe überliefert (Cohort. 14 Pott.: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον*) — und bezeichnet es, wie die Stichworte schon verrathen, als Symbole der Cybelemysterien. Aehnliche Zeichen schreibt er dagegen (18 Pott.) den Eleusinien zu: *ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης* — —; was wiederum Arnobius wiederholt mit dem ausdrücklichen Zeugniß, das seien die symbola, nach denen sacrorum in acceptionibus gefragt werde (V, 26) Das Gegenzeugniß das Lobeck (S. 25 f.) aus Livius beibringt, ist kein stringenter Beweis, daß diese Nachrichten unrichtig seien (vgl. Liv. XXXI, 14). Eine übersichtliche Zusammenstellung der Eleusinischen Weihegrade bietet Clemens Alex. (Strom. V, 689 Pott.): *Οὐκ ἀπεικότως καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἕλλησιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρόν· μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων· τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα* (vgl. Lob. über diese Stelle S. 140 ff.).

Andere, wie namentlich die Mithrasmysterien, hatten eine noch viel ausgebildetere Disciplin. Die Prüfungen waren hier die längsten. Fa-

1) Offenbar ein Schreibfehler, wofür Lobeck (S. 24) oraturus vorschlägt. Vielleicht: iturus — da das mo in moniturus aus ho-mo durch Dittographie entstanden sein wird.

sten, ja Geißelungen dienten zur Befreiung des Geistes von den Fesseln des Körpers. Zwölf solcher Prüfungen und sieben Einweihungsgrade mußte man durchlaufen bis zur Vollendung. Die letzteren entsprechen den sieben Planeten und hatten jede ihre besonderen Namen und Abzeichen. Auf der untersten Stufe hießen sie Krieger des Mithras nämlich gegen den Ahriman. Tertullian zählt uns selbst die Hauptzüge der Verwandtschaft auf (de praescr. Haeret. c. 40): Tingit et ipsa quosdam, utique credentes et filios suos expositionem (verstehe depositionem) delictorum de lavacro promittit; et si adhuc memini: Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam (— eine Anspielung auf das Martyrium) —. Quid quod et summum pontificem in unius nuptiis statuit. Habet et virgines, habet et continentes. Für die höhere Vollkommenheit in den Mithrasgraden galt der Cölibat. Zur Anspornung im christlichen Märtyrermuth beruft sich Tertullian auf den miles des Mithras (vgl. de corona milit. am Ende). Von der Verwandtschaft ihres Mahles mit dem christlichen Abendmahl zeugt auch Justin (Apolog. I, 66): *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθαι ἢ μαθεῖν δύνασθε.*[1]

Ein unbedingtes Gebot des Schweigens schloß den Mund der Geweihten sowol während der Feier selbst aus Ehrfurcht, als nach derselben über das dort Erlebte, um das Geheimniß nicht der Profanation preis zu geben. Das ist die *μυστικὴ σιωπή* (Clem. Cohort. p. 9 Pott.), die fides silentii, wie Tertullian es nennt und ausdrücklich als allen Mysterien eigen bezeugt (vgl. oben adv. nation. I, 51. Apologet. 8). Es wurde zum sprüchwörtlichen Ausdruck: Schweige wie in den Mysterien (*σιώπα ὡς ἐν μυστηρίοις* Achill. Tat. I, c. 10 al. Lob. 67). Daher die Anklagen gegen Aeschylus und Alcibiades auf Verrath der Mysterien, und die Brandmarkung für jeden, der sich dieses Verbrechens schuldig gemacht, mit dem technischen Ausdruck des *ἐξορχεῖσθαι* (Pauly V, 2, 325).

Eine Nachricht über die Mysterien des Zeus auf Kreta, daß dort die Weihen ganz öffentlich (*φανερῶς*) gehalten worden (Diod. Sic. V, 77), gab Veranlassung zu der Annahme, daß auch die heidnischen Mysterien nur in Folge des Drucks sich ihre eigenthümliche Form als Geheimculte gegeben hätten. Preller's Bemerkungen zum richtigen Verständniß jener Stelle

1) Vgl. über die Mithrasweihen Creuzer I, 320 und 256; Pauly V, 1. S. 97 f.

enthalten die Widerlegung dieser Ansicht (Pauly V, 2 a. a. O.). Aber was von den griechischen nicht gesagt werden kann, gilt entschieden von mehreren orientalischen, die, meist durch Sklaven eingebürgert, wenigstens eine längere Zeit des Drucks in Griechenland oder Rom zu bestehen hatten, bis sich einzelne gesetzliche Anerkennung erwarben. Darin liegt die besondere Verwandtschaft zwischen diesen und den christlichen Mysterien. Bei den Eleusinien bildete nur die nächtliche Feier ein wesentliches Stück der Mysterienform, und gehört daher auch die νὺξ ἱερά (Lob. 651) zu den wichtigeren Vergleichungspunkten der christlichen und der antiken Mysterien.

Dieser summarische Ueberblick wird genügen als Beweis, wie man den Katechumenat in seinem engen Zusammenhang mit der kirchlichen Arcandisciplin nicht recht würdigen kann, ohne die gleichzeitigen heidnischen Mysterien wenigstens in Berücksichtigung zu ziehen. Es steht ja der selbstständige Charakter dessen, was die Christen in ihren Mysterien feierten, jedem der weiß, was Christenthum ist, vor der Untersuchung fest. Aber die Mysterienform des altkirchlichen Christenthums grade wird von Vielen als ein Gebrechen damaliger Zeiten angesehen, das am wenigsten aus dem genuinen und offenbarungsmäßigen Christenthum abgeleitet werden könne. Um so näher liegt es da in Betracht zu ziehen, was entweder unmittelbar bestimmend eingewirkt hat, daß gleiche Gestaltungen auf kirchlichem Boden Platz griffen, oder doch ein wichtiges Erklärungsmoment abgeben muß für die Physiognomie einer Zeit, in der sich auf so verschiedenen Gebieten, und, wenn von directer Beeinflussung unabhängig, nebeneinander so verwandte Erscheinungen, wie sie es wenigstens äußerlich angesehen sind, ausbilden konnten.

Es ist ein allgemein zugestandener Satz, daß, so lange das Christenthum auf griechisch-römischem Boden sich entfaltete, in theologischer Erkenntniß- wie in kirchlicher Lebensform überall auch die alt-griechische und römische Weise, zu denken und zu fühlen, in den verschiedensten Schattirungen hindurchschimmert. Muß man in der Fassung der Christologie bei den griechischen Vätern Platonische Voraussetzungen, bei der Fixirung christlicher Hauptfeste natürliche und heidnische Anknüpfungspunkte anerkennen: — wie viel geneigter sollte man sein, zurückzugehen auf derartige Vorbilder bei einer Lebens- und Gemeinschaftsform, die den Sturz des altgriechischen und römischen Volkslebens nur um wenige Jahrhunderte überdauert hat, um für die späteren Jahrhunderte eine fast unverständliche Erscheinung zu werden. — Nur wer in der kirchlichen Arcandisciplin ein an sich schon willkürliches und in dem Dienst krankhaft kirchlicher Richtung stehendes Institut sieht, hat Ursach, eine Compromittirung

der Kirche durch solche Zugeständnisse zu fürchten. Werden wir dagegen erkennen, daß das ganze Institut nach seinen bestimmenden Factoren aus zeitlichen Zuständen, die man wesentlich Nothstände nennen kann, hervorgewachsen, so ist es an sich selbst klar und unverfänglich, daß ohne tendenziöse Copie auch die Wirkung solcher Factoren in Zeitformen sich wiederspiegeln konnte.

Die Väter und Kirchenschriftsteller machen aus der Verwandtschaft jener und ihrer Mysterien selbst kein Hehl. Die oben angeführten Zeugnisse lassen sich sehr vermehren.[1] Und wenn sie dabei die verwandten Züge in den heidnischen Mysterien als eine Satanscopie der kirchlichen Wahrheit darstellen[2], so ist dies zwar in dem vollberechtigten Selbstständigkeitsgefühl christlichen und kirchlichen Wahrheitsbesitzes, wie in dem Bewußtsein der ewigen Priorität göttlicher Wahrheit vor menschlicher Entstellung (Tert. apologet. c. 47) begründet. Aber zeitgeschichtlich betrachtet liegt die Sache jedenfalls so, daß jene Cultusformen der heidnischen Mysterien früher existirt haben als die kirchlichen Mysterien, und zum größten Theil in den alten Cultuslegenden wurzeln. Wir erkennen daraus die Nöthigung uns vorerst eine Uebersicht des Umfangs und der Zeit der Einwirkung der hervorragenden heidnischen Mysterien im Verhältniß zu dem Auftreten der kirchlichen Arcandisciplin zu verschaffen um eine sichere historische Unterlage für unsere Untersuchung zu gewinnen.

2.

Welchen Einfluß die altgriechischen Mysterien zur Zeit ihrer Blüthe gehabt, darf ebenso als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, als es für unsere Frage nur secundäre Bedeutung hat. Diese Zeit lag weit zurück als das Christenthum auftrat. Der Proceß des Alcibiades ist das erste Symptom der neuen, das alte Nationalheiligthum mit Verfall bedrohenden, Zeit der Aufklärung und Emancipation. Nur wie die ganze Sprache und Anschauungsweise des Griechen sich mit Worten und Ideen, die der Mysterienwelt entstammen, durchdringen konnte, wird uns verständlicher, wenn wir im Auge behalten, wie lange und wie umfassend sie — man kann sagen — die Seele des Attischen Religionswesens gebildet. Schon bei der ersten Coloniensendung nach Asien finden wir die Eleusinien

---

1) Vgl. u. a. Tertullian. Apologet. c. 7: „Samothracia et Eleusinia reticentur —.“ Vgl. c. 38. 47. De jejun. 16: — „admitto testimonialem comparationem.“ Adv. Nat. I, 7: „cum etiam justa et licita mysteria omnem arbitrum extraneum caveant —.“ Clem. Al. Strom. V, 582. Aug. c. Don. VI, 25. Greg. Naz. or. 39, 3 u. 7. S. unten mehr.

2) Justin M. apol. I, 66; Dial. c. Tryph. p. 266 B. ed. Otto. Tertull. de exhort. cast. c. 13; de praescr. c. 40. Aug. de trin. III, 10: diabolus — transfigurando se in angelum lucis u. dgl. m.

als Staatsinstitut (Strabo XIV, 633 c. 3. Pauly II, 86), und so bestimmend war ihr geistiger Einfluß, daß sich ihnen ebenso die entfesselten Leidenschaften des Volkes als die Geister der Philosophen beugen mußten. Im Peloponnesischen Kriege hielt man während der Feier der Eleusinien Gottesfrieden und Waffenruhe mitten im Streit (Pauly II, 93). Und unter den Philosophen accommodirten auch die Gegner der Mysterien sich doch an ihre Sprache, um des Ansehens willen das diese bei dem Volk genossen (Lob. 127 ff. Creuzer I, 166 f. IV, 387 f.).

Was aber für uns von viel entscheidenderer Bedeutung sein muß, ist das Maß ihres Einflusses in der Periode des eintretenden Christenthums und seiner sich ausbildenden Arcandisciplin. Hiefür bringt man gewöhnlich mehr nur die orientalischen Mysterien und Culte in Rechnung, die fast gleichzeitig mit dem Christenthum, in der That in einem Satanischen Oppositionsinstinct, ihren Zug nach dem Westen antraten und alsbald von dem Mittelpunkt Römischen Lebens aus ihren bestimmenden Einfluß äußerten. Wir werden ihnen deshalb allerdings eine vorwiegende Rücksicht zu widmen haben, aber man darf neben ihnen den fortwirkenden Einfluß der alten Mysterien, namentlich der Eleusinien, nicht gering anschlagen.

Nachdem dieselben nach Alexandrien, dem Centralpunkt des Völkerlebens in der Uebergangsepoche, schon unter den Ptolemäern gekommen waren (Tacit. histor. IV, 84) fanden sie auch in Rom frühen Eingang (Ovid fast. IV, 615). Sulla und andere angesehene Römer ließen sich aufnehmen; Cicero spricht so begeistert von ihnen (de legg. II, 37. 14) wie einst Isokrates (Panegyr. 6, § 28). Die gesetzliche Einbürgerung aber schreibt Sueton ausdrücklich dem Kaiser Claudius zu (Claud. c. 25): Sacra Eleusinia etiam transferre ex Attica Romam conatus est. Je mehr das Christenthum Boden gewann, um so mehr wandten die Kaiser, die die Christen verfolgten, zur positiven Stärkung des Heidenthums den alten Mysterien ihre Gunst und Aufmerksamkeit zu. Antonin und Commodus, wie vor ihnen schon Hadrian, bringen die Eleusinien zu einem ganz neuen Aufschwung (Pauly II, 93 vgl. 88). Wie sehr man in ihnen ein letztes Bollwerk erkannte, um das sich der Kampf mit dem Christenthum bewege, beweist daß der Redner Aristides vor Makrinus (218 n. Chr.) den Feuerschaden, den das Eleusinische Heiligthum gelitten, den Christen aufzubürden suchte. Und in der That fällt die endliche Zerstörung desselben Mönchen zur Last, die sich an den Verheerungszug Alarichs in Griechenland anschlossen (Pauly III, 88). Die gänzliche Vernichtung aber fand erst unter Theodosius statt (Pauly a. a. O. 94).

Aristides aber konnte den Tempel der Eleusinien noch ein gemeinsames Heiligthum der Welt nennen. (*Κοινόν τι γῆς τέμενος* Arist. Eleusin. 415. 20 f.).

Wenden wir uns zu den asiatischen und orientalischen Mysterien. Den Dienst der Cybele bürgerten die sogenannten Bettelpriester, wie in aller Welt, so auch in Rom ein. Sie spielen zur Zeit Lucians eine große Rolle. (Creuzer II, 371; Lobeck S. 639. 45). Die legitimen Priester aber, die Galli, die von jenen wohl zu unterscheiden sind, waren schon durch das Zwölftafelgesetz in Rom anerkannt (Cic. de legg. II, 9). Bereits 207 vor Christo war das Bild der magna mater nach Rom gebracht worden (Liv. 29, 10 ff.). Wir haben schon oben bemerkt, daß in den Mysterien derselben während des zweiten christlichen Jahrhunderts manche Veränderung vorging, ein neuer Beweis für die Bewegungen, die auf diesem Gebiet parallel gingen mit den Fortschritten des Christenthums und der Ausbildung seiner kirchlichen Institutionen (Creuzer a. a. O. 372. 386). Vielleicht die weiteste Ausbreitung hatten die Mysterien der Isis gewonnen. Aber größeres Interesse für unsere Frage haben die Mithrasmysterien und die Bestimmung der Zeit ihrer Ausbreitung und Herrschaft.

Feststehende Thatsache ist die erste Einbürgerung des Mithrascultus in Rom durch die von Pompejus gefangenen Seeräuber (Pauly V, 2. S. 97). Vor Allen von diesen Mysterien gilt es aber, daß sie mit vollbewußter Opposition gegen das Christenthum gepflegt wurden (Creuzer I, 259. 329 f.). Trajan zuerst, und nach ihm Commodus, führen sie förmlich und öffentlich ein. Auch dieser Cult erfuhr dabei mancherlei Veränderungen seit seinem ersten Auftreten zu Pompejus' Zeit (a. a. O. 256). So verbot Hadrian das mit diesem Cult verbundene Menschenopfer; aber Commodus erneuerte auch dieses (a. a. O. 258). Welchen Aufschwung Elgabal dem Sonnencult bereitete, ist bekannt. Aurelian und Probus folgten seinem Vorgang. Der eifrigste Mithrasdiener aber aus Opposition gegen das Christenthum war Julian. Er richtete die Mithriaca zu Constantinopel ein, und wer sich bei ihm besonders empfehlen wollte, ließ sich in dieselben aufnehmen, wie dies von dem Redner Himerius ausdrücklich bezeugt ist (a. a. O. 259). Hauptsitz im Abendland während der Römischen Periode war Mailand, und bis in das jetzige Tyrol und Württemberg hinein finden sich die Spuren der Verbreitung dieses Cultus (a. a. O. 262 ff.). Eigentliche Verbote aber treten erst am Ende des vierten Jahrhunderts hervor (seit 378. Hieron. ad Laetam ed. Vallarsii I, 678 f. vgl. die Anmerkung dort).

Es ist also die Bildungsepoche der christlichen Kirche, namentlich die

Zeit des Ausbaues kirchlicher Arcandisciplin, in der wir die ganze heidnische Welt umher von Mysterienform und Dienst erfüllt und beherrscht sehen. Das Bedürfniß der Zeit suchte und fand in ihnen einen Ersatz für den verfallenen väterlichen Gottesdienst, und gegenüber dem siegreich um sich greifenden Christenthum einen letzten Schutz der heidnischen Altäre, sowie einen neuen Reiz das Volk an dieselben zu fesseln. Daher gingen die Reformbestrebungen im Mysteriengebiet Hand in Hand mit der Verfolgung der Christen im zweiten Jahrhundert, und die letzte Reaction des Heidenthums unter Julian war von einem letzten Aufschwung der heidnischen Mysterien begleitet. Als aber auch die Formen der älteren Mysterien griechischer wie orientalischer Abkunft diesem Zweck nicht mehr genügend entsprachen, trat in der Neoplatonischen Theurgie ein ganz neues, philosophisch begründetes, Mysteriensystem mit gesteigertem Effectreiz gegen das Christenthum in die Schranken. Mit höherem Recht als von jenen konnte man von diesem sagen, daß es eine künstliche Copie göttlicher Wahrheiten war.

Diese tendenziöse Begünstigung der heidnischen Mysterien konnte an sich nur zur Verschärfung des natürlichen Gegensatzes dienen, in dem sich das Christenthum zu ihnen befand. Die Schriften aller Kirchenlehrer sind voll von Aussprüchen mehr noch der spöttischen Verachtung dieser Ausgeburten heidnischen Aberglaubens und sittlicher Anklagen, als principiell gearteter Bekämpfung. Die Machtentfaltung des Gegensatzes hat die Kirche zu keiner Zeit weniger versucht, durch Accommodation an die Mittel der Gegner der eigenen Sache den Sieg zu sichern. Dazu war das Bewußtsein der göttlichen Wahrheitskraft des Christenthums in den Vätern zu stark und rein. Höchstens war es der Reiz der höheren Weisheitsform, der in einzelnen Kreisen einen derartigen Zug zur Accommodation erweckte. In Alexandrien adoptirte man die Ausdrücke der Mysterien für die stufenweise Einführung in eine tiefere Erkenntniß der Geheimnisse der Schrift und des Christenthums; aber der Sprachgebrauch der Kirche blieb unberührt davon. Mit denselben Ausdrücken, mit denen dort bezeichnet wird, was den Vorzug der in die höhere Gnosis Eingeweihten vor den gemeinen Pistikern bildet, — mit denselben Ausdrücken benennt die Kirche ihre realen Heiligthümer, die Allen zugänglich sind, und bezeichnet als die höchste Reife dafür den Stand der Gläubigen. Manche Verwirrung, namentlich auch die Römische Mißdeutung der Arcandisciplin, als habe sie der Fortpflanzung apostolischer Geheimlehre gedient, stammt daher, daß man Sprache und Anschauung jener Einzelrichtung mit der der Kirche verwechselt oder vermischt hat.

Und minder noch wollten wir den Einfluß fremder Mysterienform auf die Kirche veranschlagen, läge er nur in Copieen nach Art des Pseudodionysius vor. So große Bedeutung seine Schriften für die späteren Jahrhunderte gewonnen, so wichtig sie auch für unsere Betrachtung als das letzte Glied einer Kette von Erscheinungen sind: so wenig können sie an sich zum Beweis dienen für den allgemeinen Einfluß der heidnischen Mysterien auf das Christenthum. Denn in ihnen liegt eben vor, was für die Kirche im Großen und Ganzen vorauszusetzen eine Herabwürdigung wäre: — eine Kunstcopie fremder Mysterienform — und dazu der spätesten Gestalt, der Neoplatonischen Mysteriosophie. Und so vereinzelt und vereinsamt steht sie in der Kirche ihrer Zeit, daß man für ihre Sprache eines besonderen Vocabular's bedarf und Commentatoren ihr Verständniß den nächsten Zeitgenossen vermitteln mußten. Das sind nur die Zerrbilder der Wirklichkeit, dadurch allein bedeutsam, daß sie als Auswüchse und krankhafte Verbildungen noch ein Fingerzeig sein können, wohin der allgemeine Zug der Zeit gravitirte. Auf alle weitere Verwerthung dieser Beweismittel für unseren Zweck verzichten wir. Die Kirche hat alle ihre Institute und so auch diese zu ihrer Zeit so einflußreiche Disciplin auf dem Wege eines selbstständigen Lebensprocesses und instinctiven Bedürfnisses herausgebildet.

Der bestimmende Einfluß datirt vielmehr aus einer Zeit, wo namentlich die orientalischen Culte jene Machtstellung noch nicht gewonnen hatten, oder doch erst zu gewinnen anfingen; die tendenziöse Gegenüberstellung derselben aber noch nicht versucht war. Die Accommodation hat sich in der naiven Form vollzogen, in der die gleiche äußere Lage bei sehr verschiedenen inneren Voraussetzungen doch zu einer äußerlich verwandten Weise der Gestaltung führen kann. Hierher gehören die nicht wenigen Stellen, in denen sich die Christen gradezu in apologetischem Interesse auf die geheimen Culte berufen, die von dem Staate geduldet, von den Gegnern anerkannt werden, während die christlichen Mysterien, die doch nur in derselben Form auftreten, mit gehässigem Sinn und schmachvoller Verläumdung verfolgt wurden. Das sind wichtige Fingerzeige wie die erste Zeit des Druckes, die die christliche Gemeinschaft den verbotenen morgenländischen Culten gleichstellte, dazu führen konnte, daß sich jene in äußeren Formen diesen verwandt gestaltete.[1] Viel mehr aber war

1) Vgl. neben den Stellen oben (S. 162) bes. Tertull. ad nat. I, 7: — „justa et licita mysteria — — nisi inlicita minus spernunt." — Aehnlich Origenes c. Cels. I, c. 7: *Ἐπὶ τοίτοις οὖν λέγειν κρύφιον εἶναι τὸ δόγμα πάνυ ἐστὶν ἄτοπον· το δ᾽ εἶναί τινα οἷον μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα, οὐ μόνον ἴδιον τοῦ χριστιανῶν λόγου* — — —. *Καὶ πάν-*

es noch die Accommodation der Sprache und Anschauungsformen, die überall da einzutreten pflegt, wo ein neues Princip sich auf einem fremden Volks- und Sprachboden acclimatisiren muß. Unwillkürlich und ohne nach dem Ursprung zu fragen, werden dann fremde Lebensformen angenommen. Es ist völlig dasselbe, wenn wir die neutestamentlichen Schriftsteller in den Bildern der griechischen Wettkämpfe und des römischen Kriegslebens reden hören, die einem Manne jüdischer Abstammung fremd waren — nur darum weil sie der griechischen und römischen Welt das Christenthum nahe zu bringen hatten. Es ist die Accommodation apologetischen und pädagogischen Interesses, aus der solche Erscheinungen hervorgehen, und von hier aus öffnet sich das rechte Verständniß der Katechumenen- und Arcandisciplin zugleich.

So verstanden es die Väter selbst schon. Wenn Paulus auf dem Areopag den Altar des *θεὸς ἄγνωστος* zum Anknüpfungspunkt seiner Missionspredigt nimmt, nicht ohne Umdeutung der heidnischen Meinung; so versteht es Augustin schon als eine Accommodation: — noluit apostolus destruere verum quod invenit in lapide Paganorum.[1] Und Beda ven. dehnt diesen Grundsatz auf die allgemeine Praxis der alten Kirche aus: Pertinaci paganismo mutatione subventum est, quum rei in totum sublatio potius irritasset.[2] Das Argument lassen wir auf sich beruhen. Das Factum darf als ein Resultat der gesammten historischen Forschung gelten. Es ist derselbe Grundsatz, von dem aus vor allen Casaubonus in seinen classischen Untersuchungen über das kirchliche Alterthum die Entstehung der kirchlichen Mysterien erklärt. Keine der vielen Monographien über die kirchliche Arcandisciplin erreicht in dieser Hinsicht die Bedeutung seiner Exercitationen.[3]

Neben dem Aberglauben, den die Cultuslegenden der Mysterien ver-

---

τα δέ τὰ πανταχοῦ μυστήρια κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὸν βάρβαρον κρύφια ὄντα οὐ διαβέβληται. Vgl. die Anspielung III, 60. Augustin, ep. XVII (ad Maxim. Madaur 4) — quod vos publice colitis Deos nos autem secretioribus conventiculis utimur: primo illud abs te quaero, quomodo oblitus sis Liberum illum, quem paucorum sacratorum oculis committendum putatis. Vgl. Faust. XX, 13.

1) De unico baptismo c. Petil. cap. V.

2) Vgl. Isaac. Casaubonus, exercitt. ad annales eccles. Baronii. XVI, 43. Genevae 1655.

3) Vgl. Schelstrate, de disciplina arcani. Romae 1685 mit dem reichsten patristischen Apparat. Tentzel, Schelstrate's protestant. Gegner, Diss. de disc. arc. 1683 und Exercitt. sel. P. II. Lips. 1692. Frommann, de disciplina arcani. Jenae 1833, bedeutender durch gute Auswahl von Stellen, die das Verhältniß zu den heidnischen Mysterien beleuchten, als durch den verfehlten Versuch die kirchlichen Mysterien auf jüdische Vorbilder zurückzuführen. Schedius, de sacris opertis vett. christ. Gotting. 1790 u. A.

gen, ist doch auch nicht zu verkennen, daß in ihnen für das Heidenthum zugleich ein sittlicher, theilweis auch ein religiöser Fortschritt gegeben war. Sie boten in der That Seiten, an die das Christenthum mit mindestens demselben Recht hätte anknüpfen können, wie Paulus an den Altar des unbekannten Gottes. Wir schweigen von den tiefen Ahnungen göttlicher Wahrheit, die sich durch den Mithrascultus ziehen. Die Lehre von einem *μεσίτης* hat centrale Bedeutung in ihm (Plut. de isid. et osir. c. 46 f.). Creuzer verweist auf ihre Vorstellungen von einem leidenden und triumphirenden Gott (I, 240 f.). Freilich man würde den Charakter der alten Kirche verkennen, meinte man, so verwandte Ahnungen hätten sie zur Anknüpfung auffordern können. Vielmehr hat es nur Interesse auf den relativ höheren sittlichen Werth, den die Mysterien namentlich der Griechen zum Theil hatten, hinzudeuten, um das Befremden zu mäßigen, wie von einer Accommodation des Christenthums an Sprache und Anschauungen jener überhaupt die Rede sein könne. — War es doch für den Griechen schon ein propädeutischer Fortschritt sittlichen Ernstes, daß er sich auf diesem Gebiet mit Fasten und Askese befreundete, Gedanken die ihm unter seinem heiteren Himmel früher so fremd gewesen. Preller ist uneingenommen genug, dies anzuerkennen (Pauly V, 1, 318 f. vgl. 313 f.). Tiefer sprach sich schon das Bedürfniß aus, das in den sacris peregrinis, namentlich in den Orphischen Weihen, Sühnung und Reinigung von Sünden suchte.[1] Es war ein sittlicher Fortschritt wie er in den Bekenntnissen der Gereinigten vorliegt: *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* (Demosth. Cor. p. 259 f.). — Vor Allem aber ist bekannt, welchen Einfluß die Eleusinien auf die Läuterung der Hoffnungen von einem jenseitigen Leben hatten. Darauf zielen die Aussprüche des Isokrates und Cicero (a. a. O.). Die dieser Weihe theilhaftig sind: *ἔχουσιν περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας.* — Non solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. — „Selig," ruft Pindar aus (Fragm. 102 Bergk S. 253), — „selig wer jene geschaut hat: *οἶδεν μὲν βίου τελευτάν, οἶδε δὲ διόσδοτον ἀρχάν*, — den von Zeus gegebenen (neuen) Anfang." „Dreimal selig", heißt es in einem Fragment von Sophokles (Frgm. Dindorf 719) „dreimal selig die, welche diese Weihen geschaut haben, für sie allein ist ein Leben in der Unterwelt, für die andern eitel Drangsal."[2]

---

1) Vgl. die Stellen bei Nägelsbach, Nachhomer. Theologie. Nürnberg 1857. S. 366 ff.

2) Vgl. die Stellen bei Lobeck S. 60 not. 6. Nägelsbach a. a. O. S. 398 ff.

Es wurden auch diese Aufschlüsse nicht in Form einer Geheimlehre gegeben. Die *Λεγόμενα* der Mysterien sind nach Lobecks Nachweisungen auf die Cultuslegende zu beschränken. Aber die plastischen Darstellungen, das *δρᾶμα μυστικόν* (*Τὰ δρώμενα*), hier namentlich die Wiederkehr aus der Unterwelt und der sogenannte Strahl der Eleusis nach den vorausgegangenen Schrecknissen des Dunkels (Luc. Cataplus 22) galten als Symbole aus deren Anschauung man solche Hoffnungen schöpfte. Das Maß des tieferen Verständnisses blieb nach ausdrücklichem Zeugniß des Alterthums den Einzelnen überlassen (Plut. de Iside c. 68. Pauly a. a. O. 323).

Jene Aeußerungen aber des Verständnisses, das Gemeingut der edleren Geister geworden war, genügen als Beweis, daß, wenn auch diese Seite von den Kirchenlehrern nicht besonders betont,[1] vielmehr die Schattenseiten abergläubischer Cärimonien hervorgehoben werden, die heidnischen Mysterien immerhin zu den würdigsten Anknüpfungspunkten gerechnet werden müssen.

Und so hat denn die Kirche in einem Umfang den Sprachgebrauch der Mysterien zu dem ihrigen gemacht, wie dies kaum von einem andern Complex von Ideen wird gesagt werden können und, abgesehen von den realen Uebereinstimmungen der Gebräuche, es an sich schon ein entscheidendes Zeugniß für das gesammte Verhältniß der Kirche zu diesem Theil des heidnischen Lebens ist. Es genüge eine kurze Uebersicht.

3.

Drei allgemeine Hauptbezeichnungen hat der Grieche für diese Weihen und Weihevorgänge: *μυστήρια* (Plural zuerst bei Herodot II, 51), sowol von den Gegenständen des Geheimdienstes, als von den ritualen Handlungen; *τελετή*, die Wirkung hervorhebend, namentlich die letzte höchste Weihe; *ὄργια*, die ecstatische Gemüthsbewegung involvirend, aber an sich ohne den üblen Beiklang mit dem wir es zu hören gewohnt sind. Der erstere Begriff tritt übrigens am spätesten auf, und dann am ausschließlichsten von den Eleusinien.

Der christliche Sprachgebrauch beweist hier gleich seine Selbstständigkeit. Während *ὄργια* mehr nur als kritische Bezeichnung der heidnischen Vorgänge oder auch von häretischen Mysterien (Theodoret II, 735; IV, 323), positiv aber von den kirchlichen Mysterien nur ganz vereinzelt (Casaub. a. a. O. 485) gebraucht wird, sind die andern beiden vollständig und mit der ganzen Wortfamilie, die sich den Stämmen anschließt,

1) Doch vgl. Tertull. de praescr. 40: „imaginem resurrectionis inducit“ u. A.

im kirchlichen Sprachgebrauch eingebürgert.[1] *Μυστήριον* namentlich gewinnt im kirchlichen Arcangebrauch eine ganze Reihe specifischer Bedeutungen. Das Sacrament heißt κ. ε. so; insbesondere bezeichnet der Plural das heilige Abendmahl für sich, oder mit auszeichnenden Prädicaten (*μυστήρια ἀπόῤῥητα, φρικτά, τελεστικά*; auch *τὰ μυστικὰ δῶρα*; *κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας*, — vgl. Suicer Thesaurus II, 382 f. 125 ff. u. 813). Dem entsprechend steht *μυσταγωγεῖν* theils im weiteren Gebrauch, wie *μύησις* gradezu Synonymum von *κατήχησις* wird, als Taufunterricht (vgl. *μυεῖσθαι* so viel als lehren Phil. IV, 2; und selbst in öffentlichen Documenten Conc. Nic. II, can. II. Suic. 380), theils steht es ganz specifisch von der Einsetzung des heiligen Abendmahls (Greg. Naz. or. XL.) und *μυσταγωγία* von Taufe und Abendmahl. So heißen an unzähligen Stellen *οἱ μεμυημένοι* oder *οἱ συμμύσται* die Getauften im Unterschied von Katechumenen und Heiden, wie wol vereinzelt auch in specifischem Sinn *μύσται* die Apostel bezeichnet (vgl. *Παύλου συμμύσται* bei Ignat. ad Ephes. 12 Casaub. a. a. O.) oder bei Dionysius stehendes Prädicat der Priester ist. Bei ihm findet sich dann der Sprachgebrauch der Eleusinien (vgl. oben S. 158) vollständig wieder in der Bezeichnung der drei Stufen der kirchlichen Initation durch: *κάθαρσις, μύησις* und *τελείωσις* (Hierarch. eccl. c. 5).

Entsprechend umfangreich ist der Gebrauch des *τελετή, τελεῖν* mit seinen Ableitungen. *Τετελεσμένους δέ*, so erklärt sich Theodoret ausdrücklich über die Verwandtschaft des Gebrauchs, — *καλεῖ τοὺς τὰ τῆς ἀσεβείας ὄργια μεμυημένους. Καθάπερ καὶ ἡμεῖς τοὺς τῶν θείων μυστηρίων ἠξιουμένους πιστοὺς ὀνομάζομεν, οὕτω τετελεσμένους ὠνόμαζον Ἕλληνες τοὺς ἀκριβέστερον δεδιδαγμένους τὴν σφετέραν ἀσέβειαν* (II, 1330). Specifischer bezeichnet *τελειόω* die Weihe durch Taufe oder durch Ordination (ein Unterschied, der namentlich bei Dionysius zu beobachten ist); *τελείωσις* (Lob. 33) außerordentlich oft die Taufe wie *τελειωτής* den Täufer; *τὸ τέλειον* dagegen κ. ε. das heilige Abendmahl (Conc. Ancyr. can. IV. VIII. IX u. ö.); *τελέσματα* die Weihen.

Bei den Lateinern sind initia und initiare, perficere, consignare u. ä. entsprechende Begriffe. Casaubonus hält *σφραγίς, σφραγίζω*, was dem letzteren entsprechen würde, etwa für die allgemeinste unter den

1) Vgl. *ὄργια* zur Erklärung von *ἀκολουθία*, den heiligen Hymnen bei Suicer I, 170. Ebenso sparsam haben sich die mehr der späteren Theurgie angehörigen Begriffe *ἐνθουσιασμός, ἔκστασις* (vgl. Jamblichus a. a. O. III, 7) eingebürgert.

dem christlichen Sprachgebrauch eigenthümlichen Bezeichnungen (vgl. Lobeck 33). Es ist besonders wichtig, weil es sich mit der tessera militum vergleicht (Chrysost. homil. III in 2 Cor.), und diese dem Symbolum der Christen entspricht. Am Bekanntesten ist neben der Bedeutung des Kreuzeszeichens, die sich damit verbindet, die der Taufe als *σφραγίς τῆς μυστικῆς τελειότητος*; *ἀσφράγιστος* heißt daher der Ungetaufte (Suicer II, 1196 ff. Vgl. damit I, 556). Tertullian braucht consignare von den höheren Weihen der Eleusinien (adv. Valent. am Anf). In der dunklen Stelle de poenit. 6 faßt man das symbolum mortis als Bezeichnung der Taufe (Semler, Vocabul. VI, 583). — Aus demselben Zusammenhang erklärt sich die specifische Bedeutung einer ganzen Anzahl an sich allgemeinerer Begriffe: *προσάγειν* und *προσαγωγή* vom Pathendienst bei der Taufe; *προσέρχομαι*, *προσέλευσις*, *προσιέναι* vom Abendmahl; *εἰσαγόμενοι* von den Proselyten und die *εἰσαγωγικὴ ψυχαγωγία* bei Dionysius (vgl. Lob. 74), womit sich das *εἰσβῆσαι*, *εἰσπερᾶν* (Lob. 74) vergleicht. *Κάθαρσις*, *καθάρσιος* von Taufe und Taufwasser (Lob. 36, u. A.); *φῶς* und *φωτισμός* von der Taufe, *φωτίζω* vom Unterricht steht nicht außer Zusammenhang. Namentlich ist der Sprachgebrauch von *σύναξις* von Interesse, das theils die spätere Bezeichnung der kirchlichen Versammlung überhaupt ist, theils aber das Abendmahl insbesondere bedeutet, nach Dionysius als die Verbindung mit Gott, dem *συναγωγός* (Suicer II, 1110), bei Chrysostomus (Homil. XI de statuis) *σύναξις ἁγία* genannt. Auch *σύστασις* als Bezeichnung der Stufe der Pönitenten, auf der sie wieder beim Abendmahl gegenwärtig sein und nur noch nicht dasselbe mit genießen durften, steht nicht außer Connex zu Profangebrauch (Lob. 109). Mit der *δεῖξις τῶν ἱερῶν* (Lob. 49 f. 205) und dem Kunstausdruck: *δεικνύμενα* in den Mysterien hängt die Bezeichnung des pulpitum in der christlichen Kirche als *δεικτήριον* zusammen (Suicer I, 825); desgleichen die *ἀποκάλυψις τῶν μυστηρίων* von denen Macarius redet (II, 1257). Umgekehrt ist die Bezeichnung des Theiles der Kirche, der nur für die Priester zugänglich war, als *ταμιεῖον*, direct dem Mysteriengebrauch der Griechen entnommen (Suicer II, 1234 vgl. Lob. 1338. u. S. 26), und wie man bildlich davon Gebrauch machte, zeigt recht instructiv eine Stelle von Cyrillus Alex. (in Joh. II, 24): *Μανθανέτωσαν τοίνυν διὰ τούτων οἱ τῶν τοῦ σωτῆρος μυστηρίων ταμίαι, μὴ πρόωρον τῶν ἱερῶν καταπετασμάτων εἴσω ποιεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον, μηδὲ νεοφύτοις ταῖς θείαις ἐπιτρέπειν προσιέναι τραπέζαις.* So stehen *τὰ ἀπόῤῥητα* im Gegensatz zu *τὰ ἔκφορα* (Suic. II, 379 mit Lob. 55 f. 965. 707)

und das ἐξορχεῖσθαι auch ist in seiner specifischen Bedeutung übergegangen in den christlichen Gebrauch (Casaub. 484 f.). So vergleicht sich die ἐπίκλησις hier und dort (Constitt. ap. VIII, 15. 18. 29 mit Lob. 402); so werden πανηγυριαρχεῖν (Cyr. Alex.), selbst ἐκβακχεύειν übertragen gebraucht (Chrys. de Comp. cord. I, 6 u. a.). Namentlich aber ist ἐποπτεύειν in einem Grade Gemeingut geworden, daß man oft am bewußten Gebrauch der Metapher zweifeln möchte. Sagten doch auch die Griechen im gemeinen Leben: ἐποπτεύειν μοι δοκῶ von der Empfindung eines besonders hohen Glücks (vgl. Ar. Ran. 745). So ists ins Neue Testament übergegangen 1 Pe. 2, 12; 3, 2. Oft bei Dionysius dann und seinen Commentatoren: οἱ τῶν μυστηρίων ἐπόπται. Tertullian braucht das Wort latinisirt von den Eleusinien (a. a. O.). Gregor von Naz. hat es sehr passend von dem Schauen in die Ewigkeit (or. X, 4). Θεωρία gehört auch hierher (vgl. Suicer mit Lob. 15. 87. 284). Selbst der höchste Ausdruck: der vor Allem der Neoplatonischen Theurgie entspricht, fehlt nicht, die θέωσις und das θεοποιεῖν als letztes Ziel und höchste Wirkung der Sacramente (namentlich Athanas. bei Casaub. 488 f.).

Diese Sammlung macht nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Es sind vielmehr absichtlich nur hervorstechende und charakteristische Züge der Uebereinstimmung zusammengestellt. Aber das Gegebene wird genügen zum Beleg der aufgestellten Behauptung. Wir schließen mit einer für die Auffassung des Wesens kirchlicher Arcandisciplin sachlich folgenreichen Aehnlichkeit. Der Name σύμβολον selbst ist seinem Gebrauche nach entschieden von gleicher Abstammung. Für die Herleitung und den ursprünglichen Begriff bietet Creuzer IV, 503 ff. das Beste. In den Mysterien warens Merkmale und Wahrzeichen sowol im Sinn von Unterpfändern der göttlichen Gegenwart, wie als Kennzeichen der Geweihten. Von der Anwendung der letzteren haben wir oben schon gesprochen (S. 159 Pauly V, 1,320. Lob. 828). In der Mysteriensprache der Kirche ging diese Bezeichnung daher ebensowol auf die Sacramente, über — und zwar da namentlich als Ausdruck für die Elemente, die, als erkennbare Zeichen der Gegenwart, die göttliche Gabe verbürgten, — wie auf das Glaubensbekenntniß. So wird die Taufe von Isidor. Pelus. bezeichnet durch τὰ σωτηριώδη σύμβολα (II, ep. 37), und von Athanasius (Disput. c. Ar. I, 141) σύμβολον ἁγιασμοῦ genannt. So heißen beim heiligen Abendmahl die Elemente τὰ μυστικὰ σύμβολα κ. ε. (öfter bei Theodoret vgl. epist. 145) oder bei Eusebius (Demonstr. ev. VIII cap. 1 am Ende) τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας. Auch beim Gebrauch vom Glaubensbekenntniß mischt sich wol dieselbe Idee mit ein,

daß die äußerliche Ablegung desselben das sinnbildliche Unterpfand des seinem Wesen nach innerlichen, im Herzen lebenden Glaubens ist. Aber das ist eine spätere Umdeutung.[1]

Der nächste Grund der Uebertragung auf das Glaubensbekenntniß ist ein anderer. Das Bekenntniß ist das Kennzeichen der Gläubigen unter einander. Solch ein Unterpfand, σύμβολον genannt, gab man sich bei Wechselgeschäften (Aristot. Pol. III, 10) bei Ehepacten (Creuzer a. a. O. 505). So erklärt Petrus Chrysologus das kirchliche Bekenntniß als pactum und contractus (homil. 62). Namentlich konnte es daher als Synonymon des in diesem Fall gebräuchlicheren σύνθημα (Lob. 730 vgl. Jamblichus, de myster. II, 11; VI, 6) von dem Loosungswort der Soldaten gebraucht werden, wie die tessera militum der Lateiner. Daß man es so verstand, dafür haben wir ältere und jüngere Zeugen. Ausdrücklich erklärt Rufinus den Begriff σύμβολον so, trotz der irrigen Ableitung, die sonst bei ihm die Auffassung trübt. Symbola discreta unusquisque dux suis militibus tradit, quae latine vel signa vel indicia nominantur, ut, si forte occurrerit quis de quo dubitetur, interrogatus symbolum prodat, si sit hostis an socius. Die ganze Stelle ist von hoher Bedeutung für unsere Frage. Vorher heißt es: Indicium autem vel signum idcirco dicitur, quia illo tempore (nämlich zur Zeit seiner Abfassung, die er den Aposteln zuschreibt) — multi ex circumcisis Judaeis simulabant, se esse apostolos Christi — nominantes quidem Christum, sed non integris traditionum lineis nunciantes. Idcirco ergo istud indicium posuere, per quod agnosceretur is, qui Christum vere secundum apostolicas regulas praedicaret (Exposit. in Symb. Einleitung). Maximus von Turin nennt in seiner Auslegung des Symbols dasselbe ausdrücklich tessera,[2] und wenn Tertullian (praescr. 37) von dem Austausch des einheitlichen Lehrausdrucks der Kirchen sagt: Videamus quid didicerit (Roma), quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit — so liegt dem dieselbe Vorstellung vom Symbol zu Grunde, obgleich er zufällig tessera selbst nicht davon braucht.

Tertullian bürgert zuerst eine Bezeichnung ein, die insbesondere geeignet ist, auf den engen Zusammenhang der zwischen σύμβολον und μυστήριον an sich, namentlich aber bei der Beziehung des ersteren auf die Glaubensregel, besteht, ein bedeutsames Licht zu werfen. Sacramentum, ob-

1) Matthaei, Lectiones Mosquenses Vol. II, p. 63; vermuthlich von Euthym. Zigadenus. Vgl. Creuzer IV, 515.
2) Opp. Leonis M. ed. Venet. tom. I, 1748. Append. p. 210 f.

schon nicht nach seiner lateinischen Wurzel, so doch nach späterem Gebrauch, der entsprechende lateinische Ausdruck für μυστήριον, ist Tertullians eigenthümliche Bezeichnung des Symbols und durch ihn im Abendland heimisch geworden. Er braucht es so hauptsächlich in der echtrömischen Bedeutung Soldateneid, eine Bedeutung die spätere griechische Schriftsteller wiederum auf μυστήριον übertrugen (Casaub. a. a. O. S. 478 f.). — Wir haben hier nicht den umfänglichen Gebrauch den Tertullian vom sacramentum macht ins Auge zu fassen; sondern beschränken uns auf die Seiten, aus denen sich wichtige Resultate für die Auffassung der Arcandisciplin zu seiner Zeit ableiten lassen. Die Vocabularien zu Tertullian, auch das neue von Oehler, erleichtern leider die Orientirung über die durcheinandergehenden Bedeutungen zu wenig. Dagegen hat Hahn die verwickelte Frage einer gründlichen Untersuchung unterzogen.[1] Wir erwähnen nur die allgemeine Bedeutung: Geheimniß, Räthsel (z. B. de anima 9; de jejun. 3. 7. 9; adv. Marc. III, 7 und sehr oft). Daran schließt sich die andere: Sinnbild, sowol von den prophetischen Typen als von den Symbolen in Mysterien z. B. der Mithras (adv. Marc. I, 13 vgl. V, 1 u. ö.).

Wichtiger aber für uns ist schon der Gebrauch — außer als Bezeichnung der Sacramente im engeren Sinn, unter denen auch er Taufe und Abendmahl vor Allen auszeichnet (z. B. de exhort. cast. 7; de praescript. c. 40; de bapt. 3: „sacramenta propria"; adv. Marc. I, 14; IV, 34 u. ö.) — von den Mysterien, sowol den kirchlichen, als den heidnischen im Allgemeinen (adv. Marc. III, 22: ecclesiarum sacramenta. De praescr. 40: sacramenta Christi und diaboli. Ad nat. I, 16; de exhort. cast. 13. Apologet. 7. 15).[2]

Neben diesen nun geht die echtrömische Bedeutung her vom Soldatendienst und Eid, resp. Pflicht. Scorpiac. 4 heißt es: Huic sacramento militans ab hostibus provocor — — occidor. Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi tali eum sacramento consignavit? Vgl. De spectaculis 24: Signis et sacramentis principis destitutis; de jejun. c. 10: Nam et milites numquam immemores sacramenti magis stationibus parent. Entsprechend ist der Sprachgebrauch bei Cyprian (vgl. Hahn a. a. O. S. 81).

Was wir aber oben von der Bedeutung Symbolum als Unterpfand

---

1) Hahn, Sacrament im Sinn der alten Kirche. Theologisch-kirchliche Annalen 1842, 2 S. 77 ff. 3 D. 157 ff. — Dort ist auch der Unterschied der altrömischen Sprachtradition und der neuen, durch die Berührung mit μυστήριον hereingekommenen, Strömung gut nachgewiesen. S. 76. 81 ff. 157 ff.

2) S. den vollständigeren Nachweis bei Hahn S. 158 f.

bei Contracten sagten, finden wir nun völlig wieder in der Bezeichnung als Sacramentum. Es ist (Isidor. Origg. 5, 24:) pignus sponsionis; vocatum autem sacramentum, quia violare, quod quisque promittit, perfidia est. So Tertullian (de monogam. II) von der ehelichen Verpflichtung.

In anderen Stellen ist das Bild ebenfalls von re militari genommen, aber der kirchliche Vorgang, mit dem es sich deckt, ist so eng damit verwoben, daß schwer zu sagen ist, ob Tertullian z. B. die Absagung in ihrer kirchlichen Form um der heil. Handlung selbst willen so nennt, oder weil er darin die Uebernahme des christlichen Kriegsdienstes sieht. So wird de idolol. 6 die Abrenuntiation sacramentum nostrum genannt; vgl. de cor. mil. 13, wo er sagt daß all die profanen Culte von den Christen semel jam in sacramenti testatione ejeratae seien.[1] Entschiedener noch tritt die Beziehung auf den Kriegsdienst, der Christo entweder oder dem Argen geleistet wird de idol. 19 hervor: Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli.[2] Ganz verwandt mit dieser ist eine andere Stelle (de cor. milit. 2), wo der Kriegsdienst als ungehörig für die Christen bezeichnet wird, weil humanum sacramentum divino superduci nicht erlaubt sei, das heiße in alium dominum respondere post Christum. In den obigen Stellen trat an der Verpflichtung des Christen die negative Seite, die Absagung gegen den Teufel, hier tritt schon die positive Seite des Bekenntnisses zu Christo hervor.[3]

In solchem Zusammenhang und unter dieser allgemeinen Verwandtschaft des Begriffs mit den Mysterien tritt nun endlich sacramentum als Bezeichnung der regula fidei und des Glaubensbekenntnisses auf. Neben der zweifelhafteren Stelle de resurr. carnis 21, gehört hierher de bapt. 13, wo es von Abraham heißt, daß er nicht durch die Taufe, aber wol fidei sacramento Gott gefallen habe. Im Folgenden aber wird dann von der Vermehrung dieses Glaubens durch die Stücke der Geburt, des Leidens, der Auferstehung Christi geredet, als addita ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei.[4]

Die wichtigste Stelle aber ist die bekannte de praescr. 20, wo aus-

1) Vgl. de spectac. 24 oben: pompa diaboli, adversus quam in signaculo fidei ejeramus. Vgl. Neander Antignost. S. 29.

2) Es wird auch dies nicht außer Acht zu lassen sein, daß das Kreuzeszeichen selbst symbolum oder signum hieß, wie andre Embleme, die die Christen in ihren Ringen trugen. Creuzer a. a. O. 506. Casaubonus ad Theophr. Charact. VI. p. 87.

3) Für die negative Seite vgl. auch noch Apologet, 22 mit de test. an. 3.

4) Vgl. auch Apologet. 15; adv. Prax. 30. 31; de resurr. 22 ff.

drücklich von der Lehre gehandelt wird, durch deren Ausbreitung die App. den Befehl Christi Matth. XXVIII, 19 erfüllt: — primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutuantur, ut ecclesiae fiant. — — Sic omnes, schließt er dann, primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit quam ejusdem **sacramenti** una traditio.[1]

Beziehen sich jene Stellen immer noch vorwiegend auf die regula fidei, resp. den Inhalt des Glaubensbekenntnisses, so haben wir auch Aussagen die das Taufbekenntniß in seiner specifischen Form erkennen lassen. Ad martyres c. 3 heißt es: Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc quum in sacramenti verba respondimus. So de pudic. c. 9: fidei pactionem interrogatus obsignat; vgl. ebenda c. 18, qui jam sacramentum didicerint fidei.[2] Auch Hahn erkennt an, daß dies Zusammentreffen des Ausdrucks mit einem der zur Arcandisciplin recipirten Stücke die Bedeutung des Mysteriums auch über diese an sich nur mit der römischen Fassung zusammenhängende Entwickelung des Begriffs breitet. Neben sacramentum fidei setzte man daher auch gradezu mysterium fidei (a. a. O. 104 vgl. mit 102).

Wir haben uns damit versichert, in welchem Sinn zu einer Zeit wo die Arcandisciplin im Allgemeinen noch in unsicheren Umrissen hervortritt, das Glaubenssymbol für ein Stück derselben habe gelten können. Den Ausdruck symbolum braucht ja Tertullian noch nicht für das Be-

---

1) Man darf dabei nicht aus den Augen verlieren, daß Tertullian anderwärts gegen die Annahme einer Geheimtradition protestirt. A. a. O. c. 26 sagt er: Dominus palam edixit sine ulla significatione alicujus taciti sacramenti vgl. c. 25: occulti evangelii. So wenig geht ihm der römische Sprachgebrauch, der an sich mit μυστήριον nichts zu thun hat, sondern durch das sacrare bestimmt ist, auf in den griechisch influirten. Der Zusammenhang jener Stelle beweist aber nur um so mehr, daß er mit sacramentum und sacramenti raditio die allen gleich bekannte regula fidei meine (vgl. Hahn 93).

2) Vgl. den bei Cyprian ganz feststehenden Sprachgebrauch, das Taufbekenntniß sacramentum zu nennen (ep. 69 ad Magnum). Ma. 28, 19 habe Christus den Aposteln angedeutet: trinitatem, cujus sacramento gentes baptizarentur. Ebendasselbe nennt gleichzeitig Firmilianus: symbolum trinitatis als die interrogatio legitima et ecclesiastica (vgl. bei Hahn 101). Ebenso bezeichnet Ambrosius (de vel. virg. 3) das Symbol als nostrae militiae sacramentum.

kenntniß; doch hat er auch dies ihm viel minder geläufige Wort wenigstens in der Bedeutung „Zeichen" (adv. Marc. V, 1; de poenit. 6). „Sacramentum" dagegen bezeichnet das Symbol vollständig von derselben Seite, und in nicht minder nahem Connex mit dem gesammten Mysterienbrauch.

Wurde aber in dieser Weise das Glaubenssymbol mit den Wahrzeichen der heidnischen Mysterien verglichen, so kommt eine ganze Reihe von anderen Begriffen zugleich mit in Rücksicht, die in Verbindung mit jenem einen technischen Sprachgebrauch bilden. Und die letztcitirte Stelle aus Tertullian bezeugt gleich, daß ihm selbst der Sprachgebrauch nicht fremd war: „traditio sacramenti." Von dem Act der *παράδοσις* in den griechischen Mysterien sprachen wir oben. *Μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις*, berichtet Theo Smyrnaeus (vgl. bei Lob. S. 38 f.). So heißt es bei Justin (Dial. c. Tryph. p. 299 D.): *Οἱ τὰ τοῦ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντες*. So Diod. V, 49: *Τὰ ἐν ἀποῤῥήτοις τελούμενα μόνοις παραδίδοται τοῖς μυηθεῖσιν* (vgl. II, 54). Der lateinische Ausdruck ist entsprechend: Traditio sacrorum, Apulej. Met. XI, 29 ed. Hild. Vom Eingeweihten heißt es dagegen: *παραλαμβάνειν*, und der Act: acceptio (vgl. die Stellen bei Lobeck S. 39. 155).[1]

Es bedarf aber kaum des Hinweises auf die viel umfänglichere technische Bedeutung, die der Begriff der *παράδοσις*, traditio, für die Kirche hat. Man kann bei Suicer, II, 576 ff. den ganzen Umfang des Sprachgebrauchs übersehen. Wir begnügen uns mit einigen besonders instructiven Stellen. Es sind namentlich die späteren Kirchenlehrer die die mündliche Tradition im Unterschied von der heiligen Schrift betonen. *Ἀγράφως*, heißt es, sei diese *παράδοσις* auf die Nachwelt gekommen (Chrys. hom. V in II Thess. 2. 15; Epiphan. opp. Petav. I, 511.) Daher konnte der Begriff des Geheimnisses sich mit dem der *παράδοσις* leicht verbinden. *Τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα* sagt Basilius (de spir. sct. c. 27, 66). Aber viel früher schon wird dasselbe in Bezug auf die kirchlichen Riten, für die man allzeit mehr als für die Dogmen von der Berufung auf die traditio Gebrauch machte, behauptet. Wir fanden dieselbe Vorstellung schon bei Tertullian (de cor. milit. III. vgl. S. 103): Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine

---

1) Damit vergleicht sich besonders der Name des *συμβολοδιδάκτης* bei Hippolyt. de Charism. Galland II, p. 508, vgl. Lob. 828. Vgl. die *ἱεροδιδάσκαλοι*, und die *ἄγραφα*, die ihnen anvertraut werden, Lob. 193; endlich den Ausdruck: *διδάσκειν τὰ ἱερά*, Luc. Syr. 15, 461, und: sacra docere, Ovid Fast. V, 99 f. (Lob. 50).

dubio de traditione manavit. Er beruft sich dabei auf den Vollzug der Taufe, des heiligen Abendmahls und dergl. zur Beantwortung der Frage: an et traditio nisi scripta non debeat recipi.

Nehmen wir diese Seite zusammen mit der Schilderung der einheitlichen apostolischen Lehrtradition, durch die er (praescr. c. 20. 36 s. oben) eine Kirche mit der andern verbunden sieht; erinnern wir uns ferner vor Allem wie dies seinen concreten Ausdruck darin fand, daß die Glaubensregel oder das Symbol von Anfang an mit so besonderer Sorgfalt und bald mit ausgesprochener Tendenz *ἀγράφως* — mündlich — überliefert wurde: so wird nichts an dem Eindruck fehlen, wie sich die *παράδοσις*, und zwar in Mysterienform eben auf das Glaubenssymbol und seine Ueberlieferung concentriren mußte. Wir verweisen nur auf die Bedeutung der „Traditio" bei Irenäus. Dort ist einheitlich ausgeführt was jene Worte bei Tertullian kürzer andeuten (vgl. auch a. a. O. c. 32). Bei ihm schon haben wir die Unterscheidung von Schrift und Tradition (adv. haer. III, 4, 1); bei ihm auch bereits die Betonung des mündlichen Weges der Ueberlieferung: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Und nachdem er nun den Inhalt der Glaubensregel gegeben, fährt er fort: Hanc fidem qui sine litteris crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt — — (ebenda 4, 2). Es ist derselbe Gedanke der die ganze Folgezeit beherrscht und z. B. von Hieronymus (ad Pammach. ep. 31, c. 9) fast mit denselben Worten wiederholt wird. Ja wir haben bereits bei Irenäus den Ausdruck des geheimnißvollen Charakters der Ueberlieferung, den wir oben mit Worten des Basilius belegten. Etenim — heißt es III, 3, 1, wo er davon redet, daß dieselbe überall bekannt, den Bischöfen aber als Heiligthum zur Verwahrung anvertraut sei, — etenim si (*καὶ γὰρ εἰ τινα*) recondita mysteria (*ἀπόκρυφα μυστήρια*) scissent apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos (*ἃ ἰδίᾳ καὶ λάθρα τῶν λοιπῶν ἐδίδασκον τοὺς τελείους*) docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Der Gegensatz zur Häresis ist aber, wie bekannt, überall der bestimmende Gedanke in diesen Stellen (ebenda c. 2 vgl. c. 4, 3).

Wir schließen mit diesem Begriff die Vergleichung der beiderseitigen Mysteriensprache ab, weil an ihn, namentlich an die Bedeutung, die die regula fidei resp. das symbolum bei Irenäus und Tertullian ge-

winnt, die Darstellung der kirchlichen Arcandisciplin zunächst anzuknüpfen hat.

4.

Es erübrigt nun einzig noch die Aufgabe, die kirchliche Arcandisciplin selbst nach ihrem Wesen und nach der Zeit wie den Motiven ihrer Entstehung insoweit zu charakterisiren als der Zusammenhang derselben mit dem kirchlichen Katechumenat es fordert. Nur unter dieser Beschränkung gehört der Versuch zu unserer Aufgabe, einen Beitrag zur Lösung dieser schweren und dunklen Frage zu geben.

Der enge Zusammenhang des Katechumenats mit der kirchlichen Arcandisciplin wird auch von denen zugestanden, die nicht wie Rothe (a. a. O.) die Entstehung der letzteren gradezu aus dem Katechumenat herleiten. Harnack, der bedeutendste Gegner der Rotheschen Anschauung, bekennt nicht nur die Hauptanregung zu seiner Untersuchung von daher empfangen zu haben (a. a. O. S. 2), sondern gesteht seinerseits auch der Entwickelung des Katechumenatsinstitutes so viel Selbstständigkeit zu (S. 40), daß er dasselbe nicht nur als einen der concurrirenden Factoren für die Ausbildung der Arcandisciplin gelten läßt (S. 63 u. ö.); sondern für den allein berechtigten Weg der Lösung erklärt, die Beiden in ihrer ausgebildeten Form gemeinsame Ursache aufzusuchen (S. 42 f.).

Dabei kommt ihm gegen Rothe die richtige Grundanschauung zu statten, die die vorstehende Darstellung der altkirchlichen Katechumenatserziehung auf allen Punkten bestätigt, daß der Nerv der Pädagogik jener Zeit weder im doctrinellen noch im ethisch-asketischen Moment für sich zu suchen, sondern im liturgischen Charakter derselben zu finden ist. Dies Band verbindet Katechumenat und Arcandisciplin so eng und drängt zu der Frage, in welchen von Beiden das bestimmende Interesse zu suchen ist, in den pädagogischen Zielen, denen der Cultus dienstbar wird, oder in dem Zug der alten Kirche zum cultischen Ausbau, mit dem sich dann die Gestalt verflicht, die das Katechumenat im Lauf der Zeiten annimmt.

Harnack bestreitet mit allem Fug dem Resultat, das Rothe aufstellt, so lange seine Berechtigung, als nicht nachgewiesen sei, daß die Katechumenatsordnung schon eine Zeit lang für sich selbstständig bestanden, ehe sich allmälich aus ihr die Geheimpraxis herausgebildet habe (S. 43). Und indem er nun seinerseits die Entstehung beider Institute wesentlich in eine Zeit versetzt — zwischen die Jahre 170 und 180 — fällt das Schwergewicht des Einflusses in die Wagschaale der Cultusausbildung. Der her-

vortretende gesetzliche Charakter im Leben der Kirche, der bestimmende Einfluß des Episcopats und die damit zusammenhängende Selbstüberschätzung und Idealisirung der Kirche sind ihm die eigentlichen Motive der ausgeprägten Arcandisciplin (S. 48 ff.).

In der Hervorhebung dieser Gesichtspunkte liegt ein wesentlicher und wahrhaft dankenswerther Fortschritt in der Behandlung der ganzen Frage. Man erkennt daran sofort den Standpunkt einer wahrhaft kirchlichen Beurtheilung, ausgehend von einem Princip, das die Selbstkritik der reformatorischen Entwickelung der Kirche an die Hand gibt, wobei zugleich das Object der Beurtheilung in seinem Zusammenhang mit dem gesammten kirchlichen Leben der in Frage stehenden Zeit erfaßt wird. Darum besteht auch die sogleich namhaft zu machende Differenz unserer Anschauung nicht in dem Urtheil über die ganze Geistesrichtung der Kirche jener Zeit, die in ihrer Synodalgesetzgebung das Evangelium Christi mit einem Zaun von menschlichen Satzungen umgibt, wie nur weiland die Pharisäer das Gesetz Gottes mit ihren unzählbaren Traditionen und Zusätzen, in ihren Liturgien aber die göttlichen Gnadenmittel mit einem erdrückenden Ballast von Cärimonien und sacrificiellen Handlungen überschüttet. Daß die Arcandisciplin aber insbesondere das Gebiet sein mußte, auf dem sich diese Grundrichtung entfaltete, kann vor aller Untersuchung als Resultat gelten, und unsere eigene Darstellung des Katechumenats hat nicht minder Anlaß gegeben, diesen gesetzlichen Geist und die Betonung des sacrificiellen Handelns hervorzuheben und zu beklagen. Ueber das Alles kann unter den Kundigen kein Streit sein.

Nur dies dürfte aufs Neue zum Gegenstand der Untersuchung zu machen sein, ob in dieser Zeitrichtung selbst Ursprung und bestimmendes Motiv für die Arcandisciplin gesucht werden muß, oder ob sie nur von dorther eine bestimmte Charakterausprägung erfahren. Was wir oben mit Recht als Forderung an Rothe gestellt sahen, läßt sich vielleicht, obgleich es von Harnack als überhaupt unmöglich beanstandet wird (S. 44), annähernd erfüllen. Dann würde die Lösung der Frage über die Entstehung der Arcandisciplin mit Recht wieder auf Rothe's Ausgangspunkt vom Katechumenat zurückgeführt sein, womit zugleich ein anderer Standpunkt für die Beurtheilung der ganzen späteren Gestaltung der Arcandisciplin gewonnen wäre. Denn wenn auch niemand die Arcandisciplin der alten Kirche von den gerügten Fehlern völlig zu reinigen vermögen wird, so ist's doch ein Anderes, wenn wir dieselben als anhaftende Schwächen betrachten können, und nicht in der fehlerhaften Richtung der Kirche selbst die Ursache der Entstehung dieses so tief in das Leben der alten Kirche eingrei-

fenden Institutes erkennen müssen. Die Sicherstellung der alten Kirche gegen einen solchen Vorwurf wäre der schöne Gewinn unserer Darstellung, wenn es ihr gelänge den Beifall der Kenner zu finden.

Oben (S. 97 ff.) ergab sich zunächst wie unsicher die historische Basis ist, von der die entgegenstehende Ansicht ausgeht. Wir mußten die Entstehung des geordneten Klassenkatechumenats aus Tertullians Zeit, wohin sie Harnack verlegt, in die des Origenes herabrücken, und gewannen diese Anschauung, ganz unabhängig von der Frage um die Arcandisciplin, allein aus den Zeugnissen Tertullians über das Katechumenatsinstitut seiner Zeit. Dies für sich könnte freilich nur ein stärkeres Argument dafür scheinen, daß die Mysterienform des Cultus älter sei, als die ausgebildetere Katechumenatsdisciplin; denn bei Tertullian, wo wir die letztere noch nicht finden, steht der Mysterienbegriff vom Cultus, namentlich vom heiligen Abendmahl, bereits fest.

Aber eben diese Beobachtung führt uns auf eine ganze Reihe von Fragen, denen bisher genügende Beachtung nicht geworden zu sein scheint. Vor Allem hat man die einzelnen Gegenstände der Arcandisciplin nicht sorgfältig genug unterschieden, und daraus erklärt sich zum meisten Theil die abstracte Behandlung, die die Frage zu erfahren pflegt, und das Dunkel, das ungehoben über der Arcandisciplin liegt, sobald man aus den bisherigen Lösungsversuchen das eigentliche Bild des Lebens sich zu vergegenwärtigen sucht. Harnack bezeichnet (S. 60) Lehrsymbol und Sacramente als die eigentlichen Gegenstände der Arcandisciplin; aber in welchem Sinne es das erstere ist, wird nicht untersucht; vielmehr legt die Bezeichnung dieser Stücke als „die Mittelpunkte der Cultushandlungen" den Gedanken nahe, daß er das Symbol blos insofern zur eigentlichen Arcandisciplin rechnet, als es ein integrirender Bestandtheil des Taufritus geworden war. Man könnte sich dann auf die Parallele des Vater Unsers berufen, das in der späteren Zeit seine hohe Ehrenstelle in der Arcandisciplin der Thatsache verdankt, daß es das Centrum der Abendmahlsliturgie wurde. Wir werden uns jedoch überzeugen, daß nicht einmal vom Vater Unser die Vorstellung berechtigt ist, als sei es Arcanstück nur, weil mit zu den heiligen Riten gehörig. Vom Symbol aber gilt das Geradegegentheil in der ersten Zeit, und das Verständniß, in welchem Sinne dieses zuerst Arcanstück geworden, entscheidet für die Auffassung des Ganzen.

Nicht minder hat man vielfach außer Acht gelassen, daß die einzelnen Arcanstücke, namentlich auch Taufe und Abendmahl, untereinander abgewogen, nicht schlechthin gleiche Würdigung genießen. So wird wol auch

aus diesem Unterschied, insbesondere aus der bis zum Abendmahl sich gradatim fortsetzenden Steigerung, einiger Einblick in die Idee des ganzen Aufbaues der Arcandisciplin zu gewinnen sein.

Jedenfalls wird ferner die Frage überhaupt nicht mehr so gestellt werden dürfen, wie Casaubonus (a. a. O. S. 493 ff.) und seit ihm viele sie stellten, ob mehr die Riten und der liturgische Vollzug oder das Dogma resp. die res sacramenti der Gegenstand der Verbergung gewesen. Es hing diese Unterscheidung mit einer feinen Beobachtung des cultischen Mysterienausdrucks zusammen; aber für uns verliert diese Position wesentlich ihre Bedeutung, sobald sich erweisen läßt, daß das Symbol von Anfang herein Arcanstück war ohne allen engeren Zusammenhang mit seiner liturgischen Verwendung.

Endlich den Cultus für sich anlangend, hat zwar Harnack mit vielem Recht geltend gemacht, daß die Unterscheidung eines doppelten Theiles des Gottesdienstes, eines geschlossenen und eines auch für Uneingeweihte zugänglichen, gar nicht zu identificiren sei mit dem gesetzlichen Schweigen der eigentlichen Arcandisciplin. Aber das Verhältniß der ersteren zu letzterer Erscheinung wird nun auch in concreto von ihm nicht weiter bestimmt. Und wenn Rothe seinerseits darauf hinweist, daß das punctum saliens zwar nicht darin liege, daß es geschlossenen Gottesdienst gibt, wol aber darin, daß ein Theil nicht, und der andere nur Geheimgottesdienst sei (a. a. O. 22 f.), so wird auch von ihm die Frage dabei nicht nach der geschichtlichen Sachlage gestellt. Denn nicht so ist zu fragen, warum ein Theil des Gottesdienstes für die Uneingeweihten abgeschlossen wurde, sondern vielmehr was das Motiv gewesen, daß der vorher ganz in sich geschlossene Gemeindegottesdienst zu einem Theile sich später erschlossen hat auch für die Uneingeweihten; denn von der Einrichtung der allerersten Zeit dürfen wir absehen, weil es klar ist, daß sie schon lange zurücklag, ehe sich die Idee der Arcandisciplin auszubilden anfing. Der Uebergang aber der anfänglichen Oeffentlichkeit des Gottesdienstes in völlige Geschlossenheit ergab sich lediglich aus den factischen Verhältnissen des Drucks, den die Kirche von der umgebenden Heidenwelt litt. Das Letztere bildet ein wichtiges und früh erkanntes Moment in der Entstehung der Arcandisciplin, aber zur Erklärung der Idee die der späteren bewußten Ausbildung zu Grunde liegt, kann es auch nicht ausreichen. Für die bewußte Ausbildung sind wir grade an eine Zeit der inneren Erstarkung der Kirche und im Allgemeinen gebesserter Verhältnisse zur heidnischen Weltmacht gewiesen. Mit diesen Umständen muß das Factum zusammengenommen werden, daß die Kirche die absolut geschlossene Form ihres Gottes-

dienstes aufhebt. Das Motiv hiezu wird von entscheidender Bedeutung für das Verständniß der Tendenz sein, mit der der übrige Theil des Gottesdienstes Geheimcult blieb, und — wie es nun in der Natur der Sache lag — tendenziöser erst es wurde, als vorher der gesammte Gottesdienst es gewesen war.

Betrachten wir nun die einzelnen Gesichtspunkte näher, so gilt als erster Satz: Die Glaubensregel resp. das Symbolum als Bekenntniß und Erkennungszeichen der Gläubigen (ohne engeren Zusammenhang mit dem Cultusgebrauch) gewinnt vor allen anderen Stücken den Charakter der Geheimüberlieferung und des nur den Eingeweihten bekannten Heiligthums.

Es darf als eine allgemein zugestandene Wahrheit gelten, daß Irenäus so wenig als Justin[1] vor ihm das gesetzliche Schweigen der späteren Zeit über Cultusgegenstände, namentlich über die Sacramente kennt. Wie Justin über Vollzug und Wesen der Taufe (s. ob.), so spricht sich Irenäus noch ebenso frei als einst Ignatius über Form und Inhalt des heiligen Abendmahls aus (IV, 34. V, 2). Obgleich der Gottesdienst noch ganz geschlossen war, wie wir ihn bei Justin kennen lernten, ist der Cultus grade in den Stücken, die nachmals Hauptgegenstände der Arcandisciplin waren, noch mit keinem Geheimniß umgeben.

Ebenso pflegen diese ersten Zeugen dem Geheimnißkram einzelner Häretiker gegenüber grade die Publicität der christlichen Heilsverkündigung zu betonen (Iren. III, 15. Tert. adv. Valent. 31). Noch Origenes, obgleich zu seiner Zeit Celsus schon Anlaß fand den Christen den Vorwurf einer Geheimlehre zu machen, behauptet, daß wenn schon nicht alle Dogmen, doch die Summa der evangelischen Verkündigung vor Allen offen vorliege (c. Cels. I, 3).

Indem man aber diese Aussagen allein ins Auge faßte, übersah man, daß von dieser, grade für die Mittheilung an die Welt bestimmten, Heilspredigt ein Anderes klar unterschieden wird, was als Geheimniß und Heiligthum der Gläubigen allein galt. Später waren dies wol auch einzelne Dogmen (s. u.). Am Anfang wars, wie nachmals die Formel des Symbols, der Inhalt der regula fidei, die das Symbol noch unentwickelt in ihrem Schooße barg.[2]

Für die Heilighaltung der Formel des Symbols in der späteren

---

1) Bei Justin ist allerdings die größere Rückhaltung in der zweiten Apologie und im Dialog mit Trypho nicht zu übersehen.

2) Ueber das ebenso wichtige als dunkle Verhältniß von Symbol und regula fidei zu einander, ist unten im zweiten Theil eingehender zu handeln.

Zeit dürfen wir uns auf die geschichtliche Darlegung des alten Katechumenats beziehen. Obgleich die Dogmen wesentlich alle in der Homilie für die Auditores oder auch — nach den apostol. Constitutionen — für die Katechumenen auf einer früheren Stufe zum Vortrag kamen — bildet die Mittheilung des Wortlautes des Symbols einen besonderen Act, der Stufe der Competentes vorbehalten, mit dem Geheimniß nur mündlicher Ueberlieferung umgeben und von der Pflicht des absoluten Schweigens begleitet. — Wie weit die letztere ausgedehnt wurde, dafür bietet der Geschichtsschreiber Sozomenus das interessanteste Beispiel, der da wo er ausdrücklich vom Nicänischen Symbol handelt den schon gefaßten Entschluß, den Wortlaut desselben mitzutheilen, auf Rath frommer Freunde geändert zu haben bekennt, weil was allein den Eingeweihten und Priestern auszusprechen und zu hören erlaubt sei, durch sein Buch in die Hände Uneingeweihter kommen könne (I, 20). — Und könnte dieser Einzelfall dafür geltend gemacht werden, daß auch das Symbol nur als Stück des heiligen Cultus zu verschweigen gewesen — wie denn das alte Nicänum längere Zeit Taufbekenntniß der morgenländischen Kirche war —; so steht dagegen das Zeugniß der ganzen Katechumenatspraxis, in welcher die liturgische Ueberlieferung resp. Wiedergabe des Symbols von der lehrhaften klar und bewußt unterschieden wird. In jener brauchte man verkürzte Symbolformen; nur bei der Lehrüberlieferung wurde der Wortlaut mit Sorgfalt und Genauigkeit überliefert, und was von der Form des Taufsymbols sich dann von selbst versteht, wird von der vollständigen Form allein eingeschärft: dasselbe als ein ins Herz geschriebenes Heiligthum vor jedem Uneingeweihten zu bewahren.[1] So stand es in der späteren Zeit des ausgebildeten Katechumenats und der ausgeprägten Arcandisciplin.

---

1) Vgl. mit den Worten des Irenäus oben: Cyrill Cat. V, 12: *ὅπερ (δόγμα τῆς πίστεως) καὶ ἐπ᾽ αὐτῆς τῆς λέξεως μνημονεῦσαι ὑμᾶς βούλομαι, καὶ παρ᾽ ἑαυτοῖς μετα πάσης σπουδῆς ἀπαγγεῖλαι, οὐκ εἰς χάρτας ἀπογραφομένους, ἀλλ᾽ ἐν καρδίᾳ τῇ μνήμῃ στηλογραφοῦντας.* Ebenso sagt Augustin, de Symbolo ad catechumenos c. I (tom. VI, p. 547) Accipite filii regulam fidei, quod Symbolum dicitur. Et cum acceperitis in corde scribite — —. Symbolum nemo scribit ut legi possit — sit vobis codex vestra memoria. Vgl. dess. Serm. 213 n. 2 (tom. V, 938), tom. V, 943 u. VI, 150 ed. Bened. und ähnliche Aussprüche bei Anderen. — Vgl. die Warnungen, den Katechumenen oder gar Heiden etwas mitzutheilen. Cyr. Procat. c. 12 und Cat. VI, 29. — Wenn Kaiser, wie Constantin und Constantius, als Katechumenen den Synoden beiwohnen durften, wo über das Symbol verhandelt wurde, so galt dies als eine Ausnahme und besondere Concession die man ihrem Stande machte. Vgl. Touttée zu Cyrill S. 78 not. 1. Daß man aber die Synodalsymbole aufschrieb, resp. veröffentlichte, ist eben ein bedeutsames Zeugniß für den Unterschied der regula fidei in späterer Zeit und des Taufsymbols, das Bestandtheil des Katechumenenunterrichts war. Als solches verschwieg Sozomenus das Nicänische Symbol.

Die Anfänge davon nun aber sind es, die bis in die Zeit der ersten Zeugen, namentlich eines Irenäus hinaufreichen. Wir haben oben mitgetheilt, wie er dasselbe was später vom ausgeprägten Symbol gilt, von der Paradosis oder Regula fidei sagt: ohne Tinte, ungeschrieben wird sie überliefert als ein Geheimniß und Heiligthum der Rechtgläubigen. Die Häresis nämlich ist es, die ebenso eine formulirte Feststellung der Glaubensregel als diese Sorgfalt und Geheimform in der Ueberlieferungsweise hervorrief. Was daneben oben von dem technischen Gebrauch des *παραδιδόναι* bemerkt wurde, kann zur Bestärkung in der Ueberzeugung dienen, daß diese Form der Ueberlieferung auch nicht ohne Bewußtsein davon geübt wurde, der allgemeinen Mysterienweihe, wenn schon nicht in ausgebildeter Gestalt, dabei sich zu bedienen.

Dieselbe Erscheinung finden wir, nur ausgebildeter schon, bei Tertullian wieder. Auch hiefür sind alle Belege oben gegeben. Schon der Name Sacramentum, den bei ihm das Symbol als regula fidei sowol wie als Taufbekenntniß in technischer Form führt, bezeichnet den Inhalt als ein Heiligthum, gleich geachtet den Heiligthümern, die als Sacramente im engeren Sinn damals schon mehr oder minder mit Geheimnißform umgeben waren. Dabei tritt aber grade bei ihm die Eigenthümlichkeit des Symbols als Arcanstück sehr bestimmt hervor. Was man Symbolum nannte in den Mysterien, die tessera, das Erkennungszeichen und Loosungswort, woran sich die Eingeweihten als Streiter Christi untereinander erkennen, ist ihm das Taufsymbol. Bestimmter noch: der Kriegseid ist es, mit dem die Streiter Christi ihrem Kriegsherrn Treue geloben. Nicht mehr der Gegensatz zu der Häresis, gleichsam das feindliche Kriegslager, wirkt hier als das allein Bestimmende; vielmehr tritt die positive Seite der Verpflichtung und das Bundeszeichen hervor, in welcher es als *συνταγή* sich für die ganze nachfolgende Zeit feststellt.

So sehen wir zu der Zeit der beginnenden Mysterienform des Cultus ganz selbstständig, und ausgeprägter noch als jene, das Symbol in der Bedeutung eines Arcanstückes festgehalten, die es zu erlangen angefangen als im Uebrigen die Idee der Arcandisciplin noch eine völlig fremde war. Und fragen wir nach dem Boden, auf dem sich demnach die erste Spur der Arcandisciplin zeigt, so kann kein Zweifel walten: es ist der des Katechumenats. Die Idee des Letzteren ist mit jener Bedeutung des Symbols wesentlich verwachsen. Die Reife der Katechumenen entscheidet sich zu aller Zeit an der Fähigkeit, sowol das Symbol überliefert zu empfangen als andererseits es als ihr Bekenntniß wiederzugeben, und so in die Reihe der vollberufenen Streiter Christi einzutreten.

Muß das Symbol das erste Arcanstück der christlichen Kirche genannt werden, so fragt sich zweitens, in welchem Verhältniß die anderen, später erst bewußt hinzu getretenen, zu diesem stehen. — Es wäre ein voreiliger Schluß, zu meinen, die Letzteren hätten sich im einfachen Anschluß an diesen Vorgang ohne anderweitige Veranlassung angereiht. Jedenfalls würde dann nur das Dogma an Taufe und Abendmahl der eigentliche Gegenstand der Verschweigung gewesen sein, und dies ist nicht der Fall. Denn obgleich wir uns überzeugen werden, daß es irrig ist, dies gradezu zu verneinen; so haben doch die recht gesehen, welche den liturgischen Vollzug der Sacramente mehr als die res sacramenti mit dem Schleier des Geheimnisses bedeckt erkannten. Ein Blick in die mystagogischen Katechesen des Cyrill an die Neugetauften zeigt, daß auch in ihnen das Hauptgewicht nicht auf die Lehre von den Sacramenten, sondern auf das Verständniß ihres Vollzugs und der sie begleitenden Riten und Acte gelegt wird.

Der Fortschritt der Untersuchung wird auch klar an die Hand geben, daß die factische Umgestaltung des Gottesdienstes, so wie das schon früher eintretende Schweigen über einzelne Stücke des Gottesdienstes hauptsächlich durch factische Verhältnisse veranlaßt wurden, die, als ganz selbstständiger Factor wirkend, von einer anderen Seite dazutraten. Wir behaupten also nicht, daß der Katechumenat der Boden sei auf dem sich die Arcandisciplin ausschließlich erbaut habe. Es ist vielmehr auch zu beachten, daß die Ueberlieferung der regula fidei bei Irenäus mit der Fortsetzung des Episkopats noch enger zusammenhängt, als mit der fortgehenden Neupflanzung der Kirche in den Katechumenen.

Aber ein anderer Schluß dürfte von vorn herein als berechtigt erscheinen, und wird sich auch an dem factischen Verhältnisse als richtig bewähren. Wenn das Symbol in seinem wesentlichen Zusammenhang mit Katechumenenbereitung und Entscheidung das zuerst feststehende Arcanstück war, so darf man erwarten, daß alles allmälich Dazutretende, wodurch auch immer sonst dieser Zuwachs verursacht sein möge, von jenem her einen bestimmenden Einfluß erfahren und auf dasselbe Ziel hin seine Richtung nehmen werde, auf welches durch das erste Arcanstück die geistige Perspective einmal eröffnet war. Und so zeigt denn die Ordnung der Mystagogie der späteren Zeit zweifellos, wie alle anderen Arcanstücke Stellung nehmen zu dem ersten, dem Symbol und seiner Ueberlieferung. Zunächst ist schon dies bedeutsam, daß die Symbolüberlieferung fort und fort die erste — und wir müssen hinzusetzen — eine selbstständige Stelle neben den an-

dern Arcanstücken einnimmt, so daß wir berechtigt sind, zwei Hauptgruppen zu unterscheiden, deren eine durch das Symbol für sich, die zweite durch alle anderen Stücke zusammengenommen vertreten ist. Auch dafür kann die Eintheilung der Katechesen bei Cyrill instar omnium als Beleg gelten. Die mystagogischen Katechesen führen allerdings κ. ε. diesen Namen; aber so wenig dies ausschloß, daß auch das in den ersten Katechesen Ueberlieferte als Geheimniß galt, so bestimmt ruhen die letzteren auf der Voraussetzung des ersten Unterrichts, und wir sahen bereits, daß dieser viel allgemeiner in der alten Kirche vertreten war, und als das Unerläßliche galt im Vergleich mit dem Unterricht an die Neugetauften. Wir unterscheiden auch bei Cyrill nicht nur diese beiden Haupttheile; sondern ebenso eine Anzahl vorbereitender Katechesen, in denen sogar die Taufe zur Sprache kommt (s. ob. S. 133). Erst dann folgt von Cat. V an der eigentliche Kern des Unterrichts. Im Abendland führen diese Katechesen nach ihrem besonderen Inhalt ausdrücklich den Titel: de symbolo et fide.

Weiter zeigt sich der Einfluß vom Symbol an den Katechesen selbst. Auch diese werden als solche, abgesehen von dem Einzelinhalt, zum Gegenstand der Geheimhaltung vor Uneingeweihten (Cyr., Procat. c. 12).

Wenn wir ferner unter den Dogmen besonders das der heiligen Dreieinigkeit geheim gehalten sehen, so versteht es sich zwar wol aus dem Wesen dieses Mysteriums für sich. In diesem Sinne entgegnete schon der Bischof Pothinus dem römischen Legaten auf seine Frage, wer der Gott der Christen sei: „Ihr werdet ihn erkennen, wenn ihr euch dessen würdig zeigt.“ [1] Aber vielmehr noch war es durch Identificirung des Bekenntnisses der Trinität mit dem Symbol bedingt, wie oben nachgewiesen wurde (vgl. S.134). Der Gegensatz zur Häresis concentrirt sich später ja grade in diesem Dogma. So hat man bemerkt, daß Origenes bei der Aufzählung dessen was öffentliche Verkündigung sei (c. Cels. init.) von der Trinität schweigt. Schon in den Clementinischen Recognitionen (lib. III, c. 1) wird: principalis de summa Divinitate intelligentia besonderer Rückhaltung im Vortrag vor Neueingeweihten empfohlen. Für den Zusammenhang mit dem Symbol entscheidend ist die Aussage bei Cyrill (VI, 29): *Ταῦτα τὰ μυστήρια, ἃ νῦν ἡ ἐκκλησία διηγεῖταί σοι τῷ ἐκ κατηχουμένων μεταβαλλομένῳ, οὐκ ἔστιν ἔθος ἐθνικοῖς διηγεῖσαι. Οὐ γὰρ ἐθνικῷ τὰ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος διηγούμεθα μυστήρια* —. Auch vor den Gemeinden und Katechumenen, setzt er hinzu, werde deshalb nur verhüllt davon geredet.[2]

1) Neander, Kirchengeschichte I, 62.
2) Vgl. auch Cyrill. Alex. adv. Julian VII, 248 f. (Pseudo-) Ambrosius zu Luc. IX, 21 über die Rückhaltung, die Paulus bei seiner Predigt auf dem Areopag

Wenn ferner eine Synode zu Alexandrien zu den Dogmen, die vor Uneingeweihten zu verschweigen sind, ausdrücklich auch den locus de ecclesia rechnet,[1] so entspricht das völlig der selbstständigen Stelle, die wie wir oben sahen (S. 135) im Unterricht der Art. de ecclesia einnimmt, und dient zur Bestätigung daß diese Stücke, als Wesensstücke des Symbols, und das Bekenntniß des Dreieinigen nicht etwa nur wegen seines liturgischen Gebrauchs verschwiegen wurde. Wir haben Andeutungen, daß auch andere Dogmen mit besonderer Rückhaltung behandelt wurden. Photius hat uns aus des Alexandriner's Eulogius Buch, *λόγος δογματικός*, eine interessante Stelle erhalten, wo unterschieden werden: *τὰ κηρύγματα*, die ohne irgend welche Geheimhaltung verkündigt werden, und *δόγματα*, die *μετ' ἐπικρύψεως καὶ σοφίας ἀπαγγέλλεται — ὡς ἂν μὴ βεβήλοις εἶεν τὰ ἅγια ἔκθετα.* Es gebe aber auch Dogmen, fährt er fort: *τινὰ μυστικώτερα, ἃ παντελῶς (ὡς τὸ ἔπος φάναι) σεσίγηται, ἐκείνοις δὲ μόνοις παραδέδοται, οἱ διὰ λόγου ζῶντος ἔχουσι πνευματικὴν σοφίαν πιστοῖς ταῦτα παρατιθέναι.* (Suicer, Thes. I, 934 f. vgl. die Stelle aus Basilius oben S. 177). Lactantius rechnet dahin z. B. auch die Argumente für die Hoffnungen der Gläubigen vom tausendjährigen Reich. Man verlache sie, quia non defendere hanc publice atque asserere nos solemus. Deo jubente, ut quieti ac silentes arcanum ejus in abdito atque intra nostram conscientiam teneamus. Die Gegner wollten dieses nicht aus Lernbegierde hören, sed arguendi atque illudendi gratia. Abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet, maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus (VII, 26).

Wir übersehen schon von hier aus den ganzen Sprachgebrauch der Homileten der alten Kirche, mit dem sie andeuten was Geheimlehre und für die Eingeweihten allein verständlich ist. Es sind die bekannten Formeln: *ἴσασιν οἱ μεμυημένοι*, norunt fideles u. ä., die bei den Alexandrinern, bei Chrysostomus, Gregor Nazianzenus, Basilius, Augustinus u. A. so häufig den Vortrag unterbrechen.

Von dem Gesichtspunkt aus, der bisher festgehalten wurde, kann einem solchen Verfahren weder der Vorwurf der Gesetzlichkeit, noch der Geheimthuerei gemacht werden. Einmal ist in der That ein Unterschied zwischen allgemein verständlichen Grundlehren des Christenthums und

---

beobachtet habe. So dürfe man von Christi Gottheit und der Trinität erst dem sagen, der zur Taufe geführt werde. — Ebenso in unmittelbarer Verbindung mit dem Taufsymbol Chrysost. homil. XI in I ep. ad Corinth.

1) Vgl. die Synodica Alexandrina, in der sich die Aegyptischen Bischöfe darüber beschweren, daß die Eusebianer solche Mysterien vor Heiden verhandelten, bei Schelstrate de disc. arcani p. 29 und 59.

Dogmen, die ein tieferes theologisches Verständniß voraussetzen. Die kirchlich pädagogische Weisheit hätte zu allen Zeiten dazu führen sollen, die öffentliche Predigt vor der Gemeinde innerhalb der Schranken des wahrhaft gemeindemäßigen Lehrinhaltes zu halten, und die Kanzel nicht zur Stätte der Erörterung der höheren theologischen Probleme, namentlich auch der theologischen Polemik der Zeit zu erwählen. In der alten Kirche kam aber dazu, daß die Hörerschaft zu einem Theile auch aus Heiden und Ungetauften bestand. In den Zeiten wo noch Verfolgung drohte, hatte man dabei weiter gehende Gefahren zu fürchten; und auch später konnte man bei den damaligen Umständen, unter den Häretikern, denen der Predigtgottesdienst auch offen stand, viel Neigung zu feindseliger Ausbeutung dieses Rechtes voraussetzen. Da muß man es als ein aller Willkür entnommenes, nothwendiges Resultat der Zustände erkennen, daß in der Predigt eine größere Rückhaltung beobachtet wurde. Es wäre nur consequent gewesen, wenn man diesen Allen geöffneten homiletischen Gottesdienst rein nach dem Princip der Einladung und Berufung durch das Wort bemessen hätte, was nicht als der Charakter der altkirchlichen Homilie bezeichnet werden kann. Jedenfalls aber hatte das Wort des HErrn, daß man das Heiligthum nicht den Hunden geben solle (Matth. 7,6), das seit Tertullian und den Clementinischen Recognitionen das Stichwort für die Beobachtung der Arcandisciplin in Wort und Schrift ist, hier seine berechtigte Anwendung. Es galt nicht nur, was ohne Glaubenserkenntniß nicht verstanden werden konnte, gegen den Spott der Ungläubigen zu schützen; sondern diese selbst auch zu schonen, daß sie nicht durch unpädagogische Behandlung ein Aergerniß an dem nähmen, was ihnen, wenn sie dafür bereitet wären, Gegenstand der Anbetung werden sollte. Dieser doppelte Gesichtspunkt, den man nach beiden Seiten hin als einen pädagogischen bezeichnen kann, wird von allen Vätern als der bestimmende Grund für diese Praxis des Schweigens geltend gemacht.[1]

---

1) Vgl. Recogn. Clem. a.a.O.: Nihil est difficilius, quam de veritate apud permisti populi multitudinem disputare. Quod enim est, omnibus, ut est, dici non licet, propter eos qui maligne et insidiose audiunt; fallere vero non expedit — propter eos, qui sincere audire desiderant veritatem. — — Si meram proferat veritatem his, qui salutem consequi non desiderant, illi a quo missus est, injuriam facit, a quo mandatum accepit, ne mittat verborum ejus margaritas ante porcos at canes (Matth. 7, 6). Ebenso Ambrosiaster a.a.O.: Qui tractat, debet audientium considerare personas, ne prius irrideatur, quam audiatur. So hätte, sagt er, den Atheniensern es nur zum Gelächter gedient, wenn Paulus ihnen von der Geburt des Sohnes Gottes aus der Jungfrau durch den heiligen Geist geredet hätte. — Quid interest, quo quisque credat ordine? Non in principio perfecta quaeruntur, sed de principiis ad ea, quae perfecta sunt, pervenitur. — Talis nobis apud Gentiles ordo servan-

Es ist in der That nicht abzusehen, mit welchem Recht man dasselbe der alten Kirche zum Vorwurf machen und ihr die Anerkennung versagen kann, daß es eine wahrhaft mütterliche und heilige Pädagogik war, die sie bei ihrer Lehraufgabe in Homilie und Katechese leitete.

Bei den unten angegebenen Stellen haben diejenigen absichtlich noch keine Berücksichtigung gefunden, in denen sich die Vorsorge für Geheimhaltung der Sacramente im engeren Sinn ausspricht. Alles bisher Besprochene leitet sich vielmehr aus demselben Principe ab, das bei dem Katechumenenunterricht bestimmend wirkte und kann daher mit Recht an die Geheimhaltung des Symbols angeschlossen werden. Gehen wir nun zu der andern Seite über, der Geheimhaltung des Cultus.

Die Hauptobjecte der Geheimhaltung im Cultus waren die Sacramente. Augustin nennt Taufe und Abendmahl κ. ε. die Arcanstücke (in Psalm. 103 [104], v. 3.): Quod est, quod occultum est et non publicum? Sacramentum baptismi et eucharistiae. Im Anschluß

---

dus est. Ganz anders sei es bei den Juden. — So begründet die angeführte Synodica Alexandrina die Pflicht des Schweigens: — *ἵνα μὴ Ἕλληνες μὲν ἀγνοοῦντες γελῶσι, κατηχούμενοι δὲ περίεργοι γενόμενοι σκανδαλίζωνται.* A. a. O. S. 60. Cyrill. Hieros. gibt VI, 29 als Grund der Verschweigung vor den Andern an: *ἵνα οἱ μὴ εἰδότες μὴ βλαβῶσι;* und führt in der Procat. 12 die Gefahr daß man ihnen schaden könne näher aus am Bilde des Kranken, dem ein unzeitig gegebenes Heilmittel zum Verderben ausschlage. *Τὸ ὕψωμα* dieser Dinge sei zu hoch, als daß Katechumenen reif dafür seien. — Chrysostomus eifert in seiner Schrift de compunctione cordis I, 6 (ed. Montfauc. I, 131 f.) gegen den Mißbrauch, ohne Unterscheidung ungeheiligten Menschen alle Geheimnisse des Christenthums zu enthüllen. Man thue es nur getrieben *ὑπὸ κενοδοξίας καὶ φιλοτιμίας ἀλόγου.* Die noch nicht fähig seien *τὰ προπύλαια ἰδεῖν*, die führe man *ἀθρόως εἰς τὰ ἄδυτα.* Die nächste Folge sei der Rückfall: *διὰ γοῦν τοῦτο τῶν οὔπω τελεσθέντων τινὲς ταχέως ἀποπηδήσαντες μυρία εἰργάσαντο δεινά.* Cyrill. Alex. sagt im Zusammenhang mit Ma. 7, 6 (adv. Julian VII, 249 vgl. mit 248 ed. Aubert: *Ἀεὶ γάρ πως γελᾶσθαι φιλεῖ τὰ δυσέφικτα τοῖς πολλοῖς, ὅτι μὴ τῆς ἑαυτῶν διανοίας τὸ ἀδρανὲς καθορίζουσιν* —. Clemens Alex. spricht am Anfang seiner Stromata (I, 324 f. Pott.) seine Sorge aus, zu schreiben *ἃ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην*, nicht aus alexandrinischer Rückhaltung, sondern weil es denen, die darüber kommen möchten, schaden könne wie das Schwert dem Kinde. Dabei erwähnt er im Zusammenhang ausdrücklich *τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα* —. Namentlich aber gehört hierher was Origenes auf den Vorwurf des Celsus erwidert, daß die Christen wie die Landstreicher sich nie in einen Kreis kluger und verständiger Leute wagten, sondern nur Kinder, Narren und Knechte mit ihren Predigten in Erstaunen setzten (III, 52 f.). Im Vollbewußtsein der Größe der Weisheitsschätze, die die Kirche zu verwalten hat, antwortet er, daß die Christen *τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα* grade nur da mitzutheilen wagen, wo sie verständige Zuhörer vor sich sehen; dagegen alles Tiefere da verbergen und verschweigen (*ἀποκρύπτομεν καὶ παρασιωπῶμεν*), wo Leute, die noch der Milch bedürfen, sie umgeben. Wie könnten sie nun vor einem unverständigen Haufen von Knechten und Kindern *τὰ θεῖα καὶ σεμνὰ* vorbringen, nur um damit zu prunken (*ἐγκαλλωπίζεσθαι*)! vgl. ebenda 59. 60 IV, 49. VI, 13 f. — Unten wollen wir die Stellen folgen lassen, wo ausdrücklich bekannt wird, daß man durch diese Rückhaltung gegen die Katechumenen das Verlangen derselben nach den Geheimnissen um so mehr anfachen wolle.

an die Taufe wird dann der Vollzug der Abrenuntiation und namentlich die unctio oder confirmatio dazu gerechnet (Basilius, de spir. scto. c. 27). Desgleichen bezeugt Canon V des Laodicener Concils dasselbe ausdrücklich von der Ordination der Priester.[1] Doch bleiben dies Arcanstücke secundi ordinis.

Dagegen hat die Geheimhaltung des „Vater Unser" für sich selbst principiellere Bedeutung. Obgleich erst die Aufnahme desselben in die Abendmahlsliturgie ihm die höchste Weihe gab, so behauptet es doch bei der Taufe eine davon ganz unabhängige, nicht minder charakteristische Stelle, und wird uns insbesondere als Verbindungsglied zwischen den Mysterien des Cultus und denen des Katechumenats im engeren Sinne dienen.

Um nun die Arcandisciplin des Cultus recht zu würdigen, müssen wir uns zunächst erinnern, daß von Anfang an, als in der apostolischen Zeit die homiletischen Gottesdienste noch für jedermann zugänglich waren, die Agapen, und in Anschluß an sie das heilige Abendmahl, in geschlossener Christenversammlung gehalten wurden. Nicht das Geheimniß war das Motiv des ersten Abschlusses eines Theils des Cultus; überhaupt der Abschluß Fremder nicht so sehr, als der Zusammenschluß der Gläubigen unter einander, war der bestimmende Gedanke am Anfang. Weil die Gemeinschaft der Gläubigen, die *κοινωνία*, ihre Ausprägung im Mahl des HErrn und der Liebe hatte; weil es im Wesen dieser Feier lag, wie wir bei Justin ausgedrückt fanden, von Niemand als von den Gläubigen genossen werden zu können, darum schloß sich der Kreis der Christengemeinde in diesem Theil des Cultus enger zusammen als in dem andern.

Wenn wir nun eine Umgestaltung der Cultusordnung ein- und bald darauf die Arcandisciplin in ihren ersten Anfängen hervortreten sehen, so werden wir berechtigt sein, durch die Factoren, die jene Umgestaltung veranlaßten, zugleich die letzteren Anschauungen mitbedingt zu glauben. Und wiederum, wenn später ebenso wie am Anfang der sacramentliche Theil des Cultus allein geschlossen, der homiletische allen offen gehalten wird, so darf man billig annehmen, daß das Hauptmotiv, das am Anfang in ganz gesunder und unreflectirter Weise diese Gottesdienstform hervorgerufen, später der Gemeinde nicht völlig abhanden gekommen sei, so viel neue und vielleicht krankhafte Motive sich auch angeschlossen haben mögen.

Die Umgestaltung nun, wonach das heilige Abendmahl, das mit den Agapen verbunden Abends gefeiert zu werden pflegte, von diesen sich

1) *Μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι.* Vgl. Hefele I, 727.

loslöste und mit dem homiletischen Morgengottesdienst zu einer Einheit verband, liegt in ihrer geschichtlichen Vermittelung noch ziemlich klar und in der Hauptsache unbestritten vor.[1] Das Resultat der Inquisition, die Plinius im Auftrag des Trajan bei den Kleinasiatischen Christen anstellte, ergab noch die Sitte einer doppelten Zusammenkunft: früh am Sonntag zu gegenseitiger Ermahnung — rursusque — wobei eine nähere Zeitbestimmung vermißt wird[2] — rursusque (coëundi) ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. Zugleich aber kann der Statthalter seinem Kaiser berichten, daß dieser letztere Brauch in Folge der kaiserlichen Gesetze eingestellt sei: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata Tua hetaerias esse vetueram. (Plin. Epp. X, 96 [97]).

So viel auch in dem Berichte dunkel bleibt, dies ergibt sich doch mit annähernder Gewißheit, daß es nicht der homiletische Theil des Gottesdienstes war, der den Verdacht und die Anwendung des Verbotes der Hetärien auf sich zog; sondern der andere, in dem wir nach dem Bericht nicht nur die Agapen sondern das Abendmahl selbst, das der apostolischen Sitte gemäß noch mit jenen verbunden war, gemeint finden dürfen. Bedeutsamer aber noch für die Folge ist dies, daß wir durch den Druck der heidnischen Obrigkeit im Allgemeinen, namentlich aber durch die von jener Seite her den Christen aufgedrängte Gleichstellung mit ausländischen Geheimculten, dieselben auf neue Bahnen ihrer Cultusgestaltung gedrängt sehen. Wir erinnern dabei an die gesammte Physionomie der Zeit, in welcher wir oben den Privatkatechumenat in enger Abgeschlossenheit sich ausbilden sahen. Auch dort war's die Wirkung der immer gesteigerten Verfolgung und insbesondere die Beurtheilung der christlichen Gemeinschaft als collegium illicitum (S. 106 ff.).

Worauf nun jenes Versprechen der Christen, dem Gesetze gegen die Hetärien zu genügen, näher gelautet haben mag, — so viel steht von vorn herein fest, daß von einem Aufgeben der Feier des heil. Abendmahls unter allen Umständen nicht die Rede sein konnte. Selbst die Agapen, zu deren Feier die Christen allzeit eine freiere Stellung eingenommen, kamen ja in Folge jener kaiserlichen Anordnung keineswegs in Wegfall. Aber in Bezug auf das heilige Abendmahl liegt uns jedenfalls das Factum

---

1) Nur Rothe nimmt an, daß schon mit der Zerstörung Jerusalems diese Umgestaltung des Cultus eingetreten. De primordiis cultus sacri Christianorum. 1851. p. 14 ff.

2) Augusti, Neander, Harnack u. A. entscheiden sich für den Abend als das Wahrscheinlichere, vgl. des Letzteren umsichtige Beurtheilung des ganzen Berichts a. a. O. S. 215 ff.

vor, daß es alsbald, getrennt von den Agapen, in Verbindung mit dem homiletischen Morgengottesdienst gefeiert wurde. Aus dieser Verbindung, wie aus der veränderten äußeren Lage der christlichen Kirche im Allgemeinen, wird es zu erklären sein, daß nun der gesammte Gottesdienst, der homiletische wie der eucharistische, sich gegen den Zutritt Fremder abschloß. Wir können für das letztre Factum auf unsere Untersuchung des Berichts bei Justin dem Märtyrer verweisen (S. 92 ff.).

Wichtige Schlüsse ergaben sich aus diesem Factum für unsere besondere Frage. In der Zeit, wo die späteren Formen der Arcandisciplin noch keinerlei Ausdruck haben (s. ob. S. 183), besteht das Factum sorgfältiger Abgeschlossenheit des Cultus gegen die umgebende ungläubige Welt. Das Bewußtsein, daß nur das Abendmahl solche Ausschließlichkeit durch sein Wesen bedinge, wird grade dort ausgesprochen (Apol. I, 61). Daß der homiletische Gottesdienst ihm factisch gleichgestellt erscheint, ist nachweisbar eine kirchliche Neuerung, zu welcher Druck und Verfolgung die Christen genöthigt haben. Zugleich aber sehen wir auch bei Justin die Taufe schon als den dem Sacrament des Abendmahls correspondirenden Act der Einführung in die Gemeinde der Gläubigen ausgeprägt. Wäre Arcandisciplin nichts mehr als das Gesetz eines vor Uneingeweihten abgeschlossenen Vollzugs kirchlicher Handlungen, so läge dieselbe hier bereits wesentlich ausgebildet vor — aber, was uns so wichtig ist, rein als ein der Kirche von fremdher aufgedrängter und, so weit durch den Charakter ihrer Heiligthümer selbst begründeter, Zustand — ohne alle Willkür menschlicher Zusätze eingehalten und durchgeführt. Ja in dem Maße überwiegt jener Factor fremden Einflusses und der darin liegenden Nöthigung der Kirche, daß der Theil des Gottesdienstes, dessen inneres Wesen die Kirche an sich nicht dazu veranlassen würde, dem andern, bei dem sich die Kirche dieser Forderung bewußt ist, an Abgeschlossenheit gleichgestellt wird. Wenn Niemand wird leugnen können, daß in dieser ersten Umgestaltung des christlichen Gottesdienstes zu völliger Abgeschlossenheit factisch die Anfänge der nachmaligen Mysterienform gegeben sind, so ist damit zugleich zugestanden, wie gesund und naturwüchsig diese Anfänge waren.

Erinnern wir uns nun des Bildes das wir von der Verbreitung der fremden Geheimculte, ihrem allgemeinen Einfluß und der besonderen Bewegung in ihnen im zweiten Jahrhundert oben gewonnen (S. 162 ff.), so wird bei allem Gegensatz, den wir z. B. grade bei Justin auch gegen sie vorfinden, eine unwillkürliche Anbequemung an ihre äußeren Gemeinschaftsformen als die natürliche Wirkung davon erscheinen müssen, daß die heidnische Obrigkeit die christlichen Zusammenkünfte unter gleiche Be-

handlung stellte wie die collegia illicita. Schon daß damit der christlichen Kirche die Pflicht aufgedrängt wurde ihre Thüren zu bewachen und ihren Mitgliedern ängstliches Schweigen aufzuerlegen, sind allgemeine Mysterienformen und, bei dem Bewußtsein der universalen Mission der Kirche, erste Anfänge einer krankhaften Verkehrung ihres natürlichen Wesens und Berufes. Aber auch diese Anfänge der Krankheit, dürfen wir nun sagen, sind nicht in willkürlich selbst veranlaßter Verirrung begründet.

Dies nun ist die Form in der wir das erste Bewußtsein christlicher Mysterienform hervortreten sehen: eine fides silentii waltet nach Art der heidnischen Mysterien. Die Anklagen, die so viel Verfolgung über die Christen herbeigezogen, sagt Tertullian (ad nat. I, 7), könnten nicht auf Aussagen der Christen selbst beruhen: „cum vel ex forma ac lege omnium mysteriorum silentii fides debeatur.“ Wenn aber Fremde die Verräther gemacht haben sollen — fährt er fort: — oro vos, extraneis unde notitia, cum etiam justa et licita mysteria arbitrum extraneum caveant, nisi inlicita minus spernunt? — Ebenso fährt er in der fast gleichlautenden oben citirten Stelle (Apologet. c. 7) fort: Samothracia et Eleusinia reticentur, quanto magis talia quae, prodita, interim etiam humanam animadversionem provocabunt, dum divina servatur. Worauf dann die Berufung auf die piae initiationes folgt, die bei den Christen arceant profanos et arbitris caveant (siehe oben S. 105 f.). Beide Stellen sind unzweifelhafte Zeugnisse dafür, daß und wodurch die christliche Kirche jener Zeit genöthigt war sich heidnischen Culten in dem Gesetz des Schweigens anzubequemen. Tertullian faßt auch jene Verfolgung durch Plinius im Lichte seiner Zeitzustände, wenn er (Apol. c. 2) den Bericht desselben so wiedergibt: nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos — —.

Einen Gegenstand dieser fides silentii kennen wir schon. Er war ganz unabhängig vom Schweigen über Cultusgegenstände. Das sacramentum fidei nach Tertullian, wodurch die Christen Christo als ihrem Kriegsherrn verpflichtet waren, bildete in der Zeit des feindlichen Gegensatzes positiv das bewußte Gemeinschaftsband, der um ihr Loosungszeichen geschaarten Christengemeinde. Ganz auf derselben Linie steht es, wenn Tertullian (ad uxor. II, 5) sagt: zu den Perlen der Christen, die nach Matth. VII, 6 zu verwahren seien vor den Profanen, gehörten auch quotidianae conversationis insignia, die Erkennungszeichen die in der Eigenthümlichkeit des täglichen Christenwandels liegen. Namentlich rechnet er dahin das Kreuzeszeichen. Latebisne tu — sagt er zu der

Frau — cum lectulum, cum corpusculum tuum signas? Exorcisation und Gebet werden ebendort unter denselben Gesichtspunkt gestellt.

Gegen Justin's und Irenäus' Zeit hat sich die Physionomie sichtbar verändert; die späteren Formen und Gegenstände der Arcandisciplin erscheinen schon viel bestimmter vorgezeichnet; aber Alles im einfachen Fortschritt auf der Bahn der Entwickelung, auf die wir die Sache gestellt sahen. Keinerlei System beherrscht die Gedanken. Nicht das Liturgische für sich bedingt die Geheimhaltung. Die Noth der Umstände drängt den Geheimcharakter auf, und in einem Umfang wie er kaum in der Zeit der ausgebildeten Arcandisciplin bestand.

Die Sacramente im engeren Sinn ragen gar nicht heraus über das was außer ihnen geheim zu halten war. Vielmehr handelt Tertullian von der Taufe (De baptismo, Oehler I, 618 ff.) nach ihrem Vollzug wie nach ihrer sacramentalen Gabe so umfänglich und unbefangen, daß man sehen kann, ihn bindet in diesem Bezug keine Pflicht des Schweigens.

In Bezug auf das heilige Abendmahl dagegen waltet augenscheinlich ein besonderer Anlaß. Es ist nicht das Sacrament für sich, was der Kenntniß Uneingeweihter vorenthalten wird. Zwar schweigt er davon in der Apologie, wo er den übrigen Gottesdienst und die Agapen der Christen ausführlich schildert (Apologet. c. 39); aber sonst kommt Form und Inhalt nach den verschiedensten Seiten zur Mittheilung, wenn schon minder rückhaltslos als dies von der Taufe geschieht.[1] Das Schweigen über das Abendmahl in der öffentlichen Vertheidigung wird mit dem Verdacht, der sich besonders auf dasselbe concentrirte, zusammenhängen.

Es hatte der Verdacht Thyesteischer Mahlzeiten, die die Christen in ihren heimlichen Zusammenkünften halten sollten, an das Wenige was den Heiden von dem Genuß des Fleisches und Blutes des HErrn im heil. Abendmahl bekannt geworden war, sich angeknüpft. Wenn man dieser Anklage gegenüber sich zu näheren Mittheilungen über das Wesen des heiligen Abendmahls hätte veranlaßt sehen können, so ist doch ebenso leicht zu verstehen, wie die Christen bei keuscher Hochachtung ihrer Heiligthümer sich gedrungen fühlen mußten, diesem Anlaß wie einer Versuchung zu Treulosigkeit zu widerstehen. Sollten sie sich von den Leiden die aus jenen Anschuldigungen entstanden, damit loskaufen, daß sie das für die Heiden unverständliche Geheimniß des heiligen Abendmahls dem Spotte preisgaben? Es bedarf gar keiner anderen und besonderen Gründe zum Schweigen, als die sind die wir bis jetzt gefunden, um es zu erklä-

1) De cor. c. 3. Praescr. c. 40. Adv. Mar. c. 40 f. De resurr. carnis. c. 8. De carne Christi c. 6. De orat. c. 6. 14. De pudic. c. 9 u. a.

ren, daß man sich solchem Vorwurf gegenüber nur zu um so treuerer Bewahrung des Geheimnisses verpflichtete. Für uns aber hat diese Richtung des heidnischen Gegensatzes auf das heilige Abendmahl insbesondere, darum eine weitergehende Bedeutung, weil es in der Ansicht bestärkt, daß selbst bei diesem Theil des Cultus, dessen Wesen zur selbstständigen Ausbildung von Mysterienform am ehesten hätte drängen können, zugleich andere, der Kirche an sich fremde Factoren zur Einkleidung in die eigentliche Mysterienform mitgewirkt haben.

Man hat zwar die Geheimhaltung des heiligen Abendmahls grade als Ursprung jener Gerüchte ansehen wollen; aber wie wenig die anfängliche Abgeschlossenheit dieses Cultustheiles zugleich eine ängstliche Geheimhaltung im späteren Sinne involvirte, ist schon gezeigt worden. Ignatius, Justin, Irenäus, selbst Tertullian noch reden davon wie es später nicht mehr geschieht. Daß sich Verdacht und Verläumdung namentlich an die Abendzusammenkünfte knüpfte, legt des Plinius Bericht und die Sache selbst nahe (vgl. Tert. ad uxor. II, 4 f.). Aber diese Anklage trägt einen so specifischen Charakter, daß wir viel eher geneigt sein möchten, Vorgänge von denen uns später berichtet wird als den eigentlichen geschichtlichen Anlaß dafür anzunehmen.

Wir lesen bekanntlich bei Eusebius (V, 1) einen ausführlichen Bericht von Augenzeugen, vielleicht von Irenäus selbst, über die Verfolgung der Christen zu Lugdunum und Vienne. Dort sollen heidnische Sclaven, denen man auf der Folter Geständnisse über Verbrechen ihrer christlichen Herren abzupressen suchte, ausgesagt haben, daß *Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιπόδειοι μίξεις* von den Christen begangen würden. Die Verfolgung sei darauf um so heftiger entbrannt. Jedenfalls trifft also mit dem allgemeinen Anlaß, den die Verfolgungen den Christen zu größerer Zurückgezogenheit gaben, das Auftreten dieser besonderen Anklage zusammen, in Folge deren das Sacrament des Abendmahls so zu sagen zum Mittelpunkt feindlichen Gegensatzes, wie der Bewahrung christlicher Treue wurde. Das historische Recht jenes Zeugnisses aber wird dadurch nicht zweifelhaft, daß Eusebius an einem andern Ort (IV, 7) diese Verleumdungen gegen die Christen auf Unthaten der Häretiker zurückführt. Denn abgesehen davon, daß man diesen Alles aufzubürden pflegte, ergibt der Zusammenhang dort, daß nur die Sünden des Incestes, nicht aber die mit der Mißdeutung des heiligen Mahles verbundenen, von ihnen aus auf die Gläubigen übertragen werden konnten.

Steht fest, daß der Zutritt auch zu dem homiletischen Theil des Gottesdienstes den Heiden damals noch verschlossen war (oben S. 100 ff.),

so liegt schon darin begründet, daß andere als dem Cultus selbst entnommene Motive dazu gewirkt, das Abendmahl in besonderem Sinn zum Arcanstück zu erheben.

Die Beurtheilung der Folgezeit dagegen wird mit der Frage um den neuen Eintritt der Zweitheilung des Gottesdienstes anheben müssen und von der richtigen Auffassung der dabei wirkenden Gesichtspunkte abhängen. Der Gottesdienst hatte aus einem theilweis öffentlichen sich in der Verfolgungszeit wieder in einen ganz geschlossenen verwandelt. Wenn dieses Verhältniß sich später wieder ändert, so liegt an sich schon die Vermuthung am nächsten, es sei eben mit der wirkenden Ursache die Wirkung auch wieder in Wegfall gekommen, d. h. mit dem Zurücktreten der Verfolgung dem homiletischen Theil des Gottesdienstes seine ursprüngliche Oeffentlichkeit wiedergegeben worden. Und die Frage, wenn ihr überhaupt dann noch eine besondere Bedeutung gegeben werden kann, muß offenbar darauf gestellt werden, warum von dem ganz geschlossenen Gottesdienst ein Theil für Fremde zugänglich geworden, nicht aber warum ein Theil für sie unzugänglich geblieben. Der eucharistische Theil war ja stets abgeschlossen, und fehlen also alle Voraussetzungen dafür, warum auch er hätte öffentlich werden sollen — zu einer Zeit, wo es sich eben noch um Zulassung auch von Nichtchristen handelte.

Wir können an die frühere Darstellung der veränderten Zeitumstände erinnern, in welche die Oeffnung des homiletischen Theiles des Gottesdienstes für die Heiden fällt (S. 106 ff.). Die Zeiten der vorherrschenden Duldung und annähernden Anerkennung sind es, in denen man die ersten Gotteshäuser baute und die lang bedrückte Kirche, von der Verfolgung aufathmend, mehr an die Oeffentlichkeit treten konnte. So heftig und, im Unterschied von den früheren Verfolgungen, principiell dirigirt die Diocletianische Verfolgung war, konnte sie die nahezu schon vollendete Thatsache der Anerkennung der christlichen Kirche nur verzögern, nicht aber verhindern. Wie damit die Gefahr für die Kirche wegfiel, so trat andererseits die Pflicht für die Kirche ein, die günstige Wendung der Dinge so viel als möglich missionirend auszubeuten. Darum that sie nun die Thüren zur Predigt einladend und berufend weit auf.

Wenn aber über das Motiv hiezu kein Zweifel walten kann, so ist damit zugleich der oberst bestimmende Beweggrund für die Rückhaltung nach der andern Seite und für die principielle Ausbildung der Arcandisciplin gewonnen. Es war ja die nothwendige Kehrseite dieser Zulassung Ungläubiger zur Predigt, daß man diese selbst nach den pädagogischen Gesichtspunkten, die oben angegeben wurden, gestaltete. Man schwieg grundsätzlich über

Alles was heidnischen Ohren zum Aergerniß oder Spott gereichen konnte und Glaubensverständniß wie Glaubensentscheidung bei den Hörern voraussetzte. Daß sich dieses Verfahren alsbald auch in der ängstlichsten Weise auf schriftliche Mittheilungen übertrug war eine Consequenz aus der im Predigtgottesdienst herrschend gewordenen Sitte.[1]

Dieser Rückhaltung in der Predigt lag aber das höhere Princip zu Grunde, durch den Zudrang der Massen nicht überhaupt die Einzelbewährung unmöglich werden zu lassen. Hätte man diesen Zudrang selbst schon für Glauben nehmen können und dürfen, so hätte man auch unmittelbar allen Begehrenden die Taufe und damit den vollen Christenthumsantheil gewähren müssen. Weil man sich aber über das Erstere nicht täuschte, und die der Kirche daraus erwachsende Gefahr der Entleerung und Verflachung klar erkannte: darum hatte man den Muth grade zu dieser Zeit diejenigen Stücke, in denen die volle Zugehörigkeit zur Kirche gegeben war, um so sorgfältiger gegen den Massenandrang zu schützen, und sie zu einem ἄδυτον zu machen, zu dem nur der lang Erprobte gelangen konnte. Man errichtete die enge Gasse des zweijährigen Katechumenats zwischen dem weit geöffneten Thor des Predigtgottesdienstes und dem tief zurückgezogenen Altar der Sacramente. Es genügt bei der Vollständigkeit des oben gegebenen Apparates hier auf die einzige Thatsache zu verweisen, daß es das Concil zu Nicäa war, das ein Jahrzehnt nach der Anerkennung der Kirche durch Constantin d. Gr. den Damm eines längeren Katechumenats gegen den Massenandrang aufzurichten beschloß (s. ob. S. 128 f.).

Darauf gründen wir unsere Behauptung, daß die im Katechumenat ausgeprägte Tendenz der Massenpädagogik durch die Kirche das eigentliche Motiv der ausgebildeten Arcandisciplin ist, neben dem die anderen Einflüsse der Zeitrichtung nur als formbestimmende Gesichtspunkte in Frage kommen.

Wir haben dies nun an der Art und Weise, wie sich die Arcandisciplin auf dem Cultusgebiet in jener Zeit wirksam erwies, aufzuzeigen; nachdem oben bereits gezeigt wurde, daß die Stelle, die das Symbol als Arcanstück einnimmt, diese Entwickelung des Ganges nothwendig vorbereitete.

5.

Es entscheidet hier eine Erscheinung über Alles, und sie grade gehört zu den sichersten Resultaten der Forschung auf diesem dunklen Gebiet. Nicht

---

1) Neben dem eclatanten Beispiele von Sozomenus (s. ob.) vgl. unten eine ganze Reihe von Belegen.

der liturgische Vollzug der Sacramentshandlungen für sich, nicht die Sacramente in Bausch und Bogen sind der Kirche das arcanum; sondern obgleich das Alles unbestritten arcana sind, vollzieht sich in ihnen selbst wieder eine pädagogische Stufenleitung, deren Spitze das heilige Abendmahl bildet, alle überragend als das mysterium mysteriorum. Darin liegt es ausgesprochen, was der eigentlich bestimmende Gedanke war: das Ziel der Communion der Kirche, die σύναξις, wie sich der Sprachgebrauch dieses Wortes damals grade bedeutsam specificirt. Es ist Ein Princip das den ganzen Weg beherrscht: — die volle, die höchste Gemeinschaft mit der Kirche und dem HErrn wird als das Letzte gegeben, nach stufenweis fortschreitender Einweihung in die Geheimnisse der Kirche, und stufenweis gesicherter Bewährung der nach der Gemeinschaft der Kirche Begehrenden. Wir verbergen uns nicht, daß neben der im Abendmahl liegenden Gemeinschaftsidee eine andere in hohem Grade beigetragen hat, dieses Sacrament zur Spitze aller Mysterien zu erheben: — die Opferidee. Ihren Einfluß werden wir an der Bevorzugung der Symbole vor der res sacramenti in der Geheimhaltung wiedererkennen. Aber die pädagogische Seite kommt auch bei dieser Vorstellung zur Wirkung, weil die Opferidee doch nur ein anderer Ausdruck des höchsten Vollzugs der Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinde unter sich ist.

Wer sich eine Uebersicht der Zeugnisse des Alterthums verschafft hat, die für die Arcandisciplin principielle Bedeutung haben, wird schon darin einen Beweis für die Richtigkeit unseres Satzes erkennen, daß bei keinem anderen Dogma und bei keiner anderen heiligen Handlung [1] der Ausdruck mit gleich ängstlicher Sorgfalt überwacht wird. Wir geben aus der Fülle der Beispiele nur einige der eclatantesten.

Zur allgemeinen Orientirung über das Gradverhältniß von Taufe und Abendmahl, und die durch diese Stufen bedingte Pädagogik, dient zunächst eine Stelle aus Augustin (Tract. XI. in Joann. c. III.). Er redet dort aus Anlaß der Worte Joh. II, 24 von dem Maß dessen was Katechumenen mitgetheilt werden dürfe: Tales sunt omnes catechumeni. Ipsi jam credunt in nomine Christi, sed Jesus non se credit iis. Intendat et intelligat caritas vestra; si dixerimus catechumeno: credis in Christo? — respondet: credo, et significat se cruce Christi —. Interrogemus eum: manducas carnem filii hominis et bibis sanguinem filii hominis? — (so antwortet er nicht: „Nein, noch nicht" —): nes-

1) Ueber die Taufe vgl. Chrys. XL. in 1 Cor. s. ob., Cyrillus Alex. in Julian. VIII, 247 C ff. u. A.

cit quid dicimus, quia Jesus non se credidit ei. — — Cum ergo ex eo numero (der Stufe der Katechumenen) Nicodemus esset, venit ad Dominum, sed nocte venit — — ad lucem — in tenebris. — — Qui renati sunt, noctis fuerunt et diei sunt. — Jam credit se illis Jesus — accessit ad illos, facit in illis salutem, — quia ipse dixit: nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum non habebit in se vitam. Et quod signum crucis habent in fronte catechumeni, jam de domo magna sunt, sed fiant ex servis filii. Non enim nihil sunt, quia jam ad domum magnam pertinent. Quando autem manna manducavit populus Jsrael? Cum transisset mare rubrum. — Si, quod gestum est in figura, trajectum populum ad manna perduxit, quid exhibebit Christus in veritate baptismi sui, trajecto per eum populo suo? — Quod est manna? Ego sum, inquit, panis vivus qui de coelo descendi. Manna accipiunt fideles, jam trajecti per mare rubrum. — Nesciunt catechumeni quid accipiunt Christiani —. Erubescant ergo quia nesciunt; transeant per mare rubrum, manducent manna, ut quomodo crediderunt in nomine Jesu, sic se ipsis credat Jesus.

Zu Getauften aber hören wir ihn anderwärts sprechen (Serm. ad infantes 272 Opp. ed. Bened. V, 1613): Hoc quod videtis in altari Dei etiam transacta nocte (in der Taufnacht) vidistis; sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum andistis. Quod ergo videtis: panis est et calix — quod vobis etiam oculi vestri renuntiant. Quod autem fides vestra postulat instruenda: panis est corpus Christi, calix sanguinis Christi.[1]

Ebenso stellt Cyrillus Alex. (c. Julian. VII, 247) das Abendmahl als das Ziel, dem Symbol als dem Anfang gegenüber: Ἀρχὴ γὰρ συνέσεως ἡ πίστις. Καὶ ταύτην ἔχει τὴν εἰσβολὴν τὸ θεῖον ἡμῶν καὶ σεπτὸν μυστήριον. Ἵνα τοίνυν μὴ εἰς τὰς τῶν ἀμυήτων ἐκφέρων ἀκοὰς τὰ κεκρυμμένα — —. Cyrill von Jerusalem aber gibt wo er am Ende der achtzehnten Katechese von dem späteren mystagogischen Unterricht spricht, eine Zusammenstellung der einzelnen Weihestufen, aus der deutlich die Idee der pädagogischen Leitung von dem untersten Grade bis zum letzten Ziele erhellt: Πρῶτον μὲν περὶ τῶν πρὸ τοῦ βαπτίσματος εὐθὺς γενομένων; dann Taufe und Unctio, zum Schluß aber: περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς καινῆς διαθήκης μυστηρίων. —

1) Vgl. damit Aug. ep. 140, 48: „Gratias agimus Domino Deo nostro quod est magnum Sacramentum in sacrificio novi Testamenti, quod ubi et quando et quomodo offeratur, cum fueris baptizatus, invenies.

Man sollte demnach allerdings erwarten, das eigentliche Heiligthum am Sacrament des Abendmahls werde die Gabe desselben, der Genuß des Leibes und Blutes sein und die dadurch vollzogene Gemeinschaft mit Christo und der Gemeinde untereinander. Ohne Zweifel gilt dies auch als das Wesen der Sache, wie die Verwandlungslehre, die in dieser Zeit bereits die herrschende war, an sich schon beweist. Die Elemente verlieren ihr Wesen, nur der Schein des Brotes und Weines bleibt zurück und jeder Tropfen der davon verloren geht, ist ein Verlust an der res sacramenti (Cyrill cat. myst. V, 21). Wenn nun dennoch als Geheimniß vor den Uneingeweihten nicht sowol die Gabe: Leib und Blut des HErrn, als die irdischen Elemente und die Consecration, die sie zum Sacrament weiht, verschwiegen wird, so könnte man das wol grade aus dieser geistigen Absorption des Elementes zu erklären versuchen; aber die Form in der man die Elemente verbirgt, weist auf andere Wege der Erklärung. Jenes wäre mehr eine dogmatische Zurechtmachung als historische Lösung.

Zunächst steht die Thatsache selbst fest, die von den Protestanten, namentlich Tentzel u. A., aber auch von unbefangeneren Katholiken wie Casaubonus frühe erkannt wurde, trotz des Versuches von Schelstrate u. A. das Gegentheil zu erweisen. Wenn Tertullian (s. oben) und auch Origenes zum Theil noch minder rückhaltend verfahren, so ist dies nicht auffällig, und zeugt nur für die damals noch unvollständiger ausgebildete Arcandisciplin.[1] Später ists anders. Basilius de trin. c. 27 bezeugt ausdrücklich, daß die Consecrationsworte Gegenstand der Geheimtradition waren[2]

Augustin sagt (de trin. III, 10) die Uneingeweihten wissen nicht quod in altari ponitur et peracta pietatis celebratione sumitur, unde vel quomodo conficiatur, unde in usum religionis assumatur. — Wenn nicht Erfahrung sie belehrt, — — nihil aliud credent, nisi omnino in illa specie dominum oculis apparuisse mortalium et de latere tali percusso liquorem illum omnino fluxisse.

Theodoret in dem dialogus (II) inconfusus läßt den Orthodoxen auf die Frage: *Τὰ μυστικὰ σύμβολα — — τίνων ἐστὶ σύμβολα*; ohne Bedenken antworten: *Τοῦ δεσποτικοῦ σώματός τε καὶ αἵματος*. Als der Gegner dann aber die weitere Frage stellt:

---

1) Ueber Tertullian s. ob. (S. 195) Origenes redet zu Matth. XV, Joh. tom. 32 und zu Levit. VII ohne Rückhalt von den Elementen, obwol Schelstrate nicht mit Unrecht darauf hinweist, daß die Einsetzungsworte doch auch dort nicht ausgesprochen werden. A. a. O. S. 146 f.

2) *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν;*

Τί καλεῖς τὸ προσφερόμενον δῶρον πρὸ τῆς ἱερατικῆς ἐπικλήσεως; lautet die Antwort: *Οὐ χρὴ σαφῶς εἰπεῖν· εἰκὸς γάρ τινας ἀμυήτους παρεῖναι.* Darauf werden die Elemente *αἰνιγματώδως* umschrieben: *τὴν ἐκ τοιῶνδε σπερμάτων τροφὴν* und *πόματος εἶδος σημαῖνον* (Opp. IV, 125 f.). Aehnlich Augustin öfter (z. B. serm. IV de Jac. et Esau 31): Sacramentum quod norunt fideles a tritico et vino. Und wo er von Melchisedek redet sagt er: Qui noverunt scripturas sciunt, quid protulerit Melchisedech, quando benedixit Abraham. Non oportet, ut hoc memoremus propter Catechumenos, fideles tamen agnoscunt. Epiphanius (ancoratus 57) geht sogar so weit, wo er von der Einsetzung des Abendmahls handelt, statt der vollständigen Einsetzungsworte zu sagen: — *ἀνέστη ἐν τῷ δείπνῳ, καὶ ἔλαβε τάδε· καὶ εὐχαριστήσας εἶπε, τοῦτό μου ἐστὶ τόδε.* Und das Element umschreibend fährt er fort: *τὸ μὲν γάρ ἐστι στρογγυλοειδές* (ein runder Körper). Und Innocenz I. trägt Bedenken in einem Privatbrief an einen Bischof Alles auszusprechen. Verba dicere non possum, sagt er von der unctio; — omnia quae aperire non debeo vom Abendmahl, und zuletzt: reliqua vero, quae scribi fas non erat, cum adfueris, interrogati poterimus edicere. Gallandi Bibl. VIII, 586 ff. Diese Beweise sind zu stark, als daß scheinbare Abweichungen von der Praxis den Grundsatz selbst zweifelhaft machen könnten.

Zum Verständniß dieser wunderbaren Erscheinung dient zunächst schon, daß eben der rituelle Vollzug des heiligen Abendmahls es war, dessen Anblick selbst allen Ungetauften entzogen war. Bei dem Tumult, den Teophilus v. Alex. in Constantinopel erregte, geschah es daß Soldaten in die Kirche eindrangen und die Elemente des heiligen Abendmahls erblickten. Chrysostomus schreibt darüber an Innocenz I.: „*ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέκειντο ἐλθόντες οἱ στρατιῶται, ὧν ἔνιοι — καὶ ἀμύητοι ἦσαν, πάντα ἐθεώρουν τὰ ἔνδον, καὶ τὸ ἁγιώτατον αἷμα τοῦ Χριστοῦ — εἰς τὰ ἱμάτια ἐξεχεῖτο*“ (Gallandi VIII, 559).

Die Opferidee mußte ferner dazu mitwirken, daß die von der Gemeinde dargebrachten, vom Priester geweihten Gaben insbesondere als Heiligthum galten. Von keinem Uneingeweihten durfte die Opfergabe angenommen werden (vergl. oben). Ein Priester, der vor seiner Weihe in Fleischessünden gefallen war, durfte Alles, nur nicht opfern (*μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς* — Syn. Neocaes. can. 9. Hefele I, 215).

Aber als ausreichende Erklärung wird auch die Opferidee nicht gelten können. Vielmehr gewinnt hier die Vergleichung mit dem gemeinsa-

men Charakter aller Mysterien erst ihre volle Bedeutung. Die Symbole sind das was in allen Mysterien den nächsten und gesetzlichen Gegenstand der Verschweigung bildet. In einem andern Bericht über dasselbe Factum aus des Chrysostomus Leben werden die Elemente ausdrücklich *τὰ σύμβολα* genannt. (Pallad. dial. de vita Chrys. c. II. Gallandi l. c. 262 ff.). *Τὰ ἀντίτυπα* des Leibes und Blutes Christi nennt daher Greg. Naz. (orat. VIII, 18) die Elemente. Von der Sacramentsgabe konnte nicht so absolut geschwiegen werden. Die heilige Schrift selbst vermittelte die Kenntniß davon. Aber die Symbole und Elemente in denen jene in die Sichtbarkeit tritt, an denen die Weihe der Kirche haftet, sie deckt das Geheimniß vor den Augen und Ohren aller Uneingeweihten.

Will man auf die Liturgie und also den klerikalen Vollzug der Weihen für sich den Nachdruck legen, so muß man sich zunächst gestehen, daß man dann das Glaubenssymbol als Mysterium unerklärt und ganz isolirt für sich stehen läßt; denn die Aufnahme des Glaubenssymbols in die Sonntagsliturgie ist viel späteren Datums (Hefele a. a. O. III, S. 46 und 287). Ist es aber die Idee des Symbols selbst, die an den Elementen haftet, so finden wir dieselbe beim Glaubensbekenntniß als Erkennungszeichen, nur anders gewendet, wieder. Und woher will man den Gradunterschied, der zwischen dem Abendmahl und den anderen Cultusmysterien besteht, erklären, wenn Ritus und Liturgie, woran alle gleich participiren, für sich das wesentlich Entscheidende waren. Der opfernde Priester vollzieht wol den höchsten Cultusact nach damaliger Vorstellung; aber die Weihe der Elemente zum Sacrament war grade nach der Liturgie jener Zeit bei der Taufe völlig ebenso nothwendige Bedingung wie bei dem heiligen Abendmahl.

Wenn es eines Belegs bedarf für das Hervorragen des Abendmahls über alle anderen Mysterien, so kann dafür schon dienen, was wir oben über den Sprachgebrauch der Mysterien gaben. Aber viel reicher liegen diese Belege in den Liturgien selbst und in den Zeugnissen der Väter vor. In der Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII, 6) hebt sich das Gebet für die Katechumenen zur letzten Höhe wenn der Bereitung für das Abendmahl gedacht wird: *ἔτι ἐκτενῶς ὑπὲρ αὐτῶν ἱκετεύσωμεν, ἵνα ἀφέσεως, τυχόντες τῶν πλημμελημάτων διὰ τῆς μυήσεως, ἀξιωθῶσι τῶν ἁγίων μυστηρίων καὶ τῆς μετὰ τῶν ἁγίων διαμονῆς*. Und gleich darauf in Worten des priesterlichen Segens über sie: „*καταξίωσον αὐτοὺς τῆς ἁγίας μυήσεως*“ — das ist die Taufe; — „*καὶ ἕνωσον αὐτοὺς τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ καὶ μετόχους ποίησον τῶν θείων μυστηρίων!*“ — so heißt das Abendmahl *κ. ε.*

und durch dieses geschieht die Einigung mit der Kirche. Vgl. cap. 7 f. (*τῶν ἁγίων ἱερῶν καὶ θείων μυστ.*). Der Abendmahlsvollzug heißt κ. ε. *ἡ μυστικὴ λατρεία* (c. 15. vgl. VI, 23). Von da an bleibt sich der Sprachgebrauch der Liturgie gleich. Wir haben an Pseudodionysius einen Höhepunkt der Entwickelung. Ihm heißt das Abendmahl *ἡ τῶν τελετῶν τελετή*, das ist ganz der Ausdruck des Gedankens der Kirche; und nur mehr in seine eigenthümliche Form gekleidet sind die anderen Bezeichnungen: *ἱεροτελεστικωτάτη* (*εὐχαριστία*), *μυστήριον πάντων ἱεραρχικώτατον* und vom ersten, dem Einsetzungsmahl: *τὸ θειότατον καὶ ἀρχισύμβολον δεῖπνον*.

Wenn Chrysostomus zu Matth. hom. 44 sagt: *πανταχοῦ τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ καταγγέλλομεν, καὶ ἐν τοῖς μυστηρίοις, καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι*, so bezeichnet jenes das Abendmahl für sich; wie Ambrosius es als ipsum sacramentum von den andern unterscheidet. Quid miraris si vidit baptismatis sacramenta? — — Et de ipso sacramento plenius dixit: parasti in conspectu meo mensam (Opp. ed. Bened. II, S. 161). Die auszeichnenden Beiworte gaben wir oben (S. 170 f.). Die Benennung, die am meisten den der Auszeichnung zu Grunde liegenden Gedanken ausdrückt, ist: *τὰ ἔνδοθεν μυστήρια*, selbst in der Sprache der kirchlichen Gesetzgebung gebräuchlich.[1] Man vergleiche auch die instructive Stelle bei Epiphanius (Opp. adv. haer. III 2, 22 f.). *Τὰ ἄλλα μυστήρια περὶ λουτροῦ καὶ τῶν ἔνδοθεν μυστηρίων — οὕτως ἐπιτελεῖται.*

Die Orientirung in dem Labyrinth der Arcandisciplin kann nur so lange schwierig, ja unmöglich scheinen, als die Unterlassung des „Divide!" es zu keiner Beherrschung des Stoffes kommen läßt. Mit der scharfen Betrachtung des Einzelnen lichtet sich in der That der Weg von Anfang bis zu Ende. Die Mystagogie muß da ihren specifischen Begriff des *μυστήριον* heraussetzen, wo durch die Initiation *τὰ ἔνδοθεν* erreicht sind.

Es wird in dem Wesen dieses letzten Weiheactes begründet liegen müssen, daß man ihm diese Stelle anwies; aber welche Seite desselben an dem Ziel der Mystagogie zur Erscheinung kommt, wird nicht aus dem dogmatischen Zeitbegriff des Abendmahls für sich, sondern aus dem Verhältniß zu den übrigen Stufen der Mystagogie selbst erkannt.

Ehe die Opferidee ausgebildet war, ehe man Altäre in den christlichen Kirchen resp. Gemeindesälen hatte — was bekanntlich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist, — führen die, welche der inner-

---

1) Casaubonus, a. a. O. S. 486.

Gemeinschaft der Kirche theilhaftig sind, bereits den Namen: οἱ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου (Ignat. adv. Trall. c. VII); womit sich vergleicht, was Clemens Rom. unter Uebertragung ähnlicher alttest. Anschauungen sagt (I ad Cor. c. 64). Nicht die Opferidee sondern der einfache Gedanke der Initiation und Einführung der von außen Kommenden in das Innere der Gemeinde bestimmt dazu, daß man die Taufe außerhalb, das Abendmahl innerhalb der Gemeindeversammlung empfing, und die Baptisterien außen angebaut, die Kirchengebäude aber in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes geschieden wurden. Die Väter lieben es an dieser Parallele den Stufenfortschritt der allmälichen Pädagogik zu veranschaulichen. So sagt Greg. Naz. (Or. XL, 16): Ἕως εἶ κατηχούμενος, ἐν προθύροις εἶ τῆς εὐσεβείας. εἴσω γενέσθαι σε δεῖ, τὴν αὐλὴν διαβῆναι, τὰ ἅγια κατοπτεῦσαι, εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων παρακύψαι —. Cyrill von Jerusalem aber schließt damit seine erste mystagogische Katechese, in der er von den Voracten vor der Taufe handelt: καὶ ταῦτα ἐν τῷ ἐξωτέρῳ ἐγίνετο οἴκῳ. Θεοῦ δὲ θέλοντος ὅταν ἐν ταῖς ἑξῆς μυσταγωγίαις εἰς τὰ ἅγίων εἰςέλθωμεν, ἐκεῖ εἰσόμεθα τῶν αὐτόθι ἐπιτελουμένων τὰ σύμβολα.

Es liegen dem Allen unzweifelhaft die Analogieen des jüdischen Tempelcultus und die Idee des Klerus in seinem Unterschied von dem Laienstand zu Grunde, aber wer möchte mit Frommann (a. a. O.) behaupten, deshalb sei die christliche Arcandisciplin jüdischen Vorausgängen nachgebildet? Oder wer darf sagen, daß in dieser Anwendung jener Ideen das Maß des Rechtes irgend überschritten sei, wie es Petrus (I, 2. 5) der Kirche zuspricht, wenn er sie das heilige Priesterthum und Haus Gottes nennt?

Wir können nun zurückgreifen auf die in unserer Einleitung entwickelten Ideen (S. 40 f.), daß es in dem von Christo geordneten Organismus der Kirche selbst liegt, anstaltlich bereitend durch Initiation zu führen zur Communion. Diesen im Wesen der Kirche begründeten Gedanken und keinen anderen hat Katechumenat wie Arcandisciplin zur schöpferisch bestimmenden Voraussetzung.

Nur die Formen, und diese allerdings in großem Umfang, sind Zeitgestalten anderer Gebiete entlehnt, und doch auch sie, müssen wir sagen, mit der Selbstständigkeit, wie wir sie bei der Kirche Christi nicht anders erwarten können, und nicht ohne daß die Umstände sowol als die Natur der christlichen Geheimnisse selbst dazu nöthigten, in solchen Formen, wie sie ähnlich jenen heidnischen Mysterien eignen, ihre Erziehung und ihr Cultusleben zu gestalten.

Den Ausdruck dessen was die Kirche will und wollen muß mit ihren Mysterien — den Ausdruck davon nach Aehnlichkeit heidnischer Formen gibt z. B. des Zeno Veronensis Definition von templum (serm. in Psalm. 126.): Conventus quidem ecclesiarum sive templi — quos ad secretam Sacramentorum religionem aedificiorum septa concludunt, consuetudo nostra vel Domum Dei solita est nominare vel „Templum." — Den Ausdruck derselben Gedanken nach genuin christlicher Vorstellung, und doch mit einem auch den griechischen Mysterien geläufigen Wort, gibt *σύναξις* in der Bedeutung vom heiligen Abendmahl (vgl. ob. S. 171); — mit der Consequenz die Cyrill von Jerusalem als letzes Abschiedswort beim Schluß des gesammten Initiationsunterrichts zuruft: *Τῆς κοινωνίας ἑαυτοὺς μὴ ἀποῤῥήξητε· μὴ διὰ μολυσμὸν ἁμαρτιῶν τῶν ἱερῶν τούτων καὶ πνευματικῶν ἑαυτοὺς ἀποστερήσητε μυστηρίων* (XXXIII, 22); — mit der letzten Perspective endlich in rein offenbarungsmäßigen Voraussetzungen, wie sie Greg. Nyss. andeutet: „*Ἔξω τοῦ παραδείσου τυγχάνεις ὁ κατηχούμενος, κοινωνῶν τῆς ἐξορίας τῷ Ἀδὰμ τῷ προπάτορι.*" (Appendix ad Opp. ed. Gretser S. 216).

Gälte es noch einen Beweis, so bietet ihn uns das letzte Arcanstück, das wir noch nicht besonders besprochen haben: das „Vater Unser." Es ist integrirendes Stück der Liturgie; wir haben schon zugestanden, durch die Aufnahme in die Abendmahlsliturgie erst in seine höchste Weihestelle gerückt, nach welcher ihm Cyrill die letzte der mystagogischen Katechesen widmet: — und doch kann das Vater Unser grade zur Vollendung des Beweises dienen, daß bei allem Einfluß des Liturgischen in jener Zeit der bestimmende Gedanke für die Arcandisciplin anderwärts zu suchen ist. Schon dies ist ein erster Fingerzeig, daß die sogenannte Traditio orationis dominicae an die Uebergabe des Symbols unmittelbar angeschlossen vor den Empfang der Taufe fällt (s. ob. S. 144). Die Auslegung am Ende der mystagogischen Katechesen hat hauptsächlich nur in der Deutung der vierten Bitte ihren Grund (Cyr. cat. myst. V, c. 15), die keineswegs allgemein zugestanden war. An sich gehört das Vater Unser der unteren Stufe der Mystagogie zu.

Die erste und zugleich entscheidende Stelle hat das Vater Unser bei der Taufe, und dort nicht im Zusammenhang mit dem Sacramentsvollzug und der Taufliturgie selbst. Wie wir oben sahen, betet der Katechumen selbst als Neugetaufter das Gebet des HErrn — nun zum ersten Male, nun mit Kindesrecht. Diesen Incidenzpunkt bezeichnet das Vater Unser specifisch. Weil es Niemand beten kann als

ein Kind Gottes, ein Wiedergeborener, darum ist es Arcanstück, darum darf schon im Hausgottesdienst kein Katechumen es mitbeten, und daß es eine Stelle in der „Eucharistie" beim Abendmahl allmälich fand, leitet sich erst davon ab, insofern es als Normalgebet der Gläubigen und Gebet aller Gebete erkannt wurde.

Während die Auffassung der vierten Bitte streitig ist, herrscht darüber die völligste Uebereinstimmung in reichster Bezeugung der Väter.[1]

Von hier aus eröffnet sich uns aber eine weitere Perspective. Taufe und Vater Unser vertreten so den Kindesstand in seinen Rechten, aber auch noch mit seiner Grenze und Schranke. Es ist eben Geburt und erstes Abbarufen in Kindessprache. Abendmahl und Vater Unser zeigt die Vollendung. Das Bild der Gemeinde der Reifen, der Männer in Christo, das Bild der Verlobten die zum Hochzeitsmahl Zugang haben steht vor uns, und wenn das Vater Unser auch hier im Allerheiligsten wiederkehrt, so kleidet, was oben Gebet der Kinder Gottes war, die Gläubigen hier in das Gewand der Priester Gottes.

Zwei Hauptstufen also mit einer relativ untergeordneten Mittelstufe, der Unctio als Handauflegung, bilden die Mysterien, die man vorwiegend die des Cultus, die im Heiligthum nennen kann.

Das ist aber offenbar nur die Parallele zu dem Katechumenat vor der Taufe, das wie wir sahen auch seine Mysterien hat. Die Parallele dieser mit Taufe und Abendmahl auf der höheren Stufe tritt uns schon entgegen, wenn wir zunächst die beiden Pole des Katechumenats ins Auge fassen: Kreuzeszeichen als erstes Unterpfand, daß die Proselyten de domo magna sind, wie Augustin sagt — und die Symbolübergabe, die die Anerkennung involvirt, daß das subjective Reifeziel erreicht ist: Gläubige zu sein in Christo. Und wir sahen oben nicht nur das Glaubenssymbol, sondern auch das Kreuzeszeichen ist im weiteren Sinn wenigstens ein Arcanstück (S. 194 f.).

---

1) Ueber die Auslegung der vierten Bitte und die namentlich dreifach verschiedene Auffassung derselben bei den Vätern vgl. Tholuck, Bergpredigt 4. Auflage. 1856. S. 381 ff. Wir haben ausführlicher davon zu handeln in der Auslegung des Katechismus. — Als das Gebet der Gläubigen faßt Tertullian schon wesentlich das Vater Unser wenn er's das specifische Gebet des Neuen Testamentes nennt, de or. c. I. — Als das Gebet der Kinder Gottes wird es bezeichnet Apostolische Constitutionen VII, 24; gebetet nach der Taufe, Ebenda c. 44. Chrysost. hom. XI in 2 Cor.; hom. LXII. Augustin Euchirid. c. 7; c. 71. Serm. CXLVI. Theodoret haeret. fabul. V. c. 28: *Ταύτην τὴν προσευχὴν οὐ τοὺς ἀμυήτους, ἀλλὰ τοὺς μυσταγωγουμένους διδάσκομεν· οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀμυήτων λέγειν τολμᾷ: Πάτερ ἡμῶν — — μήπω δεξάμενος τῆς υἱοθεσίας τὸ χάρισμα. ὁ δὲ τῆς τοῦ βαπτίσματος τετυχηκὼς δωρεᾶς πατέρα καλεῖ τὸν θεόν, ὡς εἰς τοὺς υἱοὺς τελέσας τῆς χάριτος* (vgl. ob. S. 144).

Aber klarer wird die Parallele wenn wir die beiden Hauptstufen des Katechumenats für sich darauf ansehen. Als Hörer standen ja die Proselyten noch ganz in der Reihe der Uneingeweihten. Als Betende aber und als Berechtigte (competentes) bilden sie den über die Masse herausgehobenen Stand der Katechumenen. Das ist die Parallele auf der niedereren Stufe, entsprechend der der Taufe und des Abendmahls auf der höheren. Als Mitbetende sind sie schon der priesterlichen Gemeinschaft der Gemeinde theilhaftig und unterstellt (vgl. ob. S. 122 ff.). Die Gaben des Vaters steigen herab auf sie. Man könnte diesen Antheil am Gebet der Kirche das Stimmen der Seelenharfen nennen zu dem ersten eignen Kindesgebet. Das Vater Unser ist, wie wir sahen (S. 126), der geistige Zielpunkt und Abschluß der Katechumenenstufe, auf welcher das Mitbeten die Bereitung ist.

Die Competentes genießen dagegen schon des Mysteriums. Das erste große Arcanstück, das Glaubenssymbol, von dem die Mitbetenden selbst nie etwas erfahren dürfen, ist ihre Hauptbeschäftigung. Zunächst steht dies freilich zur Taufe in Beziehung; dort wird das Symbol bekannt. Daher findet auch die Ueberlieferung desselben vor der des Vater Unser statt, in einer Art chiastischen Verhältnisses zu der Reihenfolge der beiden Stände: Betender und Symbollernender. Aber wir dürfen nur das subjective Reifeziel ins Auge fassen — den Glauben — um gleich zu erkennen: was hier erreicht wird, greift doch auch noch über die Taufe hinaus. Das letzte höchste Mysterium — das heilige Abendmahl — hat zur subjectiven Voraussetzung nichts mehr und nichts weniger als diesen Glauben; in ihm vollzieht sich die Gemeinschaft zwischen dem Bräutigam und der Braut, die mystische, wie sie die Kirche nennt (vgl. *κοινωνία μυστική* Suicer Thesaur. II, 126 f.). Die *σύναξις* aber und *κοινωνία* sofern sie die Gemeinde verbindet, ist Gemeinschaft der Gläubigen, und so sehr ist dies schon die Stufe der competentes, daß Cyrill, wenn schon gegen den allgemeinen Sprachgebrauch, diese selber als Gläubige bezeichnet (vgl. S. 140). War doch die Entscheidung, die persönliche, schon mit dem Antritt dieser Stufe gegeben (Ebenda). Das Symbol ist mysterium als die tessera militum für die, welche in den Stand der Streiter nach außen gestellt sind; das einende, zusammenhaltende Mysterium ist das Abendmahl, das *σύμβολον τῶν ἱερῶν* — der Friedensstand innen im Heiligthum, sich ausprägend mit dem Erkennungszeichen des heiligen Kusses. Die Stufe der Competentes, mit dem höchsten Mysterium des Katechumenats, steht so parallel dem höchsten Mysterium des Cultus; und die Stufe der Genuflectentes, mit dem Kreuzeszeichen

und der Handauflegung als der neuen Gabe, steht parallel der unteren Mysterienstufe des Cultus, der Taufe.

So übersehen wir die Einheit von Katechumenat und Arcandisciplin. Beide in einander verwoben bilden eine großartige stufenreiche Pädagogik. Die Väter verleugnen es auch gar nicht, daß die Verbindung beider, diese Einhüllung der Katechumenatserziehung in die Mysterienform, aus menschlich pädagogischer Tendenz hervorgegangen.[1]

Wie gut schließt sich mit diesem offenen Geständniß menschlicher Anpassung an menschliches Bedürfniß unsre obige Voraussetzung zusammen, daß man in naiv freier Weise auch fremde Mysterienformen aus pädagogischem Interesse in den Dienst der Kirche stellte!

Die Formen, — das bleibt das Endresultat, — die Formen des christlichen Katechumenats in der alten Kirche berühren sich mannigfach mit heidnischen Vorbildern und sind — unter Vermittelung der kirchlichen Mysterienform — zu manchem Theil vielleicht direct herübergenommen aus heidnischen Mysterien — —: das Wesen aber des altkirchlichen Katechumenats — und zwar in der Ausdehnung, daß wir zugleich sagen — das Wesen auch der Formen desselben ist genuin christlichen Ursprungs in einem Maße, daß selbst die jenen verwandteste Seite des Katechumenats, die Arcandisciplin, an diesem genuin christlichen Ursprung vollständig participirt.

---

1) Tertullian (a. a. O.) erkannte dies zunächst als die Absicht der Häretiker, wenn sie die heidnischen Mysterien copirend, lange initia hielten: — — diutius initiant antequam consignant — ut opinionem suspendio cognitionis aedificent, atque ita tantam majestatem exhibere videantur, quantam praestruxerunt cupiditatem. Ganz so sehen später die Väter ihre eigene Mysterienpädagogik an. Augustin (tract. in Joh. 96) sagt: Catechumenis sacramenta fidelium non produntur; non ideo fit quod ea ferre non possunt (was jedoch von Augustin u. A. ebensooft behauptet wird); — sed ut ab eis tanto ardentius concupiscantur, quanto honorabilius occultantur. Vgl. Psalm. 109 — — Si quid non intelligant Catechumeni, auferant pigritiam, festinent ad notitiam. Aehnlich Ambrosius de init. am Anfang: Quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infundit quam si eam sermo aliquis praecurrisset. Besonders aber gehört hierher das Wort des Basilius (a. a. O.) — *εὖ εἰδὼς* (Moses) *ὑπὸ σοφίας, τῷ μέν πεπατημένῳ καὶ αὐτόθεν ληπτῷ πρόχειρον οὖσαν τὴν καταφρόνησιν* — Verachtung sei da bei der Hand, wo die Dinge jedermann vor den Füßen und von selbst begreiflich vorlägen; — *τῷ δὲ ἀνακεχωρηκότι καὶ σπανίῳ φυσικῶς πως παρεζευγμένον τὸ περισπούδαστον. — Οὐδὲ γὰρ ὅλως μυστήριον τὸ εἰς τὴν δημώδη καὶ εἰκαίαν ἀκοὴν ἔκφορον.* Vgl. Claudianus Mamertus bei Casaubonus (497): Mortalium generi natura datum est, ut abstrusa fortius quaerat, ut negata magis ambiat — et eo flagrantius amatur veritas quo vel diutius desideratur, vel laboriosius quaeritur, vel tardius invenitur.

§. XI.

Das Verhältniß des christlichen Katechumenats zu der jüdischen Proselytendisciplin und der alttestamentlichen Propädeutik.

Beschränken sich die Berührungspunkte mit den verwandten Erscheinungen heidnischen Gebietes auf äußere und temporäre Formen, so bildet zwischen Judenthum und Christenthum die beiden vertraute Erscheinung einer religiösen Proselytendisciplin die Gleiche im Wesen, ohne daß man ein directes Herüberwirken der im Judenthum dafür ausgeprägten Formen auf den christlichen Katechumenat wird nachweisen können. Dafür ist schon die Zeit zu wenig sicher zu bestimmen, in welcher die meistentheils nur durch Rabbinische Ueberlieferung bekannten Formen der jüdischen Proselytendisciplin im Leben wirklich Geltung gehabt haben. So läßt es sich eben nur wahrscheinlich machen, daß eine Proselytentaufe, — die für uns besonderes Interesse hat, — schon vor der christlichen Taufe und jedenfalls unabhängig von der letzteren bei den Juden in Uebung gewesen sei. An diesen, später jedenfalls der Beschneidung übergeordneten, Aufnahmeritus knüpften sich dann eine ganze Anzahl pädagogischer Institutionen, die als eine Parallele zu denen des christlich-kirchlichen Katechumenats — aber auch nur insoweit von Interesse sind.

Dagegen liegt die viel höhere Bedeutung und die innere Nothwendigkeit, auf die Unterlagen der jüdischen Proselytendisciplin zurückzugehen für uns darin, daß der anstaltliche Charakter der alttestamentl. Theokratie mit derselben principiellen Nothwendigkeit zur Ausbildung solcher Formen führte wie der anstaltliche Charakter der christlichen Kirche. Das Katechumenatinstitut der Letzteren kann in seinem specifischen Wesen erst recht gewürdigt werden, wenn wir auch in ihm ein Zeugniß finden, daß das Christenthum als Vollendung in absoluter und universeller Gestalt repräsentirt, was im Alten Testament und dem von daher bestimmten Judenthum als propädeutische Vorstufe innerhalb der nationalen Beschränkung erscheint. Es wird für das Verständniß des christlich-kirchlichen Katechumenats aller Zeiten von wesentlicher Bedeutung sein, die alttestamentliche Theokratie selbst als die große göttliche Pädagogik und

Proselytendisciplin für das Christenthum zu verstehen, und dieses Verhältniß gipfelt — viel anders als in der menschlichen Schöpfung einer Proselytentaufe — in der Bußtaufe des Johannes, die als blose Uebergangsstufe ihre eignen Jünger zu bleibender Einordnung der Disciplin der christlichen Geistestaufe überweist.

1.

Die Arcandisciplin als Form des christlichen Katechumenats in der alten Kirche bildete den Vergleichungspunkt mit verwandten heidnischen Formen. Für den Katechumenat dagegen nach seinem Wesen, als religiöse Erziehung und Unterweisung zum Eintritt in die factische Gottesgemeinschaft, hat das Heidenthum nichts was entfernt verglichen zu werden verdiente. Anders hier, wo nicht nur das Judenthum in seinen menschlich-nationalen Lebensformen zur Vergleichung kommt, sondern die religiösen Institutionen, die sich in unmittelbarer oder mittelbarer Folge auf der Grundlage göttlicher Offenbarung erbaut haben.

Die alttestamentlichen Gottesdienstformen haben wol auch Vorbilder für die Arcandisciplin der Kirche abgegeben. Wir erinnern an die Copie der drei Tempelabtheilungen in dem dreifachen Stufenfortschritt kirchlicher Mystagogie (S. 205), und an den Einfluß, den die Repristination der alttestamentlichen Opferidee und des theokratischen Priesterthums mittelbar auch auf den kirchlichen Katechumenat gewannen. Aber grade auf die jüdische Proselytendisciplin während des Lebensbestandes der Theokratie sowol als in späterer Zeit haben alle diese Gesichtspunkte nicht den geringsten Einfluß gehabt. Ihm ist Arcandisciplin in jeder Form fremd, und die Vergleichung liegt hier vielmehr in der Sache selbst, in einem auf jüdischem wie auf christlichem Boden mit gleicher Nothwendigkeit hervortretenden Initiations- oder Proselyteninstitut. Wol zeigt sich da auch mancherlei Gleiche in den pädagogischen Formen; aber wie sich ein directes Herüberwirken derselben auf den kirchlichen Katechumenat auch im geringsten Maße nicht erweisen läßt, so haben diese für uns hier überhaupt kein höheres Interesse als etwa das einer unabhängigen, oft vielleicht eher eine Nachgestaltung christlicher Formen repräsentirenden, Parallele.

Wo der Berührungspunkt in den Formen liegt, wie bei den heidnischen Mysterien, tritt natürlich nur das Kircheninstitut in Verhältniß dazu. Wo wir dagegen Institutionen zu vergleichen haben, deren Wurzeln in alttestamentlicher Offenbarung und Heilsökonomie liegen, müssen wir darauf gefaßt sein, daß sich der Einfluß derselben vielmehr in der

grundlegenden Einstiftung des Katechumenats, von der wir gleich zu handeln haben, und in den heilsökonomischen Unterlagen desselben im Christenthum selbst geltend macht. Bildet das ganze alte Testament die nothwendige Vorstufe für die neutestamentliche Heilsökonomie, so wird die christliche Taufe selbst, als das Centrum des christlich-kirchlichen Katechumenats, dort auch ihr vorbereitendes Analogon haben. Und wenn sich dort mit innerer Nothwendigkeit eine Proselytendisciplin anschloß, so wird dies für sich schon als Beweis gelten dürfen für die mit der Einsetzung der christlichen Taufe zugleich gegebene Einstiftung eines pädagogischen Katechumenats. — Es ist mehr eine Zugabe, wenn wir an den alttestamentlichen Initiationsritus der Beschneidung sich später auch einen Taufact anschließen sehen, so interessant dieselbe als directe Parallele sich neben der christlichen Taufe aufstellt. Der propädeutische Charakter, den die ganze alttestamentliche Theokratie für das Christenthum hat, zeigt sich nicht in dieser, derselben organisch nicht recht einzupassenden, Institution, sondern gipfelt vielmehr zuletzt in der Bußtaufe des Johannes, in die das alttestamentliche Priesterthum und Prophetenthum ausläuft. Diese aber hat es grade zur Wesenseigenthümlichkeit als reine Vorbereitungs- und Uebergangsstufe eine ihr selbst organisch verbundene Proselytendisciplin nicht zu erleiden. Mit ihrer Betrachtung schließen wir nur ab, um das Wesen der christlichen Taufe, als Geistestaufe in vollendeter Erfüllung, ihr gegenüber ins rechte Licht zu setzen. Voraus betrachten wir die in der Schrift A. T.'s selbst gegebenen Grundlagen der jüdischen Proselytendisciplin.

2.

Daß wir es auch auf alttestamentlichem Gebiet mit einer Anstalt religiös sittlicher Pädagogik zum Heil des Menschen und mit bestimmten, dazu verordneten, Mitteln der Heilspädagogik zu thun haben, — in dieser gottgegebenen Anlage liegt die wesentliche Gleiche der darauf erbauten Proselytendisciplin mit der christlichen. Umgekehrt wird für die Proselytendisciplin der Form- und Wesensunterschied insbesondere daran hervortreten, daß jene alttest. Heilsanstalt auf der Basis und innerhalb der Schranke eines nationalen Gemeinwesens sich erbaute.

Beschneidung und Paschamahl bieten zunächst die handgreiflichste Parallele zu Taufe und Abendmahl für die innergemeindliche Erziehung. Initiation und Communion auf der Stufe der alttestamentlichen Heilsökonomie sind in ihnen repräsentirt. Sie bedingen sich gegenseitig in derselben Weise wie Taufe und Abendmahl. Kein Antheil am Paschamahl ohne Beschneidung, wo aber diese, da das andre auch noth-

wendige Folge. Nur daß in Folge des Nationalprincips der Antheil an den alttestamentlichen Bundeszeichen nach Recht und Form nicht ein rein individueller, sondern unter das Gesetz des Familienzusammenhanges gestellter war. So erscheint das Weib als durch den allein der Beschneidung theilhaftigen Mann in den Bund zugleich mit aufgenommen [1], und beim Paschamahl das Kind ohne weitere Bedingungen als Glied einer israelitischen Familie zum Mitgenuß berechtigt (Exod. 12, 3 f.). Erst die Verlegung des Paschamahles aus dem Familienhaus an den Ort des Nationalheiligthums (Deut. 16, 5 f.) mußte die Folge haben, daß der erstmalige Antheil usuell auf eine bestimmte Altersgrenze sich fixirte und die Bedeutung eines pädagogischen Zieles für die in der Volksgemeinde geborenen Kinder gewinnen konnte. Aber nicht nur daß dafür alle kanonischen Festsetzungen fehlen: der Tempelgang des zwölfjährigen Jesusknaben ist überhaupt das erste historische Beispiel für das von den Rabbinen nachmals traditionell fixirte Stufenjahr. — Es gilt auch mehr als Reifeziel für die Gesetzeserziehung, denn für den Antheil an dem alttestamentlichen Bundesmahl.[2]

Für die Proselytendisciplin nun trat von Anfang herein, was für die geborenen Israeliten ineinander lag, auseinander: das nationale und das religiöse Moment der Theokratie. Es bereitet dies die nachmalige Unterscheidung der bekannten zwei Proselytenklassen vor, die im alten Testament selbst als solche nicht so klar hervortreten (s. u.). Nach dem Exil aber, wo einerseits das Volksthum verweltlichte, andrerseits die religiöse Forderung um so isolirter heraustrat und um so gesetzlicher angespannt erscheint, mußte dieser durch frühe Anlage vorbereitete Dualismus zu wichtigen principiellen Consequenzen führen.

Im Gegensatz zu der Sprödigkeit des heidnischen, namentlich Griechischen, Volksthums war das Israelitische neben seiner theokratischen Exclusivität von Anfang an offen für den Fremdling. Der תּוֹשָׁב (Levit. 22, 10; 25, 47) oder גֵּר, der Fremdling in den Thoren der Städte Israels (Deut. 14, 21), lebte ohne Verpflichtung zur Uebernahme der Beschneidung und dem vollen Eintritt in den theokratischen Bund als Beisasse unter dem

1) Die Ansichten der Juden darüber in älterer und neuerer Zeit sind selbst getheilt. Vgl. Holdheim, Ueber die Beschneidung. Schwerin 1844. S. 8 f.

2) Aus des Josephus Tradition über Samuel (Ant. V, 10, 4) und ähnlicher über Daniel und Salomo bei Ignat. ad Magn. c. 3 (rec. uber. Dressel S. 243 f.) ersieht man nur, daß frühe schon das zwölfte Jahr als bedeutungsvolles Entwicklungsjahr gegolten haben muß. Vgl. der Rabbinen Zeugniß bei Wetstein und Lightfoot zu Luc. II, 42. Chagiga: „XII anno filius censetur maturus.“ Joma: „Ab anno XII initiabant pueros ad jejunandum.“ Vgl. auch Biblioth. Rabbin. III, S. 132.

heiligen Volk, sogar nicht ausgeschlossen von dem Recht des Opfers (Num. 15, 14 ff.) und des Gebetes im Heiligthum (1 Kön. 8, 41—43). Jede directe Pädagogik religiöser Art war damit bei dieser Klasse der Proselyten ausgeschlossen. Sie waren nur Beisassen der Bürgergemeinde Israels, und die religiösen Verpflichtungen denen sie als solche unterworfen waren, — die Heilighaltung des Sabbaths (Exod. 20, 10), die Enthaltung von Sauerteig in der Paschawoche (Exod. 12, 19), vom Molochsopfer (Levit. 20, 2), Lästerung des Namens Jehova's (Levit. 24, 16), Enthaltung von Blutgenuß (Levit. 17, 10. 12 f.) — müssen mehr als Sicherstellung des Volkes selbst gegen jede Profanation und Störung seiner heiligen Sitten, denn als pädagogische Bestimmungen für die Fremdlinge gelten.

Später schloß sich an einzelne dieser älteren Bestimmungen eine Art Sittendisciplin an, die für die Proselyten des Thores — גֵּרֵי הַשַּׁעַר — wie man sie nachmals nannte, insbesondre formulirt war. Es sind das die sogenannten Noachischen Gebote, sieben an der Zahl, für die christliche Katechumenendisciplin insofern von Interesse, als nach dem Aposteldecret (Apgesch. 15, 20. 29 vgl. 21, 25) die christlichen Proselyten aus den Heiden Anfangs noch an eine Summe ähnlicher Gebote gebunden wurden. Bei den Juden selbst aber ist ein formulirtes Auftreten jener sieben Gebote erst nach der Zerstörung Jerusalems nachweisbar.[1]

Der Fremdling[2] aber auch konnte nach altem Recht der theokratischen Cultusgemeinde Israels völlig einverleibt werden. Das Antheilsrecht am Pascha war das Kennzeichen, die Beschneidung die Bedingung dafür (Exod. 12, 43 ff.). Die ebenfalls erst später aufkommende Bezeichnung solcher Proselyten war Proselyten der Gerechtigkeit oder des Bundes (גֵּרֵי הַצֶּדֶק und גֵּרֵי הַבְּרִית).[3]

---

1) „Götzendienst namentlich Genuß des Opferfleisches, Hurerei und Genuß des Erstickten und Blutes" sind die drei resp. vier Gebote, in welchen man die sogenannten sieben Noachischen nicht ohne Veränderung wiedererkennen zu dürfen meint. Nach Maimonides (de regibus IX, latein. von Leydecker opp. ad hist. et phil. IX) empfing Adam schon von Gott in sechs Geboten (gegen Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Blutschande, Raub, Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit) eine Art Compendium natürlicher Pädagogik und Moral und Noah dazu ein siebentes gegen die cannibalischen Speisegelüste nach rohem Fleisch lebender Thiere (vgl. Delitzsch zur Genesis 9, 4 S. 271 ff.). Man findet diese sieben Gebote nachweislich zuerst in der Gemara, Sanhedr. VII, f. 56. Josephus selbst kennt sie noch nicht. Vgl. über das Aposteldecret: Deyling observ. II, 469 ff. Ueber die sieben Noachischen Gebote: Selden, de jure nat. gent. S. 117 ff. Buxtorf, Lex. Talm. S. 607 ff.

2) Mit Ausnahme der Ammoniter u. Moabiter, die ganz ausgeschlossen waren.

3) Rabbinische Gelehrte wie neuerer Zeit Holdheim a. a. O. S. 37 ff. bestreiten überhaupt den biblischen Rechtsgrund zur Unterscheidung einer solchen zweiten Klasse von Fremdlingen oder Proselyten.

Nur die letztere Form vergleicht sich der kirchlichen Proselytenaufnahme; während der Antheil den die alte Kirche den Ungetauften als auditores gewährte, sich entfernt vergleicht mit jenem politischen Beisassenthum. Jedenfalls wird überall da, wo ohne unmittelbaren Antheil an den Sacramenten schon eine gewisse Zugehörigkeit zur Gemeinde statuirt wird — eine ähnliche Anschauung von der Kirche als einem Reiche, wie sie in der alttestamentlichen Theokratie die Grundlage bildet, vorherrschen.

Fragen wir nun aber bei dieser letzteren vollen Aufnahme ins Bundesvolk nach der voraufgehenden Bereitung und Proselytendisciplin, so schweigt das alte Testament darüber ganz und wir sind lediglich an die zweifelhaften Traditionen einer späteren Zeit verwiesen.

3.

Jedenfalls steht zunächst fest, daß der Proselytismus für das Judenthum um die Zeit Christi grade einen vorher nie gekannten Aufschwung erlebte. Es genügt an die *προσήλυτοι* (Apgesch. 2, 10; 6, 5; 13, 43), die *σεβόμενοι* und *φοβούμενοι τὸν θεόν* des Neuen Testamentes (Apgesch. 10, 2; 13, 50 u. a.), an Zeugnisse wie des Josephus (antt. 18, 3, 5; 20, 2, 4. Bell. jud. 2, 20, 3) und die zum Theil bittren Andeutungen eines Tacitus (Ann. II, 85. Hist. V, 5) Juvenal (Sat. XIV, 96 ff.) Horatius (Sat. I, 9, 69) Dio Cassius (37, 17) u. A. zu erinnern.

Unter diesen Umständen lag es an sich nahe, daß sich eine gemeingiltige Praxis in der Behandlung derselben ausbildete, und neue Formen dafür ausgeprägt wurden, da die Mehrzahl dieser Proselyten der vom Volksverband losgelösteren Diaspora angehörten.

Welche Bedeutung man dieser Erscheinung beilegte, dafür ist eine Erzählung aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems instructiv. Simon, dem bekannten Sohn Gamaliels, erzählt man nach (Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, 447): „Einmal war ich auf einer Wanderung, da drängte sich ein Heide an mich heran und sprach zu mir: Ihr saget, den Völkern seien sieben Propheten geschickt worden (nach Baba Bathra 15 b) welche sie erfolglos ermahnten, daher sie in die Hölle kommen. — Ich: allerdings. — Gut, sagte er, aber seit jener Zeit ist doch kein weiterer Prophet erschienen, um uns zu warnen. — Darauf ich: Unsere Weisen lehren, wenn ein Heide kommt, um in den Bund einzutreten, so reicht man ihm die Hand, um ihn unter die Fittige der Schechina zu bringen. Seitdem sind die bekehrten Heiden die warnenden Propheten; sie haben also keine Ausrede.“

Für die Praxis bei Aufnahme solcher Proselyten sind wir ausschließlich auf talmudische Quellen von zweifelhaftem Alter gewiesen. Ausdrücklich beschäftigt sich damit der kurze Tractat von den גֵּרִים[1]; aber seine Abfassung wird kaum früher als in das achte oder neunte Jahrhundert zu setzen sein. Doch tragen einzelne Mittheilungen desselben den Stempel hohen Alters, und, worauf es hier namentlich ankommt, die Zeugnisse für die Proselytentaufe liegen in viel älteren Stücken des Talmud vor. Die Frage um sie kann trotz mancher gelehrten Untersuchung[2] noch immer nicht als gelöst gelten und ist vielleicht überhaupt nicht mehr vollständig aufzuhellen. Die Entscheidung, soweit sie möglich, wird in der rechten Auffassung der Physionomie jener Zeit liegen.

Die Aufhebung der isolirten Stellung Israels durch das Exil, die Versetzung unter andere Völker mußte dazu dienen, das Volk als Volk seines theokratischen Charakters zu entkleiden, die theokratische Lebensordnung aber in den Religionsbegriff umzusetzen. Es wirft oft ein einziges Wort sein Schlaglicht auf den Charakter einer ganzen Periode. So tritt im Buche Esther zuerst der ominöse Sprachgebrauch des הִתְיַהֵד auf (VIII, 17), „sich zum Judenthum bekennen, judificiren“ — ein Wort, wie ein stehengebliebener Zug der gesammten Zeitphysionomie. Die Beschneidung war Nationaleigenthümlichkeit geworden. Mancher einzelne Jude fing sich an derselben in der heidnischen Umgebung zu schämen (1 Makk. 1, 15). Wo die Juden aber als Sieger auftreten konnten, zwangen sie ganze Völker wie die Ituräer und Idumäer auf diese Weise sich judificiren zu lassen (Jos. antt. XIII. 9, 1 und 11, 3. XV, 7, 9. b. jud. IV, 5, 5). Hatte doch Mattathias bei dem eignen Volk nur mit Gewalt die allgemeine Wiederaufnahme des alten Bundeszeichens durchsetzen können (1 Makk. 2, 46). Die Beschneidung war zum politischen Abzeichen, ihre Erneuerung das Mittel religiös politischer Fanatisirung geworden.

Andrerseits aber war es grade die Religion Israels, sein Glaube und seine Hoffnung, was ihm aus der religiös bedürftigen und unbefriedigten Heidenwelt damals so viele Proselyten zuführte (Suet. Vesp. c. 3. Tacit. hist. V, 13). Hatte die Beschneidung für die Juden selbst an alter Weihe und Kraft der Observanz verloren, wie fremd war sie den Römern! Wir dürfen sicher annehmen, daß die zahllosen Proselyten die damals unter den Juden lebten zum größten Theil nicht Beschnittene waren; sonst hätten sie den Na-

1) מסכת גרים zuerst abgedruckt in den Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani von Kirchheim, Frankf. a/M. Kaufmann 1851. S. 38 ff.

2) Vgl. obenan: Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe. Berlin 1828, auch E. G. Bengel, unter demselben Titel. Tübingen 1814.

men der *προσήλυτοι σεβόμενοι* nicht geführt. Und dennoch erscheinen sie alle nicht mehr nur als bürgerliche Beisassen; sondern grade der religiöse Zug verbindet die *σεβόμενοι* dem Volke Gottes. Es war daher Selden's Zweifel, ob dies die Fremdlinge im Thor nach altem Begriff seien mehr als berechtigt (a. a. O. II, 3). Wenn später die Proselyten, die sich beschneiden ließen, יִשְׂרְאֵלִים גְּרוּרִים hießen [1], und anderseits die allgemeine Forderung an die Proselyten dahin formulirt wurde: „Wer dem Götzendienst entsagt, ist Jude" (Saalschütz, Archäologie II, 362 Anm.) — so drückt sich darin die veränderte Stellung aus, welche die Anschauungen im Lauf der Zeit gewonnen. Weil das religiöse Leben Israels, soweit es noch wahr und lebendig war, sich mehr in die religiöse Gedankenwelt zurückgezogen hatte, darum concentrirte sich gewöhnlich grade in den nicht äußerlich judificirten, sondern nur durch Gottesfurcht affiliirten Proselyten der Kern des religiösen Proselytenthums.

Nimmt man endlich noch hinzu, daß es namentlich die Frauenwelt war, die, wie für die orientalischen Culte überhaupt, so insbesondre für die jüdische Religion tiefere und allgemeinere Empfänglichkeit zeigte, so gewinnt es nahezu den Eindruck der Nothwendigkeit, daß man für den religiösen Verband mit dem Volke dieser in der Zerstreuung Lebenden ein neues, geistigeres, dem Weibe auch zugängliches Symbol schuf. Die Rabbinen hatten sich so eingelebt in die Nothwendigkeit einer Taufe, namentlich für das weibliche Geschlecht, daß sie kein Bedenken trugen zu erklären, schon die Frauen der Patriarchen seien getauft worden: quo quaeso medio fuissent ingressae sub alas majestatis divinae? (Danz bei Meuschen, Nov. Test. ex. Talmude ill. S. 254).

Für uns ist der Zeitcharakter das wichtigste Zeugniß, daß der rabbinischen Behauptung von dem höhern Alter der Proselytentaufe einige Wahrheit innewohnt. — Gewiß, bei dem alttestamentlichen Judenthum nehmen die Waschungen eine ganz untergeordnete Stellung ein. Und wenn sie z. B. bei den Essenern eine höhere Bedeutung gewonnen haben, so legt der ganze übrige Charakter des Essenismus es sehr nahe, daß auch ihren Lustrationen weniger ein altisraelitischer als ein pythagoräischer Gedanke zu Grunde lag. Dennoch, muß man sagen, fehlt der heilige Gedanke nicht. Er ist vielmehr der Ausdruck der innerlichsten messianischen Hoffnungen (Hesek. 36, 25; Sacharja 13, 1) — der Ausdruck, für den in dem Heidenthum jener Zeit am ehesten Verständniß und Empfänglichkeit erwachen mußte. Jedenfalls aber

1) Proselyti tracti, — qui sponte Judaismum assumpserunt. Buxt. Lex. S. 408 f. 484.

darf man sich nicht verbergen, daß es grade die Essener waren, welche ihre ganze Verfassung und Religionsübung am geeignetsten zur Proselytenwerbung für einen freieren religiösen Anschluß an das jüdische Volk machte.

Die Johannestaufe ruht unzweifelhaft auf mehr als Essenismus. Die Geschichte hat ihre aus dem Himmel stammende Mission legitimirt. Aber wie sie das göttliche Siegel für das erste Verständniß jener prophetischen Weissagungen und Hoffnungen war, so können wir unbedenklich die gleichzeitigen Erscheinungen im essenischen und vielleicht in weiteren Kreisen als Ausdruck des menschlichen Bedürfnisses und der von Gott gewirkten Vorbereitung der Herzen nehmen, als die voraufgehende und begleitende Ahnung der wahren und nahen Erfüllung. Immerhin muß es auffallen, daß die Taufe des Johannes auch im Synedrium nicht an sich als ein Novum zu gelten, jedenfalls aber ein Stück messianischer Hoffnung gewesen zu sein scheint (Joh. 1, 25). Wenn aber Josephus und Philo von einer Proselytentaufe zu ihrer Zeit nichts erwähnen, so muß man zunächst sagen, daß es nicht das einzige Zeichen auffallenden Schweigens wäre. Und wo Josephus der Lustrationen der Essener erwähnt, redet er davon als von einer völlig geläufigen Erscheinung (b. jud. II, 8, 7). Auch Winer (Reallex. II, 286) ist geneigt das Schweigen dieser beiden nur für ein Zeichen zu nehmen, daß Waschungen, von den Proselyten gefordert, jenen als etwas ganz Natürliches und der Erwähnung Unwerthes gelten konnten.

Wenn aber von einer Proselytentaufe vor Aufkommen der christlichen nicht geredet werden könnte, so wäre ihr später doch so allgemein bezeugtes Vorhandensein erst von dem schwersten Räthsel gedrückt. Man muß das Judenthum in seinem starren Gegensatz gegen die junge christliche Kirche gar nicht kennen, wenn man annimmt die Proselytentaufe der Juden wäre eine Copie der christlichen.[1] Das versteht man leicht, daß die religiöse Werthachtung der Beschneidung durch den Paulinischen Kampf einen ganz neuen fanatischen Aufschwung gewonnen. Aber rabbinische Aussprüche wie der bekannte: nunquam in aeternum reputatur quis proselytus, donec circumcisus baptizetur[2] — sind zu jeder Zeit unerklärlich, wenn die Taufe als eine den Christen erst nachgeahmte

---

1) Winer (a. a. O.): „An eine Entlehnung der Taufe von den Christen ist auch nicht entfernt zu denken.“

2) Vgl. Danz a. a. O. S. 252, und 256 den noch stärkeren Ausdruck: De baptizato qui circumcisus non est, totus mundus non dissentit, quod conducat; sed dissentiunt tantum de circumciso, qui non est baptizatus.

Forderung zur Beschneidung getreten wäre, und nicht als ein genuin jüdisches Institut hätte angesehen werden dürfen.

Wir haben die entgegengesetzten Beispiele, wie die Juden auf alte Gebräuche zu verzichten angefangen um jeden Schein der Gleiche mit den verhaßten Christen zu vermeiden. Der Babylonische Talmud enthält die Notiz, daß man von der alten Observanz, die zehn Gebote beim täglichen Gottesdienst überall lesen zu lassen, aus Besorgniß vor den Christen absah (Tract. Berachoth. fol. 12 a. Tract. Tamid fol. 32 b.), was der Jerusalemische Talmud daraus erklärt, daß die gleiche Sitte bei den Christen geherrscht, die nur diesen Theil des Gesetzes annehmen und das andere verwerfen. In der Mischnah liegen eine ganze Anzahl Zeugnisse vor für die Aengstlichkeit, mit der man in den Gebeten jeden Anklang an christliche Gebetsformeln und Gebräuche vermied (Tr. Baba Bathra 25 a). Es wurde darüber gehalten, daß man am Sonntag mit Ostentation arbeite u. dgl. mehr. Man vergl. die interessanten Nachweisungen Biesenthal's.[1]

So wird jedenfalls der selbstständige Charakter der jüdischen Taufe anzuerkennen und das Aufkommen einer solchen bei der Proselytenaufnahme als allgemeinerer Brauch bei den Juden am Wahrscheinlichsten in die Augusteische Periode zu setzen sein.[2]

Dafür zeugt insbesondere eine Erzählung in dem מסכת גרים (cap. II, S. 40). Eine Fürstin Beruzia[3] trat gemeinsam mit ihren Sclaven zum Judenthum über. Da die Letzteren aber sich zum Theil früher taufen ließen als ihre Herrin, wurde für jene sofort die Freilassung gefordert, weil es wider das Gesetz, daß Juden Sclaven einer Nichtjüdin seien. Die Aechtheit dieser Erzählung würde zugleich erweisen, daß die Taufe über die Volkszugehörigkeit entschied (Grätz, Geschichte der Juden, IV, S. 123). Diese Thatsache soll sich zu Gamaliels Zeit zugetragen haben, eine im Talmud freilich so oft wiederholte Zeitbestimmung, daß man an ihrer historischen Bedeutung mit Recht zweifeln könnte. Doch kommt in diesem Fall das andere Hauptzeugniß der Gemara uns zu statten (babyl. Jebamoth 46, 2), das etwa auch um die Zeit der Zerstörung Jerusalems zu setzen ist (Winer a. a. O.). Da erscheint eben dies be-

---

1) Zur Geschichte der christlichen Kirche in ihrer ersten Entwickelungsperiode. — Unter Benutzung talmudischer Quellen. 3. Aufl. Berlin 1856. S. 117 f.

2) Vgl. auch Saalschütz Mos. Recht II, 690 Anm.; während Keil die jüdische Proselytentaufe erst ins dritte nachchristliche Jahrhundert zu setzen geneigt ist. Archäologie I, S. 317.

3) „Beruria" lesen andere Handschriften. Vgl. über diese im Talmud oft erwähnte Proselytin, Zeltner diss. de Beruria, Judaeorum doctissima femina. Altorf 1714, 4. S. b. Fürst, Bibl. Jud. I, S. 114.

reits als Streitfrage, ob ein Beschnittener, wenn er die Taufe noch nicht empfangen hat als richtiger Jude anzusehen sei oder nicht (מסכת גרים S. 38). Die spätere christliche Zeit war überdies solcher Ausdehnung des Proselytismus nicht günstig. Es ist bekannt welche scharfen Gesetze die Kirche und der christliche Staat dem Uebertritt zum Judenthum entgegen stellten (Biesenthal a. a. O. S. 136. 138 f.).

An den Taufgebrauch lehnen sich dann einzelne disciplinarische und rituelle Bestimmungen an. Für die Zeit ihrer Geltung aber fehlt jedes sichere Datum. Drei Männer des Gelehrtenstandes oder Mitglieder des Synedriums, sollten bei jeder solcher Taufe gegenwärtig sein, und ihnen war nicht nur ein kurzer Unterricht des Proselyten, sondern zugleich die Prüfung seiner Zulässigkeit auferlegt. Man begründete diese Vorsicht mit der Unlauterkeit der Motive vieler Proselyten. Die Unzuverlässigkeit war ja in dem Maße sprüchwörtlich geworden, daß man sie den Aussatz Israels nannte und zu sagen pflegte: Proselyto ne fidas usque ad vigesimam quartam generationem. (Ligthfoot, Horae hebr. zu Matth. III, 6, S. 222 ff. 430). Wir vergleichen damit was wir aus des HErrn eigenem Munde über die Missionserfolge der Pharisäer hören (Matth. 23, 15). Auch die Klassenbezeichnungen, die man für solche Proselyten erfand, Proselyten der Liebe, der Furcht u. A. sprechen zum Theil für höheres Alter (a. a. O. c. 1). Zwar die Bezeichnung als Esther-Proselyten mag wol nur als Reminiscenz aus einer Zeit, wo der Schrecken Israels über die Heiden kam, übertragen worden sein auf alle Einzelne, die später aus ähnlichen persönlichen Motiven sich dem Volk der Juden anzuschließen suchten. Dagegen sehe ich nicht, wie man die andere Benennung: Proselyten des königlichen Tisches (גֵּרֵי שֻׁלְחַן מְלָכִים) erklären will, wenn sie nicht schon in Zeiten des selbstständigen Reichsbestandes Israels aufgekommen (Jost a. a. O. S. 448). Grätz bereitet noch jetzt aus dieser Strenge des Judenthums in der Aufnahme seiner Proselyten der Sprödigkeit seines Volks einen Triumph im Vergleich zu der laxen Disciplin eines Paulus, der den übergetretenen Christen nachgelassen, Opferfleisch zu essen und in der Ehe mit Ungläubigen zu bleiben (a. a. O. S. 120). Der jüdische Proselyt der Gerechtigkeit mußte sogar alle Verwandtschaftsbande mit den Seinen lösen (Tacit. hist. IV, 4, 5. Winer a. a. O. 285 Anm. 4).

Die Prüfung, die nach dem Tractat von den Proselyten der Aufnahme voranging, erinnert ganz an die Bestimmungen, die Augustin darüber gibt (De rud. catech. a. a. O.). Insbesondere wurde der Proselyt auf die Leiden hingewiesen, die er mit den Juden zu theilen haben werde in der Verachtung und Verfolgung, die ihr Volk erfahren müsse. Wichtig

für die Zeitbestimmung ist hier die Notiz (a. a. O. cap. I) daß die Proselyten getödtet würden wegen der Taufe. Man denkt an die Verfolgung unter Hadrian.

Schreckt dies den Begehrenden ab, so läßt man ihn gehen. Sagt er aber ich bin bereit, meinen Hals hinzugeben unter das Joch dessen, der da spricht: Es werde, und die Welt wurde —, dann nimmt man ihn gleich an und führt ihn ins Taufhaus. Im Wasser stehend empfängt er dann einige besondere Verhaltungsmaßregeln nach dem Gesetz.

Im Gegensatz zu den ersten abschreckenden Vorstellungen über die Lage des jüdischen Volkes in der Welt folgten dann auf die Taufe „liebliche Worte des Trostes." — „Heil dir, an wen hast du dich geheftet" — sagte man zu dem Neuaufgenommenen — „wisse daß die Güter der zukünftigen Welt einzig und allein für die Gerechten d. i. für Israel aufbewahrt sind. Israels zeitliches Elend ist nothwendig, damit ihm die einst bevorstehende ewige Glückseligkeit zu Theil werde. — — Sicher ist, daß alle Völker untergehen und nur Israel allein übrig bleiben wird. Alle diese Dinge die wir vor der Taufe gesagt, sagten wir nur zu dem Zweck, damit du recht großen Lohn von Gott empfingest. (A. a. O. Vgl. auch Biesenthal, a. a. O. 137). Zu demselben Zweck wurde den Juden eingeschärft den Proselyten mit zartester Schonung entgegenzukommen und ihres früheren Lebens, Abstammung und Verwandtschaft nicht mehr Erwähnung zu thun (ebenda 138. Vgl. a. a. O. cap. I u. IV).

Wir können auch hier also bestimmte Stufen in der Unterweisung der Proselyten unterscheiden. Aber leicht erkennt man in der Forderung eines besonderen Unterrichts überhaupt die Wirkung einer späteren Zeit. Das alte Testament selbst weiß nichts davon, so bestimmt es den Unterricht der Kinder im Gesetz und in der Heilsgeschichte des Volkes zur Gesetzesforderung erhebt. Der Anschluß an das alttestamentliche Volk Gottes war nicht sowol von einer bestimmten Erkenntniß und einem dieser entsprechenden Bekenntniß abhängig, als von dem allgemeinen Bedürfniß, des Gottesschutzes und Gottessegens mitzugenießen, der in dem Volkszusammenhang Israels erfahren wurde. Das Bundeszeichen entschied als opus operatum. Daran schließt sich der letzte Punkt unserer Vergleichung.

4.

Die neutestamentliche Heilsanstalt ruht auf der Eigenthümlichkeit ihrer Gnadenmittel (S. 40 ff.) und sofern wir den Katechumenat als kirchliche Veranstaltung mit dem Gnadenmittel der Taufe zugleich eingestiftet

sehen werden, ist auch seine Eigenthümlichkeit dadurch bestimmt. Was das spätere Judenthum an Disciplinarbestimmungen für Proselyten geschaffen, lehnt sich, wie wir sahen, an neue der alttestamentlichen Heilsanstalt fremde Factoren an und spiegelt daher den reinen Charakter jener nicht mehr wieder.

Die Beschneidung allein vergleicht sich als alttestamentliches Initiationsmittel mit der christlichen Taufe, und der Wesensunterschied beider reflectirt in dem Unterschied der an sie gelehnten Proselytendisciplin. Wo wir die alte Kirche die Taufe an Erwachsene spenden sehen, wird eine bestimmte Erkenntnißunterlage und eine sittliche Entscheidung vorausgesetzt. Ueber das Maß dieser Forderung kann gestritten werden, die Forderung selbst werden wir im Wesen der christlichen Taufe begründet finden. Weil sie eine objective Heilsgabe für den sittlichen Menschen in sich birgt, involvirt sie, wo schon sittlich ausgebildetes Leben vorliegt, auch die Forderung einer bestimmten sittlichen Bereitung; und weil sie in einen individuellen Heilsstand versetzt, ist ihr Empfang nicht möglich ohne individuelle Stellungnahme nach Erkenntniß und Willen, wenn auch in ihren allgemeinsten Voraussetzungen.

Eine Heilsgabe nun hat man wol auch der Beschneidung zuschreiben wollen, Seitens der älteren lutherischen Theologen aus einer bestimmten, gleich näher zu charakterisirenden Tendenz. Aber man hat dabei sowol das gesammte Verhältniß des Alten zum Neuen Bunde verkannt, als den factischen Mangel jeder sittlich religiösen Voraussetzung für die Beschneidung übersehen. Gilt im Talmud die Beschneidung entschieden als ein religiöses Gebot, so wird doch andererseits ausdrücklich erklärt, daß sie von keinerlei Gesinnung abhängig sei. (Holdheim a. a. O. S. 12). Die Geburt allein entscheidet im Allgemeinen und die Geburt im Volkszusammenhang Israels. Als opus operatum versetzt sie in die Gemeinschaft des Volkes der Erwählung. Was dieses besitzt besitzt es nicht aus der Gabe der Beschneidung, sondern als Volk der Wahl, und nur die gesetzliche Bedingung und das Kennzeichen für den Gemeinschaftszusammenhang mit diesem ist die Beschneidung für sich. Weil aber der ganze Alte Bund nur Vorstufe und Vorbild, Prophethie auf den Heilsbesitz selbst ist, kann auch das was Gnaden- oder Heilsmittel auf seinem Boden genannt werden mag nur unterpfandlich des zukünftigen Heiles trösten und den sittlich individuellen Gnadenstand auf einer elementaren Stufe darstellen. Es hängt dies mit der viel discutirten Frage zusammen, ob Kindschaft Gottes als individueller und subjectiver Besitz den Gläubigen des alten Bundes beizulegen ist. Aber Pauli Wort

Galat. 4, 1—11, wo er den Mangel des Kindschaftsstandes im alten Testament sogar mit dem gleichen Mangel der Heiden parallelisirt, gibt unzweifelhaft Antwort auf diese Frage. Und was von Einzelzeugnissen des Geistesbesitzes oder des Kindschaftsbewußtseins bei alttestamentlichen Gläubigen aufgebracht wird, ist als subjective Reflectirung der dem ganzen Volke als solchem eignenden Sohnesstellung und als zum Dienst des Volksberufes empfangene Geistesgabe zu verstehen. Nur nationalen Heilsbesitz kennt das alte Testament, daher gibt es keine individuell wirkenden Gnadenmittel, und nur Hoffnungsstand im Heilsbesitz gewährt der alte Bund, darum gibt es keine erlangten Heilsbesitz begründenden Sacramente.

So ist das Fehlen einer für die Beschneidung erziehenden oder sie innerlich aneignenden Disciplin erkenntnißmäßiger und sittlicher Natur im Wesen des alten Bundes begründet, und der Anschluß eines persönlich erziehenden Katechumenatsinstitutes an die Taufe ein wesentliches Charakteristicum dieser als Gnadenmittel des neuen Bundes.

Anders ists mit der Taufe des Johannes auf der Schwelle des Alten und Neuen Bundes. Auch sie konnte kein Katechumenatsinstitut aus sich heraussetzen und durch dasselbe dauernd an sich knüpfen; aber aus anderem Grunde. Auch sie gibt keine objective Heilsgabe; aber hat doch individuell sittliche Forderungen wo die Beschneidung keine hatte. Beides erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit ihrer Stellung.

Die Frage ob die Johannestaufe Sacrament sei im Sinne des neutestamentlichen ist länger noch bejaht worden, als die gleiche Frage um Beschneidung und Pascha. Das Interesse der älteren Lehrer war in beiderlei Hinsicht dasselbe, ein vorwiegend polemisch-dogmatisches. Chemnitz (Examen concil. Trid. II, 66) folgert es zwar aus dem gesammten Verhältniß alt- und neutestamentlicher Verkündigung. In der Sache selbst sei der Unterschied, daß dort alles de Christo futuro hier alles de veniente et de exhibito handle; aber die subjective persönliche Wirkung setzt er gleich (effectus eosdem habuit in credentibus omnibus temporibus). Den Anstoß dazu gaben aber nicht sowol die directen Schriftaussagen namentlich über das Verhältniß der Johannestaufe zur christlichen Taufe; sondern der Gegensatz der Totalanschauung zu der hierin historisch berechtigten Römischen Fassung. Das tridentin. Concil setzte das Anathema darauf sowol wenn man von alttestamentlichen und neutestamentlichen Sacramenten in gleichem Sinne rede (Sess. VII, de sacr. in gen. 1) als insbesondere auf die Gleichstellung der Johannestaufe mit der christlichen (ebenda de bapt. 1). Das unterscheidende Merkmal wurde aber darin gefunden, daß allein die Sacramente des neuen Testaments ex opere ope-

rato Gnade gewährten (de sacr. in gen. 8). Gegen diesen Begriff richtete sich der Hauptgegensatz der Lutheraner. Entscheidet vielmehr der Glaube an die Verheißung über den segensreichen Genuß der Gnadenmittel, wie die lutherische Theologie mit Recht bestimmt, so konnte dies im gegebenen Fall leicht zur entgegengesetzten Gleichstellung von Sacramenten hier und dort führen, da Verheißung hier wie dort das äußere Zeichen zu begleiten schien, und die Präsumtion einmal waltete, daß der Effect subjectiv im Alten wie im Neuen Bunde derselbe sei.

Was nun namentlich die Johannestaufe betrifft, so lassen bekanntlich die neutestamentlichen Aussagen keinen Zweifel über ihren Wesensunterschied von der christlichen Taufe. Den Vorgang, der uns Apostelgesch. 19, 1—7 erzählt wird, versteht kein nüchterner Exeget mehr anders, als daß V. 5 von der Taufe redet, die jene Johannesjünger von Pauli Hand empfingen; denn *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* getauft zu werden ist eben charakteristische Bezeichnung der christlichen Taufe. Dadurch ist die Frage mit apostolischer Auctorität entschieden, die Chemnitz (a. a. O.) unentschieden läßt: an illis, qui Joannis baptismo baptizati erant, necessarium fuerit postea etiam Christi baptismum suscipere.

Wenn ferner Johannes selbst erklärt, daß im Unterschied von ihm, der nur *ἐν ὕδατι* taufe, Christus die Gemeinde *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* taufen werde (Matth. III, 11. Luc. III, 15. Marc. I, 8 vgl. Joh. 1, 26), so liegt gegen die älteren lutherischen Theologen, die diese Geistes- und Feuertaufe einstimmig auf die außerordentliche Pfingstgabe beschränkten, das entscheidende Argument darin, daß Christus eben selbst wieder eine Taufe, als seinem Werk entsprechendes Aneignungsmittel gestiftet hat. Ihr muß das Wesentliche eignen von den Merkmalen wodurch Johannes Christi Taufen von dem unterscheidet, das ihm übertragen. — Und halten wir damit Christi eigenes Wort an Nikodemus zusammen: *ἐὰν μή τις γεννήθῃ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Joh 3, 5): so ergibt die Form des Ausdrucks schon das Zusammengehen der bei der Johannestaufe in ihrer geschichtlichen Distanz erscheinenden Factoren. Wenn dem dann in Vers 5 schlechthin *τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος* substituirt wird, so benennt das eben die höhere Einheit, die doch nach dem vorhergehenden Vers nicht ohne das Medium des Wassers zu denken ist. Müssen wir so daran einen directen Hinweis auf die Taufe finden, in der Christus durch Wasser mit dem Geiste tauft, so hat der Einwurf, daß diese christliche Taufe damals noch nicht im Leben bestand keine gegenbeweisende Kraft; vielmehr haben wir aus der Zeit ihres Bestandes an der Bezeichnung der-

selben als λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου (Titus 3, 5) die directe Anwendung und den apostolischen Commentar für jenes Wort des HErrn an Nikodemus.

Wie Buße zur Rechtfertigung so muß sich zu der Taufe, die den Geist der Kindschaft gibt, die Taufe verhalten, die sich selbst als Taufe der Buße auf Christum bezeichnet. Darin liegt zugleich der Unterschied von den alttestamentlichen Bundessiegeln angedeutet. Sie waren für den Bestand der alttestamentl. Theokratie gegeben; die Taufe des Johannes aber bezeichnet den Uebergang der letzteren in das neutestamentliche Reich Gottes durch Herstellung der individuellen Bereitschaft für dasselbe. Nationale Bedeutung hat diese Taufe nur durch die exclusive Sendung des Johannes an Israel, durch die in ihr gegebene Darstellung des Reinigungsbedürfnisses der Totalität Israels, durch Erinnerung endlich an die dem Volke als solchem gegebenen Verheißungen (Ezech. 36, 25. Sach. 13, 1). Die Anforderungen dagegen wie die Wirkungen sind individuell-sittlicher Art, das ist der Unterschied der Johannestaufe und der Beschneidung. Mit der Endschaft der Theokratie geht im Individuum und als individueller Besitz die Frucht der alttestamentlichen Pädagogik ein in die Gemeinschaft des Neuen Bundes.

Nach dieser Seite trüge die Johannestaufe einen Charakter, auf dem sich eine Katechumenatsdisciplin erbauen möchte. Will man, so mag man die einschneidende Bußpredigt des Johannes, die vorherging, die Concentration der seine Taufe begleitenden Pädagogik nennen. Ein Act sittlicher Entscheidung fehlte dabei auch nicht. Seine Sünden bekannte an wem die Predigt des Johannes zur Wirkung kam, und unter diesem Bekenntniß empfing man die Taufe (Matth. 3, 6. Marc. 1, 5). Dennoch kann dies weder mit einer Proselytendisciplin der früheren Zeit, noch mit dem christlichen Katechumenat verglichen werden; denn diese Taufe bildete für sich nicht die Basis eines neuen bleibenden Verhältnisses. Die Taufe selbst wies über sich hinaus und darin liegt das Hauptargument, daß man irrt, wenn man ihr die Mittheilung einer Heilsgabe in sacramentlicher Kraft zuschreibt.

Melanchthon argumentirte ganz richtig so: Praedicatio poenitentiae sine remissione est ethnica; deswegen heiße es bei Lucas und Marcus: praedicans poenitentiam ad remissionem peccatorum. Man hat zweifellos zuzugeben daß demnach in der Johannestaufe nicht blos poenitentiam, sondern auch remissionem significatam esse; aber daß damit auch der gleiche Effect dieser und der christlichen Taufe selbst gesetzt sei, das ist zu bestreiten. Eben nur significari konnte die in Christo selbst gegebene

Vergebung. Zweierlei lehrt uns Paulus nach Lucas' Bericht unterscheiden (Apostelgesch. 19, 4): das βάπτισμα μετανοίας, und das begleitende Wort, das ihren Glauben hinwies: εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ᾽ αὐτόν, nach des Täufers Wort als das Lamm das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29). Die christliche Taufe darf Glauben an sich selbst, d. h. an die ihr gegebene und an sie gebundene Verheißung fordern. Die Johannestaufe fordert für sich selbst als Bedingung der Ertheilung nur die Erklärung der Reue; an Christum aber weist sie den Glauben zum Empfang der Vergebung. Darum heißt es von ihr εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίας als Ziel, während als Qualität ihr nur μετανοίας βάπτισμα, eine Bußtaufe, zu sein beigelegt wird (Luc. 3, 3. Marc. 3, 11. Apgesch. 13, 25). Sie ist ein Sinnbild — das bedeutet des Johannes eigenes Bekenntniß, daß sie nur in Wasser geschehe — ein Sinnbild für die zum Eingang in das Himmelreich des Neuen Testamentes nothwendige und mit dem Eintritt des letzteren gegebene Reinigung.

So lag es in ihrer Natur, Jünger nur aufzunehmen um sie damit zugleich über sich selbst hinaus auf Christum und die Geistestaufe Christi zu verweisen. Was Johannes von sich selbst sagt, daß er nur als Freund des Bräutigams mitwirke und durch sein Abnehmen Jenes Wachsen befördern müsse, das gilt ebenso von seiner Taufe. Er sagt es auch im Zusammenhang mit der Nachricht, daß Christus taufe und alle von Johannes zu sich ziehe (Joh. 3, 26 ff.).

Vielmehr faßt sich in diesem letzten Act vorbereitender Pädagogik die Natur des ganzen Alten Bundes in einen klaren Ausdruck zusammen. Gesetz, Priesterthum und Prophetenthum, es ist Alles nur eine große Pädagogik auf Christum und ihre gemeinsame Wirkung gipfelt in der Sendung des Johannes: τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Luc. 1, 77 f.). Statt daß Beschneidung oder Taufe Johannis einen auf sie für sich bereitenden Katechumenat herausbilden hätte können, sind sie selbst einzelne Stufen und pädagogische Mittel in dem großen Weltkatechumenat, den Gott in seinem Volke Israel darstellte zur Vorbereitung auf den Eintritt des Christenthums. Die Stufenpädagogik, in der die alte Kirche an der Hand vorandeutender und verheißungsvoller Zeichen ihre Proselyten leitete bis zum Eintritt in die Kirchengemeinschaft selbst und dem Empfang des Heilsbesitzes der Taufe, war in der That der großen Weltpädagogik Gottes abgelauscht. Das Alte Testament von der Gesetzgebung bis zur Taufe Johannis ist die universale Proselytendisciplin, die Katechumenatspädagogik auf das Christenthum. Als die vollendetste Darstellung der Frucht aber, die sie an

Allen bringen sollte und wollte, geht der Jesusknabe als der zwölfjährige Sohn des Gesetzes zum Tempel und erkennt sich in ihm als Sohn im Hause des Vaters. Und als die vollendetste Darstellung der neuen Heilszeit und -Gabe überkommt der zum Berufsantritt gereifte Menschensohn, als er aus den Wassern der Taufe des Johannes steigt, in sichtbarer Offenbarung das Zeugniß, daß er den Geist über ihm bleibend hat, mit dem er selbst diejenigen taufen wird, welche, zur Erkenntniß der Sünden bereitet, nach der Heilsgabe des Neuen Bundes begehren. So geht der Alte Bund über in den Neuen, und die christliche Taufe, die den Eintritt in denselben individuell vermittelt, hat zum begleitenden Kennzeichen der neuen Stiftung den ihr selbstständig anhaftenden Katechumenat.

---

§. XII.

Die Einstiftung des Katechumenats durch die Einsetzung der christlichen Taufe.

Der Katechumenat ist nach seinen Formen eine nur kirchliche und darum wandelbare Veranstaltung. Aber von diesen läßt sich ein Wesenskern unterscheiden, nach welchem er eine für den Bestand der christlichen Kirche so unerläßliche und zu allen Zeiten gleich bleibende Forderung wie die Taufe selbst ist. Und indem Christus bei Einsetzung der Taufe ausdrücklich als ihr zur Seite gehenden Factor eine lehrende, resp. erziehende Thätigkeit einbedungen hat, kann man den Katechumenat selbst auch auf eine unmittelbare Einstiftung Christi zurückführen und als eine genuin christliche Schöpfung bezeichnen, hervorgerufen dadurch, daß der Kirche ein Sacrament anvertraut ist, durch welches als durch eine göttliche Heilsthat den Einzelnen die Einpflanzung in den Heilsstand des Christenthums vermittelt wird.

1.

Wir betonen an dem Begriff der Einstiftung einmal das Moment der obligaten Anordnung für die Kirche Christi, und andererseits die Neuheit der Sache, die Originalität der Stiftung. Der Beweis für das

letztere ist einerseits ein historischer und ihn haben die §§ X und XI zu geben versucht. Aber bei dem historischen Beweis selbst muß man schon das im Auge haben, daß nicht die Gleichheit oder Anderartigkeit von Formen die Frage entscheidet; denn nach Seite der Form kann sich auch in der christlichen Kirche der Katechumenat sehr verschieden gestalten. Vielmehr muß der historische Beweis dazu dienen, den im Wesen begründeten Unterschied herauszustellen, und damit wird der Beweis zugleich ein principieller. Daß die Menschheit vor der Einsetzung der Taufe ein derartiges, objectiv wirkendes Gnadenmittel nicht besaß, wodurch dem Einzelnen die Einpflanzung in den Gnadenstand bei Gott und der Besitz des heiligen Geistes zugesichert und vermittelt ist, darin liegt die Neuheit und Originalität auch der Schöpfung des Katechumenats begründet. Die Vergleichung mit den vorbereitenden Instituten des Judenthums, durch deren Vorgang am ersten die Originalität der christlichen Schöpfung beeinträchtigt scheinen konnte, hat uns nach dieser Seite insbesondere zur Klarstellung des Wesensunterschiedes des christlichen Katechumenats von allen analogen Erscheinungen dienen müssen.

Wir haben die Schriftaussagen, die uns über die Heilsgabe der Taufe versichern, demnächst zu besprechen. Hier genügt der Nachweis, daß Christus selbst die Einsetzung der Taufe mit der Anordnung einer unterrichtlich erziehenden Bereitung begleitet hat. Es ruht derselbe auf dem vollständigen Ausdruck der Taufeinsetzung nach dem Bericht des Matthäus cap. 28, 18—20:

Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς, λέγων: Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς —. Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Καὶ ἰδού, ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Allgemein werden diese majestätischen Abschiedsworte des HErrn als die Vorzeichnung der Missionsaufgabe, welche der Kirche aller Zeiten in der Welt gestellt ist, verstanden. Mission aber und Katechese umfassen vereint erst das Ganze der Initiationsaufgabe, und so sind beide vereint, obschon in erkennbarer Sonderung, in diesem Befehl Christi befaßt. Enthält der allgemeine Theil desselben: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* den Missionsauftrag in seiner Allgemeinheit, so tritt in der Besonderung der Theile seines Vollzugs *βαπτίζοντες — διδάσκοντες* nicht sowol die Aufgabe der Missionsthätigkeit, als das was specifisch katechetisches Thuen in der Initiation ist hervor. Das Verhältniß beider

unter einander, und namentlich der Taufe zu beiden ist in der Einleitung bereits erörtert (S. 64 ff.).

Daß die Völker für Christum gewonnen werden sollen, ist die allgemeine Seite des Befehls *μαθητεύσατε τὰ ἔθνη*. Die nächste Form ihrer Ausführung, kann man sagen, gibt dabei weder das *βαπτίζειν* noch das *διδάσκειν αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*. Die letzte Bestimmung namentlich ist dafür offenbar zu umfangreich. Die nächste Form ist bei Matthäus nur angedeutet im *πορευθέντες* — aufsuchend, wir verstehen, positiv einladend und nicht blos das Kommen Jener abwartend soll sich die Kirche den Völkern gegenüber verhalten. Die einladende Heilsverkündigung, das *κηρύσσειν*, ist die nächste, und wie wir a.a.O. zeigten, der Mission als solcher allein specifisch eignende Thätigkeit, worin sich die erste Aufgabe der Kirche gegenüber der außerchristlichen Welt vollzieht. Dahin können wir das *πορευθέντες* ergänzen aus der anderweit überlieferten Fassung dieses letzten Befehles Christi: *πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει* (Marc. 16, 15).[1] Und was nach des Matthäus eigenem Bericht der HErr als Factum in Aussicht stellt, hat diesen Befehl in seiner Allgemeinheit und in seinem Unterschied von dem Facit eines *μαθητεύειν* zur Voraussetzung: „*Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*“ — (XXIV, 14).

Weiter reicht der Befehl Christi bei Matthäus. Er enthält nicht nur die Forderung, die Welt mit dem Evangelium zu erfüllen, es werde ge-

---

1) Man muß es zwar als ein historisches Resultat respectiren, daß der Schluß des Marcusevangeliums V. 9—20 in seiner recipirten Form nur mangelhaft bezeugt ist. Die Zahl der früher bekannten Zeugen für das Fehlen dieser Schlußverse wird durch das gewichtige Zeugniß des von Tischendorf aufgefundenen Codex Sinaiticus verstärkt. — Andererseits wird es als eine unabweisbare Forderung der inneren Kritik gelten müssen, daß ein evangelischer Bericht mit einem: „*καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ*“ seinen gewollten und beabsichtigten Abschluß unmöglich haben konnte. Wie frühe dies Gefühl sich geltend gemacht, dafür sprechen schon die merkwürdigen Spuren ganz anderer abweichender Schlußzusätze in den Codd. L. und K. vgl. Tischendorf, Nov. Test. (ed. VII) I, 320 f. Und wie alt andererseits die Tradition sein muß, daß die in der Rec. schließenden Verse der eigentliche Schluß des Marcusevangeliums gewesen, beweist nicht nur, daß derselbe sich in so alten und bedeutenden Codicibus findet wie Cod. A., sondern vor Allem des Irenäus Zeugniß dafür (adv. haer. III, 10, 6). Und wenn wir schon bei Justin (Apol. I, 45) eine Anspielung auf die für uns in Frage kommenden Worte finden — *ὃν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν* — so dürfen wir um so mehr in der Gewißheit ruhen, hier eine ursprüngliche Recension des bei der Himmelfahrt gegebenen Befehls Christi zu haben, den auch Lucas in ganz ähnlicher Fassung bietet (XXIV, 47 vgl. Apgesch. I, 8). — Die Frage aber um ihr Recht bei Marcus ist als eine schwebende zu bezeichnen, so lange nicht sicher bewiesen werden kann, daß nicht z. B. der Anstoß den man an Worten wie V. 18 nehmen konnte und Anderes die Ursache früher Verdächtigung dieser Schlußverse gewesen.

glaubt oder nicht; sondern auf die Aufnahme in die eigentliche Jüngerschaft Christi lautet er und gibt zu derselben die Mittel an die Hand. Daß man μαθητεύειν selbst nicht schlechthin mit „unterrichten" übersetzen darf, beweist, abgesehen von dem anderweitigen biblischen Sprachgebrauch, hier schon die nachfolgende Näherbestimmung durch διδάσκειν. Sie fordert eine Bedeutung für μαθητεύειν, bei der ihm sowol ein Taufhandeln, als ein Unterrichten sich einordnen läßt. Die gewöhnlichen Gesetze der Sprachbildung ergeben für μαθητεύειν als nächste Bedeutung: Schüler sein, wie wir es nicht nur bei Plutarch[1] lesen; sondern in nächster Nähe unserer Stelle bei Matthäus selbst, wenn, wie es scheint, die Lesart richtig ist (XXVII, 57).

Aber auch in anderen Fällen finden wir Verba auf ευω nicht blos mit transitiver neben der intransitiven, sondern auch mit causativer Bedeutung, wie sonst die Verba auf όω. Und wir können bei diesen Worten ganz dieselbe oder eine ähnliche Vermittelung beider Bedeutungen wie bei unsrem Zeitwort durch das Passivum wahrnehmen. So heißt φυγαδεύειν in die Verbannung treiben und als Verbannter leben; δημοσιεύειν zum Gemeingut machen und ein öffentliches Leben im Staate führen vgl. βακχεύειν, πρεσβεύειν u. A.

Ebenso sehen wir in unserem Zeitwort die Bedeutungen: Schüler sein und zum Schüler machen verbunden, und das Letztere ist dem Grundbegriff entsprechender, als wenn man es „unterrichten" schlechthin wiedergibt. So braucht es auch Lucas vom Jüngermachen (Apgesch. 14, 21), wie wir bei Johannes (4, 1) und sonst μαθητὰς ποιεῖν lesen. Die selbstständige Ausprägung des μαθητής im Neuen Testament brachte es

1) Wyttenbach Lexicon Plutarcheum p. 532. Die verba in ευω drücken hauptsächlich den Zustand, das Amt oder die Handlung des im Stammwort Bezeichneten aus. Vgl. πρωτεύω, ὑπατεύω u. A. Lobeck zu Phrynich. S. 566. Buttmann ausführliche Sprachlehre II. (2. Auflage) von Lobeck S. 383 f. Die nächste Umbiegung der Bedeutung schließt sich an die Construction mit Dativ der Person: Jemandem Schüler sein d. h. bei, von ihm lernen. So öfter bei den Vätern. Clem. Al. Strom. I, 15 ff., 3, 57. Cohort. c. 11, 88 ed. Pott. — Das Gewöhnliche aber ist dann, daß das Verbum im Passivum steht; denn dafür und nicht für Medium hat man es zu nehmen, wie das μαθητεύειν im activen Gebrauch und andere Verbindungen als mit dem Dativ zeigen. Vgl. Justin Apol. II, 4. Otto I, S. 292 D. — τοῦ μὴ γεννηθῆναί τινα καὶ μαθητευθῆναι εἰς τὰ θεῖα διδάγματα mit I, 168 B: οἵ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ. — Hier haben wir schon die Voraussetzung eines Activ's in der Bedeutung: „unterrichten, zum Schüler machen." So wenn wir bei Ignat. ad Ephes. ed. Dressel 330 lesen: ἐπιστρέψατε οὖν αὐτοῖς (? αὐτοὺς) μαθητευθῆναι ὑμῖν, und bei Justin dial. c. Tryph. ed. Otto II, 128 A: γινώσκων ἔτι καθ' ἡμέραν τινάς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ. Auch dieses Passivum finden wir bei Matthäus (13, 52): γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. —

so mit sich. Eine Stelle bei Justin, die auf unsere Einsetzungsworte anspielt, ist besonders instructiv dafür (Dial. c. Tr. c. 53. II, S. 170 E): — ὁ Χριστὸς ἐλθὼν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πέμψας ἐμαθήτευσεν αὐτούς —. Wir können dies Wort so als den eigentlichen Ausdruck für die christlich kirchliche Initiation bezeichnen.

Wie man nun ein Jünger Christi wird ergeben die subjungirten Participien: durch Taufe und Unterricht. Beide erscheinen organisch verbunden, ohne daß aus ihrer Stellung an sich ein sicheres Präjudiz zu gewinnen wäre, ob die Taufe dem Unterricht oder dieser der Taufe vorherzugehen habe. Jedenfalls das Willkürlichere wäre es, das Letztere nach unserer Stelle zu behaupten. Ebenso ergibt Marc. 16, 16 an sich nichts anderes als die solidarische Verbundenheit der beiden: der Taufe und des Glaubens. Kann man von unserer Stelle sagen, daß das „Taufen" dem Jüngermachen am Nächsten gerückt ist, als das entscheidende Siegel wirklich erlangter Jüngerstellung; so ist in der letzteren Stelle das „Glauben" allein wiederholt ohne Rücksicht auf die Taufe, um das zu nennen ohne welches, wenn es sich um Seligkeit handelt, auch die Taufe nichts entscheidet.

Die Frage um das Vor oder Nach des Unterrichts hat einen anderen Ort. Es genügt uns, daß unabhängig von der allgemeinen Zeugenpflicht ein besonderer Unterricht im Zusammenhang mit der Taufe der Kirche zur Aufgabe gemacht wird, ohne welchen die Taufe selbst Jüngerschaft noch nicht ausreichend begründet. Können wir nach dem Wesen der Sache, so wie nach der parallelen Recension (Marc. 16), diesem διδάσκειν noch bestimmter den Charakter des Glaubensunterrichts zuschreiben, so deuten wir damit zugleich das der Taufe entsprechende subjective Kennzeichen der erreichten Jüngerschaft an. Glaubensunterricht aber nennen wir ihn nicht nur seines Inhalts wegen, sondern mehr noch nach seiner Bestimmung, von der auch seine Form influirt wird. Er soll darauf angelegt sein, Glauben zu wirken, zu der Glaubensentscheidung, die der Taufe entspricht, zu erziehen.

Aber auch eine Bereitung erziehender Art schließen, näher angesehen, die Worte bei Matthäus selbst in sich. Wenn sie ihnen lehren sollen wie Christus sagt: τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, so sind das zwar alles im Wort niedergelegte und durch Unterricht aus dem Wort zu vermittelnde Dinge. Aber, wie der Ausdruck selbst gibt, nicht theoretische Lehre, sondern ebenso praktische Lebensvorschrift ist darin befaßt, nicht Glaube als Ueberzeugung nur, sondern mehr als Gehorsam wird damit gefordert. Und fällt dabei der Umfang auf, könnte das πάντα ὅσα zu zwingen

scheinen, diesen Unterricht als einen das Maß eines Katechumenats weit überschreitenden und das ganze Christenleben in homiletischer Lehrform begleitenden zu fassen: so wird allerdings nicht zu leugnen sein, daß hier zugleich das ideale Ziel ins Auge gefaßt ist, was Epiphanius, das *μαθητεύειν* auslegend, einmal so schildert: *μαθητεύσατε τὰ ἔθνη τουτέστι μεταβάλλετε ἀπὸ κακίας εἰς ἀλήθειαν.* — So liegt der Bestimmung bei Matthäus der sonst besonders bei Johannes hervortretende Idealbegriff eines Jüngers Christi zu Grunde (cap. XV, 14): *Ὑμεῖς φίλοι μου ἐστὲ ἐὰν ποιῆτε ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν*, und V. 17: *Ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*, verglichen mit XIII, 35. — Dennoch wird man nach dem Zusammenhang entschieden berechtigt sein, dieses letzte Idealziel zu unterscheiden von dem nächsten, daß ein fest begrenzter, durch die Taufparallele selbst näher bestimmter Unterricht vom HErrn eingesetzt ist, als die Bedingung der Aufnahme zu factisch geltender Jüngerschaft. Nur daß dieser Unterricht in sich selbst ein praktisch erziehendes Moment birgt, das sich wol auch zu selbstständigeren Formen ausbilden kann, ist in den Worten ausgedrückt. Beides zusammen genommen ist das Wesen des Katechumenats, nach welchem er christlicher, resp. göttlicher Einstiftung ist.

Daß die Kirche es aber ist, der der HErr diese Thätigkeit anvertraut, hat seinen Ausdruck hier daran, daß nur solche die schon *μαθηταί* sind, es zum Beruf haben können, die Jüngerschaft in der Welt fortzupflanzen. Und daß andererseits Christus selbst als der Herr der Kirche durch sie dieses Werk treiben und fördern, seinen Erfolg garantiren will, geben die Worte, die den Einsetzungsworten voraufgehen und nachfolgen, klar an die Hand. Er bevollmächtigt sie zu dem Werk als Inhaber aller Macht und Gewalt im Himmel und auf Erden und verheißt ihnen die Stärkung seiner wirksamen Nähe. Ist dadurch namentlich dem Sacrament seine objective Wirkungskraft gesichert, so andererseits der begleitende Taufunterricht und Erziehung, welche die Kirche im Gehorsam gegen dies Einsetzungswort verwirklicht, dem Gebiet blos menschlich kirchlicher Veranstaltung entnommen und als ein Wesensausfluß der Wirksamkeit Christi, — als eine Wesensforderung des Christenthums selbst bezeichnet.

§ XIII.

Kindertaufe und Kinderglaube im Verhältniß zur allgemeinen Taufeinsetzung.

Hat man neben der allgemeinen Einsetzung der Taufe das Bedürfniß einer besonderen Erklärung über ihre Anwendbarkeit auch auf die Kinder geäußert, so muß diese Forderung als unberechtigt bezeichnet werden, so lange nicht nachgewiesen werden kann, daß die Taufe in ihren Voraussetzungen und Gaben für die Eigenthümlichkeit des Kindeslebens entweder nicht geeignet oder überflüssig genannt werden müsse. Wenn es aber bei gesetztem Fall einer directen Vollmacht der Anwendung der Taufe auf die Kinder gar nicht bedarf, so hat doch die Kirche aller Zeiten Handlung und Wort Christi bei der Segnung der Kinder mit Recht dahin verstanden, daß sie Vorgang und Befehl dafür sind, auch die Kinder, wo Begehren für sie laut wird, in directe Beziehung zu den Segnungen und Heilsmitteln der Kirche zu setzen. Die Auffassung aber der Wirkung des Geistes auf das Kindesleben, wie sie sich in der älteren lutherischen Theologie als Kinderglaube festgestellt hat, bildet dabei die allein consequente Voraussetzung.

1.

Die zweite Frage bei der Einsetzung von Taufe und Tauferziehung gilt insbesondere der Kindertaufe. Daß das Recht derselben überhaupt in Frage genommen werden konnte, hat historische und dogmatische Gründe. Am Anfang, als es sich um erste Sammlung einer christlichen Kirche handelte, konnte, wie heute noch da wo die Mission unter einem heidnischen Volke ihr Werk beginnt, die Einladung nur an Erwachsene ergehen, und die Taufe nur auf Solche Anwendung erleiden. Kindertaufe dagegen konnte erst da in Frage genommen werden, wo durch die Predigt des Evangeliums bereits christliche Familien entstanden waren. Wenn und wie sich diese Umgestaltung in der alten Kirche vollzog, davon handelt ein späterer §. Nur daß Kindertaufe am Anfang mindestens ganz zurückgetreten, ist als eine in den Verhältnissen begründete Thatsache einfach anzuerkennen. Daran aber schließt sich allerdings die weitere Frage, ob das ursprüngliche vielleicht überhaupt das allein richtige Verfahren, und die durch die Kirche nachmals sanctionirte Taufe der kleinen

Kinder vielleicht der Begründung in dem Wesen und der Bestimmung der Taufe entbehrte. So konnte das Bedürfniß nach einer besonderen Bestimmung des HErrn für diesen Fall erwachen und es andererseits als ein Recht erscheinen, die einsetzungsmäßige Bestimmung trotz ihrer Allgemeinheit („alle Völker", „alle Creatur") in der Beschränkung auf Erwachsene, wie solche in der Situation der Sache selbst lag, zu verstehen.

Die Frage wird damit zu einer exegetisch-dogmatischen. Es werden nun die Schriftaussagen über das Wesen der Taufe einerseits und Empfänglichkeit wie Bedürfniß des Kindeslebens andererseits danach geprüft werden müssen, ob in ihnen ein Recht zur Anwendung der Taufe auch auf Kinder oder ein Bedenken gegen dieselbe vorliege.

Den eingehenderen Beweis der Dogmatik überlassend, entscheidet uns zunächst Joh. 3, 5 f. über Beides —: über das Bedürfniß der Neugeburt seitens alles dessen was *γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός* heißt, von dem Augenblick an, wo es als ein zum Selbstleben Geborenes in Rücksicht kommt, sowie zweitens über die Voraussetzungslosigkeit eines Geistesvorgangs der als Geburt, Geistesgeburt in Analogie der natürlichen bezeichnet wird. Ist im Kinde von Geburt an die widergöttliche *σάρξ* bestimmende Potenz, so ergreift die Kirche Gottes Willen in diesem Worte Christi, wenn sie des Wasserbades das den Geist mittheilt auch die Kinder schon theilhaftig macht, um der widergöttlichen Potenz der *σάρξ* im Kinde die mächtigere des *πνεῦμα* entgegenzusetzen. Und ist für die Alten kein anderer Weg ins Himmelreich, als der Weg eines so völlig neuen Anfangs, daß er sich der Erneuerung der ersten Daseinssetzung des Menschen vergleicht (vgl. V. 3 f.), — schloß die Kirche nicht minder consequent —, so muß der Kindesgeist solcher Erneuerung eher empfänglicher gegenüber und natürlich näher stehen, als der Geist des entwickelten Menschen.

An diesem Punkt setzt das andere, der Kirche obenan entscheidende Zeugniß ein, mit dem Christus die als solche schon so bedeutsame Handlung der Segnung der Kinder begleitet (Marc. 10, 13—16 vgl. Matth. 19, 13 ff. Luc. 18, 15 ff.). Das Zeugniß Christi lautet ausdrücklich auf die Empfänglichkeit für das Reich Gottes: *ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν*, — und bildet darin eine Parallele zu dem Wort an Nikodemus. — Dabei ist auch hier nicht abzuleugnen, daß das Wort über die Kinder doch für die Erwachsenen gesagt ist, und demnach das *ὡς παιδίον* nach seiner praktischen Wirkung auf den Kindessinn der Alten zielt, — weshalb es oben nicht nur heißt: *τῶν παιδίων ἐστὶν ἡ βασιλεία*, sondern *τῶν τοιούτων*. Dennoch wäre es eine Widersinnigkeit und gradezu eine contradictio in adjecto, sollten

die Kinder, wenn es sich um ihre eigene factische Verhältnißstellung zu den Segnungen des Reiches Gottes handelt, da als unfähig ausgeschlossen werden, wo sie gleichzeitig als Ideal des rechten Empfänglichkeitsstandes für alle andern hingestellt werden. Vielmehr tritt nun bedeutsam zum Wort die Handlung. Es wird für die Kinder der Segen dessen begehrt, der die Gnaden des Himmels verwaltet. Die Jünger wehren dem Begehren als einem unfruchtbaren — der Typus derer, die vom selbstbewußten Geistesleben alle Wirkung des Geistes der Gnaden abhängig machen. Wenn nun der HErr den Jüngern nicht nur mit klaren Worten entgegentritt: ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με, μὴ κωλύετε αὐτά, und jenen die Zugehörigkeit des Himmelreichs ausdrücklich beilegt; sondern vielmehr eben das Begehrte und von den Jüngern Versagte den Kindern thatsächlich gewährt: so kann kein Zweifel walten, daß es mit dem Willen des HErrn, ja nach ausdrücklichem Gebot desselben geschieht, wenn die Kirche die Kinder auch der Segnungen des Himmelreichs theilhaftig zu machen Veranstaltung trifft.

So allgemein zwar wird man zunächst die strenge Consequenz stellen müssen, daß hier ein Befehl des HErrn vorliege: die Kinder in directe Beziehung zu den Segnungen und Heilsmitteln der Kirche zu setzen. Die Hände ihnen segnend aufzulegen, wäre das nächste Recht was die Kirche als Stellvertreterin Christi in Anspruch nehmen könnte. Aber nicht nur daß Handauflegung in ihrer Ausbildung schon in der apostolischen Zeit eben als Symbol der Geistesmittheilung sich feststellte; sondern vielmehr die eigene Erklärung des HErrn, daß durch sie nichts anderes als der Antheil am Reiche Gottes erklärt sei, gab der Kirche das volle Recht, den Schritt weiter zu thuen, und das Sacrament der Taufe als das zu diesem Zweck gegebene Heilsmittel auch für die Kinder anzusehen. Von dieser wars ja gesagt, daß sie den Eingang ins Reich Gottes vermittele durch Geistesgabe; sie erscheint mit Handauflegung selbst verglichen als die vorhergehende, und, weil die Geburt zum göttlichen Leben, als Unterlage für das Leben des Geistes und alle andern Segnungen und Heilsmittel im Reiche Gottes.

Das relative Alter der Kinder, die zu Christo gebracht werden, entscheidet natürlich nichts, so lange die Hauptsache gleich bleibt, daß sie noch nicht selbst nach den Segnungen Christi begehren können; sondern Andere für sie es thuen müssen. Darin liegt der Nerv sowol des Bedenkens der Jünger als der Aussage, die Christus ihnen entgegensetzt. Daß dem die Taufe nicht geweigert werden kann, der aus eigenem Heilsbedürfniß sie begehrt, versteht sich von selbst. Und daß bei der Taufe dann nicht

Altersschranken walten dürfen wie bei dem heiligen Abendmahl sie frühem Begehren selbst noch mit Recht entgegen gestellt werden könnten, liegt im Unterschied dieses von jenem Sacramente. — Nur das werden wir bei dem Recht, das wir für die Kindertaufe aus diesem Vorgang ableiten, zugleich als Bedingung anzumerken haben, daß das Begehren Anderer für die Kinder die Voraussetzung des ganzen Vorgangs gewesen. Ohne daß ein solches laut wird kann also auch die Kirche nicht das Recht für sich in Anspruch nehmen, nach dem Vorbild Christi mit den Kindern zu handeln. Wir sehen darin zugleich bei der Kindertaufe dasselbe Princip festgehalten, welches die alte Kirche mit solchem Nachdruck bei Erwachsenen geltend machte: — nur wer sein Begehren danach erklärt, empfängt die Taufe (vgl. ob. S. 149 ff.). Die Kirche wird also die Kinder als durch den Willen der Aeltern oder Versorger bestimmte Subjecte und das Begehren jener für diese zugleich entscheidend ansehen.

Dennoch fühlen wir, hier eben liegt die letzte Schwierigkeit. Wenn man die Consequenz der Schlüsse aus jenen Worten und dem Verfahren Christi nicht eben aufechten kann, so weiß man doch schwer der dogmatischen Folgerung zu entgehen, daß die Taufe bei den Kindern dann als opus operatum, oder wie man von anderer Seite der Anschauung sagen kann in magischer Weise ihre Sacramentswirkung vollziehe. Die Kirche mußte sich einer gewissen Umbiegung des Sinnes bewußt sein, in dem sie an die Erwachsenen die Forderung des erklärten eigenen Begehrens stellte, wenn sie von dieser bei den Kindern nun absah. Es lag jedenfalls für die Kirche das Bedürfniß vor, jener exegetisch-dogmatischen Consequenz auch für das menschliche Bewußtsein den Wahrheitseindruck zu sichern dadurch, daß das Geistesleben des Kindes als auch psychologisch empfänglich einer — daß wir so sagen — selbstständigen Entgegenbewegung für das Sacrament fähig erwiesen würde. Für die Kirche der Reformation aber mußte dies um so unerläßlicher erscheinen, als ihr gesammtes Princip in der Gnadenmittellehre anders nicht beständig erfunden würde, — das Princip, daß die Gnadenmittel nicht ex opere operato, sondern gesegnet nur unter Concurrenz des Glaubens des Individuums wirken können. Darin lag die innerliche Nöthigung zu der Frage vom Glauben der Kinder in der Taufe, die Luther so vielfach beregt hat. Darin liegt es, daß dieser Zweig der Lehrentwickelung ein für unsere Kirche nothwendiger genannt werden muß, und man sehr irrt, wenn man es mehr als eine Frage altorthodoxer Liebhaberei ansieht. Da über den Lehrbegriff namentlich in diesem Punkte viel Unklarheit und noch weniger Sachkenntniß vorliegt, widmen wir ihm eine kurze Darstellung. Die

Folge wird zeigen, daß er von principieller Wichtigkeit für die Auffassung der Katechumenatserziehung ist.

2.

Die alte Kirche entschied, daß Kinder, wenn sie getauft würden, auf den Glauben der Kirche, die für sie eintrete, getauft würden. Augustins Aussprüche galten als Norm.[1] Dagegen war durch die Waldenser und böhmischen Brüder die neue Ansicht aufgekommen, daß die Kinder auf die Bedingung ihres eigenen, aber zukünftigen Glaubens getauft würden. Gegen beide Ansichten nimmt Luther Stellung und wir gewinnen von diesem doppelten Gegensatz aus den rechten Einblick in seine eigene Stellung zur Frage und die Bedeutung die dieselbe für ihn hat.

Am vollständigsten, wenn auch nicht zuerst und am klarsten, spricht sich Luther in der Auslegung des Evangelium von Dom. III p. Epiph. (Matth. 8, 1—13) über den Glauben der Kinder in der Taufe aus.[2] — „Die Sache haben wir noch nie gehandelt" — sagt er, was auf die Behandlung vor der Gemeinde zu beschränken ist — „darum müssen wir sie hie um künftiger Fahr und Irrthum willen, so viel an uns ist, zu vorkommen, handeln."[3]

„Aufs Erste müssen wir den Grund lassen fest und gewiß sein daß Niemand selig wird durch andrer Glauben oder Gerechtigkeit, sondern durch sein eigen. (Marc. 16, 16; Röm. 1, 17, Joh. 3. 16. 18). Das sind helle öffentliche Worte, daß ein Jeglicher für sich selbst glauben und mag ihm keiner helfen durch fremden Glauben ohne eigen Glauben."

„Nun ist die Frage, wo die jungen Kinder bleiben, da sie doch noch kein Vernunft haben und für sich selbst nicht glauben mögen (Röm. 10, 17). — — Auf diese Frage haben die Sophisten in hohen Schulen und des Papstes Rotte ein solch Antwort erdichtet: daß die jungen Kinder werden ohn eigen Glauben getauft nämlich auf den Glauben der Kirche welchen die Pathen bekennen bei der Taufe; darnach in der Taufe werde dem Kindlein aus Kraft und Macht der Taufe die Sünde vergeben und eigen Glaube eingegossen mit Gnaden —."

1) Sermo 294, 12. 18. Opp. V, 2, 1747 und 1752. De anima et ejus origine II, 17 (12) X, 733. Contra duas epp. Pelagian. I, 40 (22) X, 822 b.

2) W. W. XI, 665 ff. Vgl. den correcten Text: Kirchenpostille herausgegeben von F. Franke. Leipzig 1846 I, 432 ff. Erlang. Ausg. XI. 58.

3) Wir haben Anzeichen, daß damals die Frage mehrfach behandelt wurde. 1524 erschien in Magdeburg darüber eine Schrift von Weidensee; desgleichen predigte in Allstädt Haferizer darüber; beide negativ. Vgl. Löscher, Unschuld. Nachrichten 1705 S. 202; 1728 S. 859.

„Aus diesen Lügen sind sie weiter gefahren — daß sie haben gelehrt —: die Sacramente haben solche Kraft, daß, ob du schon keinen Glauben habest und das Sacrament empfängst — so kriegest du doch die Gnade — ohn' allen Glauben."

„Vor dieser Gift und Irrthum hüthe dich — — Taufe hilft Niemand, ist auch Niemand zu geben, er glaube denn für sich selbst, und ohn' eigen Glaube Niemand zu taufen ist."

So scharf stellt Luther den Obersatz hin, der die ganze weitere Frage für ihn bestimmt. Wir werden daran die Differenz erkennen, in welcher sich auch die spätere lutherische Dogmatik von seiner Anschauung bewegt.

„Ueber diese" — so bezeichnet er seinen Gegensatz nach der andern Seite — „sind Etliche ander, wie die Brüder Waldenses genannt, die halten, daß ein Jeglicher müsse für sich selbst glauben und mit eignem Glauben die Taufe empfahen; wo nicht, so sey ihm die Taufe — kein nütze. — Aber daß sie zufahren und taufen gleichwohl die junge Kinder, welche sie auch halten für die, die keinen eigen Glauben haben, das ist ein Spott der heiligen Taufe —. Es hilft sie auch nicht die Ausrede, daß sie sagen, die Kindertaufe war auf ihren zukünftigen Glauben, wenn sie zur Vernunft kommen. Denn der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein" —.

Er beruft sich ihnen gegenüber auf die Frage, die nach dem Taufritual an das Kind selbst gerichtet wird, ob es glaube und was im Zusammenhang mit ihrer Beantwortung von dem Erfolg der Taufe gerühmt werde. Auch den Ausweg weist er ab, daß die Taufe die Kinder nur der Christenheit einverleibe und sie zum Evangelio bringe. Mit Recht setzt er dagegen, daß es nur eine Taufe gebe (Eph. 4, 5), die welche ins Himmelreich selbst versetzt.

„Wo die Taufe nicht thut und gibt den Kindern, was sie den Alten thut und gibt, so ists nicht dieselbige Taufe; ja es ist keine Taufe sondern ein Spiel und Spott der Taufe, sintemal keine Taufe mehr ist, denn die so da selig macht. Wo man weiß oder hält, daß sie nicht selig macht, da soll man sie nicht geben. — Wo wir nun nicht besser kunden auf diese Frage antworten und beweisen, daß die jungen Kinder selbst glauben und eigen Glauben haben, da ists mein treuer Rath und Urtheil, daß man stracks anstehe, je ehe je besser, und taufe nimmermehr kein Kind" — —.

So ernst ist es Luther mit dieser Lehre. Sie gilt ihm als die uner-

läßliche Voraussetzung für das Recht der Kindertaufe selbst. Ganz in derselben Weise bezeichnet er an den andern Stellen die Voraussetzung für die Frage.[1]

An Luthers eigner Position ist nun zunächst dies zweifellos klar, daß er in der Taufe beim Kinde eigenen Glauben statuirt. Ebenso stimmen darin so ziemlich alle die verschiedenen Aussprüche überein, daß Gott den Kindern diesen Glauben auf Fürbitte der Kirche d. i. der herzubringenden Aeltern und Pathen schenke. Aber minder klar spricht sich Luther darüber aus, wodurch nun von Seiten Gottes dieser Glaube gewirkt werde und wie er im Unterschied von dem Glauben der Erwachsenen zu denken sei. Läßt aber für das Erstere schon aus den obigen Worten sich erschließen, daß die strenge Consequenz Luther drängen muß zu sagen, der Glaube sei für den Act der Taufe nothwendig, und müsse also bereits vor ihm vorhanden sein, so geben uns zwei Stellen näheren Aufschluß, wodurch er denselben gewirkt werden läßt, und nach diesen werden wir die andern unbestimmteren auslegen müssen.

Wir geben die Darstellung seiner positiven Ansicht zunächst nach der citirten Predigt, deren Herausgabe mit der zweiten Abtheilung der Kirchenpostille in das Jahr 1525 fällt.

„Darum sagen wir hie also zu und schließen: daß die Kinder in der Taufe selbst glauben und eigen Glauben haben, denselben Gott in ihnen wirkt durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der christlichen Kirchen. Und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht: daß Jemand durch denselben möge selig werden, sondern daß er dadurch als durch sein Fürbitt und Hülfe möge von Gott selbst ein eigen Glauben erlangen, dadurch er selig werde."

„Also sagen wir auch hie, daß die Kinder nicht werden im Glauben der Pathen oder der Kirchen getauft, sondern der Pathen und der Christenheit Glaube bittet und erwirbet ihnen den eigen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst glauben."

„Also sagen wir auch hie, daß die Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahingekommen sind, und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christus Statt, so segnet er sie und **gibt ihnen den Glauben** und das Himmelreich, denn des Priesters Wort und That sind Christus' selbst Wort und That."

---

1) Vgl. die Predigt dom. XIX p. Trin. vom Gichtbrüchigen. W. W. XI, 229 b f. Vgl. W. W. XIX, 700 f.

Am verwandtesten dieser ist die Stelle aus der Predigt vom Gichtbrüchigen den der Glaube Anderer zu Christo bringt. Sie ist mit dem letzten Theil der Postille 1527 veröffentlicht. Aber wie bekannt hat dieser Theil bis ins Jahr 1544 mancherlei Veränderungen erfahren.

„Wir sagen also, daß der fremde Glaube nicht helfe zur Seligkeit, wenn auch zwo Christenheit da stünden. Das Kind muß selbst glauben — —. Wir bitten aber für die Kinder wie auch für alle Ungläubigen, predigen, beten und arbeiten dahin, daß die Ungläubigen und Kinder auch herzukommen und gläubig werden — —. Also hilft der fremde Glaube, daß ich auch ein eigenen Glauben kriege. — Ich soll's — — in das Wort Christi legen (Marc. 10) — und soll also sprechen: Hie bring ich Dir, Christe, ein Kindlein, das hast Du mich zu Dir heißen tragen. Da hab ich denn mein Werk gethan, Christus der wird auch das seine thun. — — Und täufe das Kind nicht darauf, daß es keinen Glauben hab, wie die Behem[1] meinen, daß, wenn es groß werde, solls ihn erst kriegen."[2]

Aus den Predigten gehört endlich noch hierher das Wort bei dem verwandten Anlaß der Herzubringung des Taubstummen (XII p. Trin. W. W. XI, 204 b. Franke II, 1238 f.):

„Also auch wenn man täuft, so sehen wir das an der Kinder Glauben. Die Kindlein stehen da blos und nackend an Leib und Seele, haben keinen Glauben, kein Werk. Da tritt her die christliche Kirche und bittet, Gott wolle ihnen den Glauben eingießen, nicht daß unser Glaube dem Kinde helfen soll, sondern daß es einen eigenen Glauben gewinne."

Weiter führt uns auch die Stelle im großen Katechismus Luthers nicht, die mit diesem symbolisches Ansehen gewonnen. Vielmehr ist sie minder klar als die schon angeführten. Nur dadurch nimmt was dort gegeben ist eine eigenthümliche Stelle ein, daß er, die Objectivität des Sacraments betonend, die Taufwirkung dort auch wieder in ihrer Unabhängigkeit vom Glauben hinstellt.

„Denn wenn gleich" — kann er dort sagen[3] — „die Kinder nicht gläubten, welches doch nicht ist (als jetzt beweisen), so wäre doch die Taufe recht und soll sie niemals wieder täufen. — — Hast du nicht gegläubt, so gläube noch." — —

„Also thun wir nun auch mit der Kindertaufe: das Kind tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung daß es gläube und

1) Böhmische Brüder. — 2) W. W. XI, 228 b f. Franke a. a. O. II, 1370 f.
3) Müller, Symbol. BB. S. 494.

bitten daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf täufen wir es nicht; sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat —."

Dasselbe enthält eine Stelle in den Tischreden[1], deren Datum wir nicht näher bezeichnen können:

„Weil die Kinder Christo aus seinem Befehl zugetragen werden und die Kirch für sie bittet, so wird ihnen der Glaube gegeben, ob wirs wol nicht sehen und verstehen nach unser Vernunft."

Dagegen liegen uns Stellen aus älteren Schriften Luthers vor, in denen er mit größerer Bestimmtheit andeutet wodurch der Glaube zu Stande kommt. Die eine, aus der Schrift vom Babylonischen Gefängniß der Kirchen (1520), legt zwar auch wie jene früher angeführte allen Nachdruck auf das Gebet der Kirche; aber setzt die Wirkung desselben in näheren Connex mit dem Sakrament selbst. Wir geben den Zusammenhang deutsch und nur die entscheidenden Worte nach dem lat. Urtexte:[2]

„Hier sage ich, welches alle sagen, daß den kleinen Kindern zu Hülfe werde gekommen mit einem fremden Glauben derer die sie zur Taufe bringen. Denn gleich wie das Wort Gottes, wenn es gehöret wird, mächtig ist, daß es auch eines Gottlosen Herz verändern kann das doch nicht weniger taub und unfähig ist, als irgend ein kleines Kind — ita per orationem ecclesiae offerentis et credentis cui omnia possibilia sunt et parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur." — Er setzt noch hinzu: „Ich wollte auch nicht zweifeln, daß da nicht könnte ein erwachsener Gottloser, wenn die Kirche betete, und ihn Gott vortrüge, in einem jeden Sacrament verändert werden. — — Aber alsdann thun die Sacramente solches nicht aus ihrer Kraft, sondern in Kraft des Glaubens was sie thun, ohne welchen Glauben sie gar nichts thun."

Nach dieser Stelle würde man glauben müssen der Sakramentsact der Taufe selbst wirke den Glauben; aber in Kraft des fürbittenden fremden Glaubens. Und in der That mit keinem andern Ausspruch nähert er sich der alten Thesis gleich sehr wie mit diesem. Wie er die Stelle mit den Worten einleitet: hic dico, quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri. Aber auch dabei ist sein Gedanke ein anderer. Er betont die Fürbitte. Und die Auffassung daß das Sacrament auf den Glauben Anderer hin den Glauben im Kinde wirke, würde nicht nur in Widerspruch zu der oben angedeuteten Grundvoraussetzung stehen; sondern uns zugleich

1) Krit. Ausgabe von Förstemann. Leipzig 1844. I. S. 51 f.
2) W. W. XIX, 87 f. Vergl. Jenaer Ausg. d. Opp. lat. II, 274 b.

insofern schwer verwickeln als Luther doch anderwärts so nachdrücklich darauf dringt, daß was das Sacrament wirke nicht durch unser Zuthun zu demselben, sondern durch Gottes Wort und Befehl im Sacrament gewirkt werde. Wir werden also auch hier Sacrament im weiteren Sinn vom gesammten rituellen Sacramentsvollzug zu verstehen haben, wobei noch neben dem eigentlichen Taufact andere Factoren concurriren, die wir erst in einer letzten Stelle von Luther klar gesondert und ausdrücklich als das Medium dieser Wirkung bezeichnet finden.

Es ist dies die Stelle aus Luther's ursprünglich auch lateinisch erschienener Schrift: adversus armatum virum Cokleum oder „Bescheid vom Glauben und Werken" (1523).[1]

„Ich sage nicht, daß man die Kindlein nicht taufen solle; ich sage auch nicht, daß sie Taufe ohne Glauben empfahen: sondern ich sage, daß sie bei der Taufe gläuben durch Kraft des Wortes das man über sie betet und damit den Teufel beschwöret und durch den Glauben der Kirche, die solche Kindlein zur Taufe bringet und ihnen durch Beten den Glauben erwirbt." — Das ist die erste zweifellos klare Aussage. Der Urtext läßt noch bestimmter erkennen, daß der Glaube dann als für den eigentlichen Taufact schon vorhanden vorausgesetzt wird. Dicimus ad baptismum eos credere per vim verbi quo exorcisantur et per fidem ecclesiae etc. Das ad wird nicht „bei" sondern: „für" zu übersetzen sein, als hieße es: credere eos, ut fides adsit in baptismo.

Man kann allerdings sagen, jene anderen Stellen alle seien späteren Datums, und die frühere eher nach diesen als diese nach jener zu corrigiren. Aber die späteren enthalten kein Correctiv, vielmehr Vieles was eben dahin deutet, worauf wir hier geführt werden; im Uebrigen aber bieten sie nur einen minder präcisen Ausdruck des Gedankens. Dazu kommt daß die Tischreden, freilich wieder von unbestimmtem Datum, einen ganz ähnlichen Ausspruch Luther's bieten[2]: „Der Glaube kömmt aus Gottes Wort, wenn mans höret; nu aber hören die Kindlein Gottes Wort, wenn man sie täufet; darüm bekommen sie den Glauben in der Taufe."

Dieses Wort ist uns von besonderer Wichtigkeit, weil jene Anspielung auf die Exorcismen nach noch nicht völlig ausgeschiedenen altkirchlichen Vorstellungen klingt. Hier tritt es in principiellerem Ausdruck

---

1) WW. XIX, S. 701. Vgl. den latein. Text, den die Erlanger Ausgabe, wie oben auch, noch nicht bietet, in der Jenaer Ausgabe der Opp. lat. II 569 b.

2) A. a. O. II, 269. Vgl. d. Glauben des Johannes im Mutterleib durchs Wort gewirkt. Art. Smalc. S. 323 ed. Müller.

hervor wie schon die obige Stelle (XI, 2296) ahnen ließ. Das Wort wirkt bei der Sacramentshandlung den Glauben, damit er für den Empfang des Elementes vorhanden ist. Wir können dann darunter besonders das Wort der Verheißung verstehen, das in der Segnung der Kinder (Marc. 10) gegeben ist, und dessen Verlesung der Besprengung selbst vorherging. Der Zusammenschluß desselben mit dem Gebet der Pathen und dem Segen des Priesters gewährt uns ein Gesammtbild, in welchem der Hauptinhalt aller der einzelnen Stellen sich wiederspiegelt.

Es ist aber nicht zu verwundern, daß frühere Aussprüche der Sache den klarsten Ausdruck geben; denn grade in der Zeit der ersten principiellen Lehrgestaltung tritt Wort und Glaube in ihrer ausschließlichen, die Sacramente neben dem Wort in den Schatten stellenden, Correspondenz am schärfsten hervor. Für die unbiegsame Consequenz mit der Luther dieses Princip durchführte, vor keiner Folgerung zurückschreckend, ist grade die Ausbildung unseres Lehrstücks einer der interessantesten Belege.

In dem Wenigen was Luther dabei zum psychologischen Verständniß eines den Kindern zugesprochenen eigenen Glaubens gibt, kommen Stellen vor, die wir erst von der letztgewonnenen Voraussetzung aus ganz verstehen. In der erstcitirten Predigt[1] heißt es gegen Ende: „Haben sie das Wort nicht gehöret dadurch der Glaube kommt, wie es die Alten hören, so hören sie es aber wie die jungen Kindlein. Die Alten fassens mit Ohren und Vernunft, oft ohn' Glauben, sie aber hörens mit Ohren ohn' Vernunft und mit Glauben; und der Glaube ist so viel näher, so viel weniger Vernunft ist und stärker der ist, der sie herzubringt, denn der Wille ist der Alten, die von ihm selbst kommen." Und weiter unten: „So hören sie ja auch das Wort. Denn was ist die Taufe anders, denn das Evangelium, dazu sie bracht werden. Wiewol sie das einmal nur hören; sie hörens aber desto kräftiger, weil Jesus sie aufnimmt, der sie hat heißen bringen."

„Sage mir," heißt es in derselben Predigt weiter (S. 439), „ist das auch christlich geredet, also von Gottes Werken urtheilen nach unserm Dünken? Die Kinder sind nicht zur Vernunft kommen, darum könnten sie nicht glauben? Wie wenn du durch solch Vernunft wärest schon vom Glauben kommen und die Kinder durch ihr Unvernunft zum Glauben kommen? Lieber was Guts thut die Vernunft zum Glauben und Gottes Wort? Ists nicht sie, die — aufs Höhest widerstehet — daß Niemand von ihr zum Glauben kann kommen, noch Gottes Wort leiden will, sie werde denn geblendet und geschändet, daß die Vernunft muß ihr absterben und

1) Kirchenpostille. Franke a. a. O. S. 44 ff.

gleich werden ein Narr, ja so unvernünftig und unverständig als ein jung Kind (Matth. 18, 3)? — Weil die Kinder ohn Vernunft und närrisch, sind sie besser zum Glauben geschickt denn die Alten —. Hie wirkt Gott allein und die Vernunft ist todt und blind gegen dieses Werk wie ein unvernünftig Kind. — Dazu sage mir wo bleibt die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer läßt? Kann hie der Glaube ohn Zuthun der Vernunft bleiben, daß sie es gewahr wird, warum soll er nicht auch anfahen in den Kindern ehe die Vernunft drum etwas weis? — Gottes Werke sind heimlich und wunderlich, wo und wenn er will" —.

„Ein junges Kind hat keine sonderliche Untugend an sich; wenn es aber erwächst, so wird es unzüchtig und unkeusch; kömmt es zu seinem vollen Mannesalter, so gehen die rechten Laster an je länger je mehr." (Gr. Katech. a. a. O. S. 296).

„Um dieser Ursache Willen am allermeisten soll man die Kinder täufen daß sie nicht Vernunft haben, darum sie auch am tüchtigsten und geschicktesten sind, die Taufe zu empfahen. — Summa, kann Gott den Alten und die nun zu ihren Jahren kommen sind, den heiligen Geist geben, so kann er ihn viel mehr den Kindern geben. (Tischreden, a. a. O. S. 269).

Mit dem letzten Ausspruch nähert sich Luther am meisten der Auffassung der Folgezeit; während man nicht leugnen kann, daß seine Anschauung von der Wirksamkeit des Wortes ohne die Fähigkeit bewußten Vernehmens, die magische und ex opere operato geschehende Wirkung der Sacramente nur auf das Wort überträgt, wo es der Berechtigung noch mehr zu entbehren scheint als bei den Sakramenten. Wie richtig auch das ist was er negativ gegen die Mitwirkung der Vernunft als geistiger Selbstkraft, wenn es sich um Glauben handelt, aufstellt, so wenig kann seine positive Begründung genügen; denn in ihr wird dem Glauben, den er zur Aneignung fordert, das allgemeine Organ bewußten Hörens entzogen, was die durchs Wort vermittelte Wirkung des Geistes nun einmal überall voraussetzt. — Vom Wort als solchem wird man absehen müssen; an die Wirkung des heiligen Geistes wird man sich zu halten haben, und die Frage die die Theologen der Folgezeit bewegt, ist nun die: ob was man Glaube der Kinder nennt nicht eben aufgehe in Erfahrung einer göttlichen Geisteswirkung, und diese nicht vor dem Taufact selbst schon gewirkt, sondern als eigentliche Sacramentswirkung und Gabe der Taufe zu denken sei.

So faßt es gleich Melanchthon in den Locis (Corp. Ref. 21, 860): Spiritus sanctus per baptismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad Deum pro ipsorum modo — der bestimmtere Ausdruck, als der früher von ihm beliebte (a. a. O. 213): — fateri necesse est, quod Deus in iis efficax sit.[1] Am vollständigsten und klarsten über das Wesen des Kinderglaubens spricht sich die Wittenberger Concordie von 1536 aus, Luther's Ansicht in Melanchthonischer Formulirung wiedergebend, die offenbar auch jenen späteren Ausdruck der Loci bestimmt hat. „Dieweil," heißt es dort, „Christus von solchen Kindern, die in der Kirche sind, gesagt habe, es sei der Wille des Vaters nicht, daß eines aus ihnen verloren werde: so sei gewiß, daß den Kindern durch die Taufe mitgetheilt werde die Abwaschung der Erbsünde und die Gabe des heiligen Geistes, welche auch in ihnen nach ihrem Maß kräftig sei. Und wiewohl man nicht eigentlich wissen kann, welcher Gestalt solche Wirkung Gottes in ihnen geschehe, so ist doch gewiß, daß in ihnen werden neue und heilige Bewegungen, wie auch in Johanne geschehen ist, da er noch in Mutterleibe lag. Und wiewohl man nicht gedenken soll, daß die Kinder Verstand haben, jedoch so werden die Bewegungen und Neigungen dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben, etlichermaßen verglichen den Bewegungen so beide, der Glaube und die Liebe sonst haben. Und das wollen sie auch verstanden haben, wenn sie lehren, daß die Kinder eigenen Glauben haben." (WW. XVII, 2530).

Chemnitz folgt Melanchthon wesentlich (Examen concil. Trid. II. 2, 10): Non esse imaginandum infantes intelligere aut sentire motus fidei; sed rejici errorem illorum qui imaginantur, infantes baptizatos placere Deo et salvos fieri sine actione aliqua spiritus sancti in eis, cum Christus clare dicat: nisi quis renatus — —. Ergo oportet spiritum sanctum in infantibus qui baptizantur ef-

1) Denselben Umschwung sehen wir 1527 vertreten von dem Nürnberger Prediger Thomas Venatorius († 1551), der ein besonderes Schriftchen: Pro baptismo et fide parvulorum gegen die Anabaptisten ausgehen ließ. — Er verwirft zwar die Ansicht nicht, daß der Glaube der Kirche concurrire, aber nicht so, daß dadurch der eigne Glaube des Täuflings entbehrlich werde, wie er an der Geschichte des Gichtbrüchigen (Matth. 9) deutlich macht. Den eigenen Glauben aber empfängt das Kind durch die Taufe selbst. Dum per ecclesiam offeruntur baptisandi, haud dubie illorum corda immutantur et ad regnum Christi per aquam et spiritum s. regenerantur. Und vorher: Quin potius fidem — maxime parvulis infundi per spiritum s. non minus credibile est quam natu grandioribus. Im Uebrigen ist seine Argumentation für die Möglichkeit des Glaubens ohne Gebrauch der Vernunft wesentlich die Luthers. — In parvulis, quia ratio dormit nihil minus est quam dolus, nihil magis quam capacitas fidei sagt er schön und benutzt passend das Gleichniß vom Wachsthum des gestreuten Samens während die Säeleute schlafen (Marc. 4, 26 ff.).

ficacem esse et operari ut regnum Dei, quod in baptismo offertur et donatur, accipere possint suo quodam modo, nobis nec satis cognito, nec explicabili.

Wir sehen, die oberste Position Luther's ist bereits von den nächsten Nachfolgern aufgegeben, daß für die Taufe der Glaube da sein müsse. Nicht einmal ein ideelles Prius läßt diese Auffassung der Späteren zu. Was dieselben Theologen entschieden für das andere Sacrament fordern, setzen sie nicht eben so voraus bei der Taufe, weil dieser ausdrücklich als Wirkung die Geburt, d.i. die erste Anfangsetzung eines neuen Lebens zugesprochen wird. Diese aber haftet an der Mittheilung des heiligen Geistes. Sie sorgen nur, die Taufe gegen die Vorstellung vor einer magischen Wirkung, und den allgemeinen Satz, daß kein Sacrament ohne Glauben in Segenswirkung vorhanden sein könne, dadurch zu schützen, daß sie die in der Taufe geschehende Wirkung des heiligen Geistes sofort und nothwendig auch von einer inneren Erfahrung derselben im Kindesgeiste begleitet sein lassen, und diese nennen sie „Glauben." Wenn Melanchthon die letztere als novi motus und novae inclinationes ad Deum bezeichnet, so werden wir diese Fassung als den Ausdruck der factischen Gestalt, die die Wirkung trägt, wesentlich adoptiren können. Aber die Fassung bei Chemnitz zeigt wie zur vollen Klarstellung der Sache noch eine weitere Entwickelung des Lehrbegriffs nöthig war; denn was er nennt: efficacia, oder actio spir. sancti und ein accipere Seitens der Kinder, stellt eben die objective Taufwirkung allein hervor, kann aber nicht wol ausreichen zur Charakterisirung der subjektiven Erfahrung oder Aneignung, und nur mit der Letzteren kann sich doch decken was man Kinderglauben nennt.

Soweit war im Grunde Augustin, trotz seiner Negation eigenen Glaubens der Kinder, schon gegangen. Er sagt von den getauften Kindern: — ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, regenerati spiritu sancto, qui certe regenerati per aetatem non possunt cognoscere. — — Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare spiritum sanctum. (ad Dardanum tom. II, 840; cap. 6. 7.). Er nennt sie darum fideles, und behauptet die Identität des spiritus regenerans in majoribus offerentibus et parvulo oblato; er bezeichnet die Wirkung näher noch als ein solvere vinculum culpae — und damit ist ihm doch die subjective Bedingung des rechtfertigenden Glaubens so wenig einbedungen, daß er anderwärts ausdrücklich leugnet: posse parvulos credere ad justitiam —. Die Antwort im Taufritual die die Pathen statt ihrer geben: „Credo" — erklärt er

nur sacramentali sensu für wahr, und „fideles“ heißen sie also: non ea fide quae in voluntate consistat credentium, sed sacramento fidei (De pecc. meritis cap. XIX, 25; cap. XXIII, 33. vgl. II, 984).

Man kann danach am besten beurtheilen, wie bedenklich es war, wenn auch später noch orthodox-lutherische Theologen wie Carpzov (Isagoge in libr. symb. S. 334) den Unterschied so formulirten: Baptismus in regeneratione operatur fidem, ad justificationem autem gratiam justificam offert, et si fide recipiatur — (nämlich im bewußten Alter — so fordert die Consequenz) eam etiam confert. Es zeigt nur die ganze Unklarheit, wenn er daneben an der lutherischen Position festhält: infantes propriam et actualem etiam fidem habere (Matth. 19, 6) und Lutherischer Glaubensbegriff ist es jedenfalls nicht, was ihn bei der obigen These berechtigt zu schließen: Quae accidunt fidei fehlten allein den Kindern, nicht quae de ejus essentia sunt.

Consequenter und die Basis der Augustinischen Anschauung rein bewahrend beschränken dann die katholischen Theologen den Begriff auf eine fides habitualis im Gegensatz zur actualis, die bekanntlich von dem Tridentiner Concil ausdrücklich den Kindern abgesprochen wird. Die Grundlagen zu dem positiven katholischen Begriff hatte schon das Concil zu Vienne (1311) geliefert.

Wenn man mit lutherischen Voraussetzungen eine fides actualis statuiren will, wird man den Schritt nicht scheuen dürfen, den Quenstedt am bewußtesten und kühnsten gethan, man wird den actus als justificans und sein Wesen als apprehensio bezeichnen müssen, wobei nicht zu leugnen ist, daß von ihm dem Kinderglauben Qualitäten zugeschrieben werden, die die Kindesnatur aufheben, wie spiritualis notitia, assensus — applicatio meriti Christi. (Theol. did. pol. IV. S. 147). Nach dieser Seite war die spätere Unterscheidung umsichtiger, wonach den Kindern die fides reflexa aut discursiva abgesprochen, dagegen eine directa et simplex zugesprochen wird, insofern sie dem heiligen Geist malitiose non resistunt. (Vgl. Hollaz, Examen ed. Teller S. 880).

Den Hauptanlaß zu vielfacher monographischer Behandlung der Frage bei den Lutheranern gab die Antithese der Reformirten, die theils den Kinderglauben als ungereimt ganz verwerfen,[1] theils der Ansicht Calvin's folgend nur eine fides seminalis zuläßig finden wollten, d. h. einen Keim zukünftigen wirklichen Glaubens.[2]

1) Joh. Marckius, compend. theol. chr. Cap. 22 § 12. Vgl. Vitringa Observ. sacr. II, 6, 24 sq.

2) Calvin inst. IV, 15, 22; 16, 19 f. Doch nähern sich Einzelne dem Chemnitzischen Ausdruck völlig. So wenn H. Alting (Theol. problem. loc. 17 probl. 6)

Andererseits erneuerte Calixt die katholische Thesis in der lutherischen Kirche, daß die Kinder auf den Glauben der Aeltern und Pathen getauft würden.[1]

Luther's alte Position, daß der Glaube vor der Taufe für dieselbe da sein müsse, verkannten nur noch Männer wie Weigel und Böhme, aber in der mystischen Vermittelung, daß die Kinder durch den heiligen Geist im Mutterleibe in die neue Geburt getauft werden aus Gnaden; eine Fassung die nur dazu dienen konnte die Position selbst zu einem Gegenstand der Bekämpfung der orthodoxen Theologen zu machen. Doch verleitete die Frage um die Seligkeit der ungetauften Kinder und die nothwendige Vorbereitung der Wiedergeburt auch manche von diesen zu verfehlten Beweisführungen vom Glauben der Kinder im Mutterleibe.[2]

3.

Es liegt uns nach der Darstellung, wie dieser Lehrpunkt in der älteren lutherischen Theologie sich entwickelt hat, noch ob die Vermittelung desselben mit dem wissenschaftlichen Ausdruck der neueren Theologie zu versuchen. Aus Verzweiflung an der Möglichkeit eines solchen Versuchs haben manche kirchliche Theologen der Neuzeit die alte Position ganz aufgegeben oder sie doch nur mit bedeutenden Limitationen halten zu können geglaubt.

Wer freilich Kenntniß davon hat, was die neuere Philosophie dem Kindesleben in seinen ersten Aeußerungen zumuthet, könnte seinen Muth gegen die Vertreter der Vernunftauktorität schon damit stärken. Es ist namentlich der erste Schrei des Neugeborenen, der die Philosophen zu den abentheuerlichsten Behauptungen fortreißt. Kant fand darin den Ausdruck des Zornes und der Entrüstung im Gefühl gefesselter Freiheit (Anthropologie 2. A. 1800 S. 323). Ebenso sieht der Hegelianer Michelet darin das Entsetzen des Kindesgeistes über das Unterworfensein unter die Natur (Anthrop. u. Psych. S. 151); während sein Meister Hegel dies

---

diese fides zwar nicht als actualis notitia et apprehensio gratiae angesehen wissen will, aber als einen motus spiritus scti ipsis conveniens, nobis occultus et inexplicabilis bezeichnet; wobei wohl zu beachten ist, daß die Reformirten, wenn sie gegen den Ausdruck actualis polemisiren, darunter „bewußten Glauben" verstehen. (Vgl. Schneckenburger, Darstellg. d. luth. u. ref. Lehrbegr. II, S. 104).

1) Diss. de baptismo § 122 und 171; und gegen ihn Joh. Kromayer loci antesyncretistici p. 257, auch Spener, Ewiges Leben der Gläubigen S. 225 f. Unter den luther. Monographien sind etwa hervorzuheben: Joh. Nicol. Quistorp de fide infantum, Hauptschrift gegen die Reformirten; Mich. Walther de fide baptizatorum infantum Witenb. 1687 und 1700. Affelmann, Scherzer u. A. in ihren ges. diss. Auch Chr. Gottl. Kluge de usu formulae qua interrogamus infantes — de fide. Wittenb. 1734 enthält Einschlagendes.

2) Vgl. J. G. Walchs Abhandlung mit Anm. von A. L. Müller Jena 1729; Ch. Hecht (1745) u. ähnl. von J. E. Gerhard; L. F. Börner u. A.

Schreien grade umgekehrt als eine Offenbarung der Herrschernatur des Menschen gelten läßt, durch die er sein Recht an die unselbständige Außenwelt kund gibt. (Encyklop. Werke. VII, 2 S. 93).

Wahrlich, gegenüber solchen Halucinationen muß es wie eine Forderung der gesunden Vernunft erscheinen, wenn die Kirche nichts mehr in Anspruch nimmt, als daß der Geist des Schöpfers zum Geiste seines Geschöpfes vom ersten Anfang der Existenz desselben an Zutritt haben könne und diese Berührung beider sich in lebendiger Wirkung und Gegenwirkung oder Bewegung und Entgegenbewegung äußere.

Wir haben aus der Zeit, in der es die Philosophie noch nicht für ihrer unwürdig hielt, über die Wirkungen der Erbsünde oder des Geistes Gottes zu reflectiren, ein interessantes Zeugniß für die Lehre der Kirche. Malebranche behauptet zunächst, daß die Sünde der Stammältern Eindrücke im Gehirnleben zurückgelassen habe, die sich auf die Kinder so gut vererben müßten, als andere habituelle Richtungen der Aeltern.[1] Aber er nimmt dem entsprechend auch an, daß die Wirkung des wiedergebärenden Geistes in der Taufe bei den Kindern einen actuellen Reflex der Liebe zu Gott erzeuge. Er vergleicht die dadurch gewirkte Disposition des Herzens den geistigen Regungen wie sie erwachsene Gläubige im Schlaf haben. Die Kraft des Sacramentes bewirke auf Augenblicke eine Befreiung der Seele vom Leibe, der das Geistesleben des Kindes sonst in seinen Fesseln hält.[2]

Es wird freilich vergeblich sein die Physiologie darüber zu Rathe zu ziehen. Die anerkennenswerthesten Versuche die man neuerdings angestellt hat, um die Anfänge eines bewußten Seelenlebens im Kinde nachzuweisen,[3] kommen nicht hinaus über Nachweise von instinctiven Empfindungen und ihnen entsprechenden Bewegungen, die man wol sämmtlich ebenso als Aeußerungen des unpersönlichen Thierlebens wiederfinden wird.

Der Punkt des Seelenlebens der Kinder, an dem unsre Untersuchung

---

1) De la Recherche de la Verité. edit. 7. Paris 1721. livre II partie I. Chap. VII, S. 110: — Ainsi nos premiers parens aprés leur peché ont reçû dans leur cerveau de si grands vestiges et des traces si profondes par l'impression des objets sensibles, qu'ils pourroient bien les avoir communiquées à leurs enfans.

2) A. a. O. S. 114: Mais lorsqu'ils ont été régenerez par le baptême, et qu'ils ont été justifiez ou par une disposition du coeur semblable à celle qui demeure dans les justes durant les illusions de la nuit: ou peut être par un acte libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait, étant prévenus par un secours actuel et infaillible et délivrez pour quelques moments de la domination du corps par la force du Sacrement — —.

3) Vgl. besonders A. Kußmaul, Untersuchungen über das Seelenleben des neugebornen Menschen (Leipzig u. Heidelberg 1859), und die dort angeführten Schriften.

einzusetzen hat, entzieht sich begreiflicher Weise aller sinnlichen Wahrnehmung, und ruht doch auf der an sich unwidersprechlichen Basis, daß das Seelenleben des Menschen von Anfang an als seine Eigenthümlichkeit den Charakter persönlichen Lebens haben muß. Daß dieses nicht aufgeht in der Form des Personbewußtseins, des bewußten Ichlebens, davon können so und so viel Vorgänge des reifen Geisteslebens im Erwachsenen leicht überzeugen. Auch das Personleben hat einen geistigen Naturgrund, zu dem das Ich des Menschen nicht nur in frei gebietender Machtvollkommenheit steht, mit dem es sich selbst so wenig identificiren kann, daß es sich in seinen schöpferischsten Thätigkeiten davon überwaltet und von ihm abhängig bekennen muß. Die schärfste Spannung dieses Unterschiedes aber zeigt sich auf religiösem Gebiet. Neben dem Menschengeist in seinen willkürlichen Regungen steht selbständig das Gewissen als die unveräußerlich der geistigen Natur des Menschen inwohnende Spur ihres Gottesverhältnisses, die unentrinnbare Gottesmacht, der Naturseite unseres Geisteslebens, der *καρδία*, psychologisch eingeprägt.[1]

Wem der Glaube an einen persönlichen Schöpfer noch nicht abhanden gekommen ist, muß es als einfache Consequenz gelten lassen, daß das Gottesverhältniß für den geschaffenen Menschengeist das erste und nächste ist. Stand es doch selbst Pestalozzi in seiner religiöseren Periode fest, daß dem erwachenden Kindesbewußtsein die Gottesbeziehung die nächste, näher selbst als Vater und Mutter, als die umgebende Sphäre der sinnlichen Welt sei.[2]

Wenn für die nächststehenden Menschen, für Vater und Mutter, der Geist ihres Kindes noch ein verschlossener Schrein, ein unzugängliches Heiligthum ist, muß es dem Geist des Schöpfers doch schon möglich sein, die Thür zu dem schlummernden Geistesleben, das von ihm und für ihn geschaffen ist, zu öffnen, und seine Nähe ihm wirkend zu empfinden zu geben. Es ist der Schlafzustand erwachsener Gläubiger in der That die treffendste Parallele. Und wenn die Erfahrung des reifsten Christen keine andere ist, als daß empfängliche Hingabe, willenlosestes Wirkenlassen, dem Wirken des Geistes Gottes an unseren Seelen die höchste Intensität verleiht, wer möchte dieser bei dem Kinde eine Schranke gesetzt sehen? Dort findet wie nie wieder das sinnige Bild seine zutreffende Wahrheit: „wie die zarten Blumen sich entfalten und der Sonne stille halten, laß mich so still und froh deine Strahlen fassen und dich wirken lassen."

Warum diese Wirkung an ein besonderes Gnadenmittel gebunden

---

1) Vgl. meine Vorlesung über biblischen Sprachgeist S. 55 u. 76.
2) C. Raumer, Geschichte der Pädagogik II, S. 379.

ist, hat seine klaren dogmatischen Voraussetzungen, über die wir nach dem Obengegebenen nichts hinzuzufügen und mit Niemand zu rechten haben. Es kann für das Geschlecht der Sünder die Einwohnung des Geistes der Gnaden nur eintreten unter Vermittelung der Reinigung, die aus Christi Versöhnung stammt. Nur um die Wahl des Gnadenmittels kann es sich fragen.

Wenn Luther auch hier das Wort nennt, so haben wir das formal Unzutreffende dieser Annahme schon angedeutet. Das Wort als Offenbarungswort, wie es bei der Gnadenmittelwirkung allein in Rücksicht kommt, hat bewußtes Seelenleben zu seinem Coefficienten. Es wendet sich mit seinem „Du" an das „Ich" nach seinem Personbewußtsein und seinem Personverhalten. Aber Luther's Ansicht ruht vielmehr auf seiner mystischen Fassung des Wortes, wonach er es als das „Thätelwort," das Schöpferwort, namentlich im Sacramente wirksam, bezeichnet. An sich wäre nichts dagegen zu sagen, daß das Wort als Schöpferwort das Medium des Geistes auch für das unbewußte Geistesleben des Menschen genannt würde. Wenn Christus dem tobenden Meer Ruhe gebietet, so ist's gewiß eine mechanische Vorstellung, die den Sturm erregenden Dämonen damit gemeint zu glauben. Das tiefsinnige Wort vom Seufzen der Creatur (Röm. 8, 19 f.) beweist, daß nach der Schrift der unvernünftigen Natur ein selbstständiges Leben innewohnt, unerreichbar für die Stimme des Menschen, namentlich wie er nun ist, aber empfänglich und gehorsam gegen die Stimme dessen, durch dessen Wort es sein Leben empfangen.

Das Bedenken, dieses auf die Empfänglichkeit des Geisteslebens des Kindes für Gott überzutragen, liegt wo anders. Es handelt sich hier um einen Proceß, der nicht Schöpfung, sondern Geburt, oder bestimmter Wiedergeburt genannt werden muß. Das ist ein persönlicher Vorgang. Und selbst bei der ersten Schöpfung des Menschen tritt nicht das Wort des Befehls als die wirkende Kraft ein, die sein Leben hervorruft, wie das aller andern Kreaturen; sondern der Freiheit des Geistesverhältnisses entsprechend, in dem der Mensch zu Gott stehen sollte, kleidet sich die Schöpfung in die Form eines Rathschlusses, nach menschlicher Analogie eines väterlichen Handelns, durch das die Mittheilung des Geistes vermittelt wird.

Die schöpferische Wirkung des Wortes bleibt im Sacrament beschränkt auf die Belebung des irdischen Elementes, d. i. auf seine Erfüllung und Begleitung mit der sacramentalen Geistes- und Gnadenwirkung. Das so erfüllte Sacrament dagegen hat dies zur Eigenthümlichkeit seiner Wirkungsart, daß es die persönliche Berührung des Geistes Gottes resp. des Lebens Christi mit dem Menschengeiste vermittelt; daß es wie Thoma-

sius den Unterschied von der Wirkung des Wortes treffend darstellt,[1] nicht nur an das Verhalten des Menschen in der Form der Freiheit appellirt, sondern ein neues Verhältniß setzt in der Form einer Naturwirkung. Es ist eben jener Naturgrund des Geisteslebens im Unterschiede von dem bewußten Ichleben, in welches die Sacramentswirkung waltend und gestaltend eingreift. Persönlich setzt sich in der Taufe der Geist Gottes zum Kindesgeist in wirkende Beziehung, und das Resultat ist Erneuerung des ursprünglichen Personlebens des Menschengeistes in Gott — die Geburt eines wieder in Gott ruhenden, aus Gott lebenden Geisteslebens.

Als Voraussetzung dafür kann nichts als jene capacitas passiva gelten, die unsere Dogmatiker für alle Gnadenwirkungen des Geistes bei dem Menschen statuiren. Das heißt mit anderen Worten, jene Beschaffenheit des Menschen, nach welcher es zu seiner ursprünglichen Naturanlage gehört, für Gott und in Gott zu leben, die grade beim Kinde nur durch die dem Geschlecht als solchem anhaftende Entfremdung, aber noch nicht durch eine eigene Geschichte und persönliche Abkehr, alterirt ist.

Wir behaupten, daß nach der Schrift der Punkt, wo göttliches und menschliches Geistesleben sich zu berühren bestimmt sind, vermöge der ursprünglichen Anlage und des in Adam einst factischen Bestandes dieses Gemeinschaftslebens eine bestimmte, unveräußerliche psychologische Existenz im Menschen hat. Wo es sich als Bewußtsein zu äußern anfängt, hat es das Gewissen zu seiner psychologischen Existenzform. Und die vorwiegend negativen Aeußerungen des Letzteren beweisen noch, daß die psychologische Existenz in der Hauptsache als ein Mangel, so zu sagen als eine leere Stelle, mehr oder minder zum Gefühl kommend, zu bezeichnen ist.

Diesen Mangel in Bedürfniß umzusetzen, ist die Aufgabe und die Wirkungsweise des Geistes Gottes. Es bedarf aber nur der Berührung jener gleichsam leeren Stelle mit dem Inhalt seiner ursprünglichen Bestimmung, um diese psychologische Wirkung hervorzubringen. Man denke es sich unter dem Bild einer für bestimmte Functionen angelegten, aber ruhenden Muskel. Die Irritation des Punktes, an dem ihre Bewegungsnerven zusammenlaufen, wird zur unmittelbaren und natürlichen Wirkung ein Fassen und Zugreifen nach dem Gegenstand haben, der danach geartet ist, jenen Bewegungspunkt organisch zu berühren.

Dieses Bild kann uns zugleich am Besten dienen, die entsprechende Gegenwirkung oder Entgegenbewegung im Geiste des Kindes klar zu ma-

---

1) Christi Person und Werk, III, 2, S. 114 ff. Vgl. ähnl. Ehrenfeuchter praktische Theologie S. 79.

chen. Wenn die alten Dogmatiker was sie Glauben der Kinder nennen nicht als etwas Habituelles, sondern nur in der Form eines Actes gelten lassen wollen, so sind es hauptsächlich dogmatische Gründe, die dazu bestimmen. Aber wir werden es ebenso als die allein psychologisch berechtigte Anschauung bezeichnen müssen.

Dogmatisch bestimmte jene die gesunde Grundanschauung, daß aller Gnadenstand des Menschen, weil Glaube seine alleinige subjective Existenzform ist, nicht in der Form eines physischen Productes, sondern in der eines ethischen Actes angeschaut werden müsse. Es liegt darin das heilsame Correctiv für manche Darstellungen neuerer Theologie, nach denen das neue Leben im Menschen in der Form einer im Geiste aus embryonischen Zustand erwachsenden Physis angeschaut wird. Schneckenburger bietet in seiner Vergleichenden Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs (II. S. 40 ff. u. 102 f.) treffende Bemerkungen über das Unlutherische solcher Anschauungen. Im Act des Glaubens, im Act des Ergreifens der Gnade, bewußterer oder unbewußterer Art, lebt der Mensch im Gemeinschaftsverhältniß mit Gott. Das ist für die ältere Theologie die allgemeine, auch die Natur des Kinderglaubens bestimmende Basis. Darum mußten wir die Fassung Quenstedt's als die consequente Fortbildung dieser Lehre bezeichnen, und halten es für eine unbegründete Furcht vor Consequenzen, wenn sich Thomasius in seiner neuesten Darstellung dieses Lehrpunktes, wie Andere vor ihm, mit Protest gegen die Analogie des rechtfertigenden Glaubens auf die ältere allgemeinere Position bei Chemnitz zurückzieht (a. a. O. S. 150 ff.). Besteht das Wesen des rechtfertigenden Glaubens im Ergreifen und nicht in der notitia noch im assensus, so ist man berechtigt dieses in seiner Allgemeinheit da wiederzufinden, wo eine durch Erregung des Bedürfnisses erweckte Bewegung des Menschengeistes zu Gott hin gesetzt werden muß. Darin scheint mir die bedenklichste Seite der Limitation zu liegen, die Thomasius dem alten Begriff gibt, daß er auch ein „Gefühl der Heilsbedürftigkeit" bei dem Kinde in aller Form in Abrede stellt.

Ich habe in der oben angeführten Schrift Walch's (S. 116), neben viel Absurditäten, ein Argument für das Maß der Empfänglichkeit des Kindesgeistes Gott gegenüber gefunden, das mir kräftiger erscheint als alle jene entgegenstehenden Bedenken. Er appellirt an die allen Gläubigen gemeinsamen Vorstellungen von der Fähigkeit des Kindesgeistes für ein actuelles und nach seinem Maß vollerfülltes Seligkeitsleben in Gott, sobald seine Seele vom Leibe geschieden in die Ewigkeit übergegangen ist. Dafür muß es in der That ein Correlat des Gemeinschaftslebens mit Gott

schon in der zeitlichen Entwickelung des Kindesgeistes geben, sobald mit der Taufe die Grundlage seines ewigen und seligen Gemeinschaftslebens factisch gegeben sein soll.

Aber auch psychologische Gründe sprechen für jene Fassung. Was als Naturanlage dem Geist anhaftet, kann sich in einem ruhenden, rein potentiellen Zustand befinden. Was dagegen geschichtlich überkommen und moralische Qualität[1] ist, kann nur in der Form actueller Existenz im Menschengeist vorhanden gedacht werden. So protestirt unsere Kirche dagegen, die Erbsünde nur als anhaftendes Erbübel zu denken. Und obgleich dieselbe nicht als actus in der Form der willkürlichen und bewußten Selbstthat im Kinde vorhanden ist, muß sie doch, weil eine moralische Geistesrichtung, als actuell lebendig gedacht werden. Das ist der Grund, warum wie von einem persönlichen, so von einem sittlichen Lebenscharacter des Kindesgeistes geredet werden darf. Obgleich noch nicht persönlich sittlich bestimmt, hat sein Geist doch, als unter die Einflüsse der Geschichte seines Geschlechts gestellt, schon eine sittliche und das ist stets zugleich eine actuelle Bestimmtheit.

Dem entsprechend kann nun auch ein entgegengesetztes Bestimmtwerden des Kindesgeistes nur in actueller Wirkung sich äußern. Ja um so mehr muß es dies, als diese Wirkung das Product der ersten unmittelbaren Erfahrung einer von einem anderen persönlichen Geiste ausgehenden Einwirkung und Berührung ist. Motus und inclinationes, Bewegung und Hinneigung, wird es sein, worin sich diese Erfahrung äußert; das ist actuelle Geistesbewegung im Kindesleben. Mit vollem Recht geht daher Delitzsch in seiner Psychologie (S. 306 ff.) auf die Bestimmung der alten Dogmatiker zurück, daß es actus directus zu nennen sei, was im Kinde in dem Moment der Berührung des Geistes vorgeht. Wir freuen uns bei ihm die in der Neuzeit wol vollständigste Zustimmung dazu zu finden, daß es ein „Greifen und Ergreifen" der göttlichen Gnadenwirkung im Kinde gibt.[2] Betrachtet man es nur nach seiner psychologischen Existenzform, so gibt es kaum eine real zutreffendere Bezeichnung als jene ursprüngliche Melanchthons: motus et inclinationes. Und wenn die feine spätere Unterscheidung der pii motus vom eigentlichen Glauben, wie sie Musäus[3] für die der Rechtfertigung vorbereitend vorauf-

1) Vgl. bei Malebranche die trefflichen Bemerkungen über diesen Unterschied, a. a. O. S. 111 f.

2) Er benutzt ebenda zur Veranschaulichung der Thatsache die sogen. Oculirung der Bäume auf das schlafende Auge in treffender Vergleichung des Naturvorgangs.

3) Praelectiones in epit. formulae Concordiae S. 177 f.

gehenden Regungen vorschlägt, überhaupt ein Recht hat, könnte man hier geneigt sein diese Terminologie eintreten zu lassen.

Aber die höhere und entscheidende Frage ist, ob man ein Recht hat die Rechtfertigung von der Wiedergeburt in der Taufe zu scheiden und zu unterscheiden, oder ob nicht grade die unabsehbare Verwirrung der Begriffe, die in diesem Punkt frühe in der lutherischen Kirche Platz gegriffen, darin ihren Grund hat, daß man die Coincidenz der Rechtfertigung mit der Wiedergeburt in der Taufe verkannte. Ist dies, so muß das subjective Correlat dafür den Namen Glauben verdienen, und er als allein entsprechend dafür gefordert werden. Wir wagen es, Alles was die bewußte Aneignung der Rechtfertigung von dem Besitz derselben in der Taufe unterscheidet als Accidenz zu bezeichnen, und jenes immerhin instinctive Ergreifen der Wirkung des Geistes in der Taufe — Glauben — seinem Wesen nach rechtfertigenden Glauben zu nennen. Die pädagogischen Folgerungen, die darin liegen, werden wir demnächst zu entwickeln haben.

Erinnern wir uns hier zunächst nur unseres Ausgangspunktes, so bleibt zwar das Begehren für das Kind auf das Bekenntniß Anderer gestellt, wie Luther so schön die Kraft des fremden Glaubens darein setzt, Anderen Glauben zu erbitten. Aber dieses fremde Begehren vertritt nicht nur ein zukünftig erst bei dem zu reifem Bewußtsein gelangten Kinde zu erwartendes eigenes Begehren; sondern es leiht nur Ausdruck einem Bedürfniß und einer Empfänglichkeit, die im Augenblick der Berührung vom Geiste der Wiedergeburt in actuelles Begehren übergeht, dem einzig die eigene Aeußerungsfähigkeit abgeht. Was actuell im Taufact nun concurrirt ist, wie eigener Glaube, so eigenes Begehren der Kinder, wogegen jedenfalls dies ein schwaches Gegenargument ist, dessen sich schon Augustin bediente, daß man die Kinder gegen Exorcismus und Taufe oft mit den Geberden des entschiedensten Widerwillens ankämpfen sehe.

---

§ XV.

Die Taufe als substantielle Basis des Katechumenats.

Als Einpflanzung in die Heilsgemeinschaft des Reiches Gottes gewährt die Taufe ihrerseits substantiell eben das, wozu die Katechumenatserziehung zu bereiten oder zu dessen Aneignung sie die-

nend mitzuwirken hat; als Pflanzung dagegen d. i. keim- und geburtmäßige Begründung des neuen Geisteslebens ist in ihrem Empfang ein nachfolgendes Wachsthum und eine dieses fördernde Nahrung wie Bewahrung zur völligen Reife einbedungen. Die Taufe bildet daher als das specifische Sacrament der Initiation — es möge der Katechumenat vorhergehen oder sich dienend anschließen — im ersteren Fall materiell, im anderen ideell, in beiden Fällen substantiell für den Inhalt des Katechumenats den Stützpunkt und geistigen Ausgangspunkt d. i. die Basis des Katechumenats, — ein Verhältniß das auch bei allem Wechsel der Katechumenatsziele nie völlig verkannt worden ist.

1.

In der Definition des Katechumenats (§ 7) wurde als sein Ziel bezeichnet, „daß die Aufnahme zur vollen gliedlichen Gemeinschaft der Kirche zugleich Einpflanzung in den vollen Heilsstand eines Christen sei." Dies Ziel liegt über die Taufe hinaus; denn volle gliedliche Gemeinschaft, voller Heilsstand ist durch die Taufe für sich noch nicht vermittelt. Im Unterschied von diesem letzten Reifeziel stellt sie dieser § als Pflanzung dar, als den keimmäßigen Anfang des neuen Geisteslebens. Aber die Substanz, das Wesen der Heilsgemeinschaft, die unter Mithilfe der Katechumenatserziehung einst zu ihrer vollen Entfaltung kommen soll, ist in der Taufe gegeben. Das ist zuerst zu belegen.

Wenig Stücke der christlichen Dogmatik ruhen auf so klarer und voller Schriftbegründung als die objective Wirkung der Taufe. Der Unglaube und Undank der Christenheit nur hat die Gottesgabe dieses Sacraments zur menschlichen Ceremonie der Aufnahme in den Gesellschaftsverband der Christen herabdrücken, — die Geistestaufe Jesu Christi in eine andere Wassertaufe verwandeln können.

Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist's, für welche die Taufe das Bürgerrecht ertheilt (Joh. 3, 3;). Sie ist Einführung nur, aber das wohin sie einführt, ist der Inbegriff des Heiles, das Christus gebracht hat, den Gläubigen zum Besitz in diesem und in jenem Leben. Daher wird anderwärts das σωθῆναι schlechthin als ihre Wirkung aufgestellt (1 Petr. 3, 21: σώζει βάπτισμα — vgl. Tit. 3, 5; Marc. 16, 16). Die negative Seite, die darin beschlossen liegt, ist die Vergebung der Sünden. Die Taufe auf den Namen Christi gibt: ἄφεσις ἁμαρτιῶν (act. II, 38); darum wird sie λουτρόν, ein Bad genannt (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5) mit

der Kraft von den Flecken der Sünde zu waschen (ἀπολούεσθαι Apgesch. 22, 16; 1 Cor. 6, 11; Ebr. 10, 22 f.), die Seelen zu reinigen, (καθαρίζειν Eph. 5, 26; vgl. 1 Petr. 3, 21), und so die Anklage des bösen Gewissens in die Zuversicht und den Rechtsanspruch eines guten Gewissens an Gott zu wandeln (Ebr. 10, 22; 1 Petr. 3, 21).[1] So gewährt die Taufe die Rechtfertigung (δικαιωθῆναι), jene Heiligung (ἁγιασθῆναι) in der wir allein als aller Flecken ledig vor Gott dargestellt erscheinen (Eph. 5, 26; 1 Cor. 6, 11; Röm. 6, 7). Schon darin liegt die positive Seite zugleich.

Beide Seiten haben anderweit ihren klaren Ausdruck in der Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi, in welche die Taufe als solche den Christen versetzt. Das βαπτισθῆναι εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ nennt zunächst den Mittelpunkt des Versöhnungswerkes Christi, an den der centrale Besitz aller Früchte desselben in der Taufe anknüpft. Aber wie der Tod Christi Rechtfertigung der Sünder nur ist, weil er die Auferstehung selbst schon in sich schließt, so treten nun die beiden Seiten, das συνταφῆναι und συνεγερθῆναι τῷ Χριστῷ, an der Taufe gesondert hervor, als Ausdruck für den Antheil an der negativen, wie an der positiven Wirkung der Versöhnung. Die Steigerung, die darin gegeben ist, wird an dem Subject erkannt, als welches nun nicht mehr die Sünde und Sünden als einzelne erscheinen, die abgelegt werden. Es ist der alte Mensch, das natürliche, sarkische Leben außer Christo, das in seiner persönlichen Centralisation den Tod erfährt, und einem neuen Lebensprincip Raum gibt. Während Petrus (a. a. O.) die Taufe mit ἀπόθεσις ῥύπου σαρκός vergleicht, redet nun Paulus von einer ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, bewirkt durch das συνταφῆναι Χριστῷ ἐν τῷ βαπτίσματι (Col. 2, 11 f.). Die Metapher des Begräbnisses bedingt den auffälligen Ausdruck: σῶμα τῆς σαρκός. Was sich bei eines Gläubigen Tod vollendet, die gänzliche Befreiung von der Sünde in Ablegung des Leibes der Sünde und des Todes, das ist dynamisch, und so daß jene Ablegung nur die Frucht davon ist, im gläubigen Empfang der christlichen Taufe gegeben. So lag in Christi eigener Taufe schon die Uebernahme seines stellvertretenden Todes. Oder was an uns mit Christus gekreuzigt ist, heißt gradezu ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος; so daß nun nicht nur einzelne Sünden, und diese nicht nur vergeben, son-

---

1) Obgleich die Begründung sich nun etwas anders gestalten würde, halte ich an der Auslegung von συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν: Anfrage eines guten Gewissens, gleich Appellation, noch fest. Vgl. meine Dissertation über Petri de Christi ad inferos descensu sententia S. 43 ff.

dern ganz vernichtigt erscheint die Einheit der Sünde, wie sie allein noch im Leibe des Fleisches am Gläubigen ihre Centralisation hat — ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας.[1]

Darin ist nun eine καινότης ζωῆς einbedungen (Röm. 6, 4), die der Auferstehung Christi entspricht, und ebenso in der geistlichen Neuheit des Lebens die künftige leibliche Auferstehung schon eingeschlossen trägt als factischer Anfang derselben, wie im geistlichen Absterben der Sünde die Sündenerlösung im Tode vorlag. Es ist aber wol nicht zufällig daß jene Lebenswirkung in den genannten Stellen nicht so unmittelbar der Taufe selbst zugesprochen wird, sondern mehr nur das συνταφῆναι. Denn will man sondern, so ist allein die negative Erfahrung des Begrabenwerdens das rein passive, während im Mitauferstehen sich schon die cooperatio des Glaubens, der in der Taufe gewirkt ist, spiegelt. Daher wird Col. 2, 12 nicht nur aus sprachlichen Gründen das ἐν ᾧ καί συνηγέρθητε nicht auf βάπτισμα zurückzubeziehen sein,[2] sondern die Reinerhaltung der Glaubenswirkung in der Taufe selbst dafür sprechen, daß das zweite ἐν ᾧ καὶ parallel mit dem ersten auf Χριστός als allgemeines Hauptsubject zu beziehen ist. Dann tritt in dem bedeutsamen Zusatz διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος — die Hindeutung auf das hier wirkende Medium, das bei dem Begrabenwerden durch βάπτισμα vertreten war, um so klarer und selbständiger hervor.

Den vollen Ausdruck der positiven Wirkung und Gabe, soweit diese durch die Taufe selbst vermittelt ist, gewähren aber vielmehr die Stellen, die von der Gabe des heiligen Geistes durch die Taufe reden. Das ist das neue Lebensprincip. Der Glaube selbst, dessen erstes Mitwirken wir im Auferstehen in der Taufe ausgedrückt finden, ist Wirkung und Schöpfung dieses in der Taufe gegebenen Geistes. Das σῶμα τῆς σαρκός wird getödtet in der Taufe und ein πνεῦμα τῆς ἁγιοσύνης geschenkt, aus dem das neue Leben des Glaubens stammt.

Die Worte des Petrus am Pfingsttage βαπτισθήτω ἕκαστος — καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος (act. 2, 38) könnte man zwar geneigt sein, entsprechend den Vorgängen (VIII, 15 ff. X, 44 u. XIX, 6) von den außerordentlichen Gaben des heiligen Geistes zum Dienst der Gemeinde zu verstehen, deren Mittheilung die apostolische Zeit auszeichnete. Aber schon die letztren Stellen sind vorsichtig zu interpretiren. Denn

1) Damit hängt auch der Ausdruck zusammen, den Petrus im ersten Briefe braucht (4, 1): πέπαυται ἁμαρτίας. Es ist zur Ruhe gekommen mit der Sünde, wer des Leidens Christi theilhaftig ist. Die 3, 21 erwähnte Taufe wird als Mittelglied das den Ausdruck erklärt festzuhalten sein. Vgl. meine Dissertation S. 46.

2) Gegen v. Hofmann, Schriftbeweis 3, 170 ff. u. A.

wenn z. B. act. 19 Paulus jene Johannesjünger frägt, ob sie den heiligen Geist empfangen haben, und auf ihre Verneinung die weitere Frage an sie richtet: Worauf sie denn getauft worden? — so legt diese Frage nicht nur den Rückschluß auf den Brauch der vollen Taufformel nahe, sondern bezeugt noch mehr, daß Paulus eine Geistesgabe im Sinne hat, die mit dem Wesen der christlichen Taufe zusammenhängt, und diese geht über die Gabe des Wundergeistes weit hinaus. Der letzte Schluß gilt um so mehr, als wo von Paulus eigener Taufe geredet wird, einer davon gesonderten Mittheilung des Geistes gar nicht erwähnt ist (Apgesch. 9, 18).

Noch weniger wird man in jener Grundstelle, wo Petrus den durch das Wort der Predigt Erweckten zum ersten Male das Heilmittel der christlichen Taufe vorhält; wo *ἡ δωρεά* in seiner Einheit und Bestimmtheit so bedeutsam als Zweites neben der ersten Gabe, der Vergebung der Sünden steht — noch weniger wird man dort die Gabe des Geistes in den außerordentlichen Wundergaben aufgehend denken dürfen. Auch der Zusammenhang mit dem Folgenden (v. 9) bestätigt dies entscheidend.

Aber vielmehr noch ist der Geist Christi als Gabe der christlichen Taufe gesichert in den oben besprochenen Stellen, wo die Taufe des Geistes der Wassertaufe des Johannes gegenüber gestellt wird. So ist auch Joh. 3, 5 obgleich es nur eine Wirkung des Geistes in der Taufe benennt mittelbar Zeugniß für die Gabe des Geistes selber; denn als der Geist der Wiedergeburt wird er empfangen in der Taufe. Dieses Zeugniß nimmt endlich Tit. 3, 5 vollendend auf durch die doppelte Aussage, daß *παλιγγενεσία* die Wirkung der Taufe und eben dieses dadurch ist, daß in ihr der von Christo ausgegossene Geist die Erneuerung in dem Menschen wirkt; denn in *ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* wird man den letzteren Genitiv passender als auctoris fassen, denn als Genitiv objecti; obgleich bei der letzteren Fassung nur noch bestimmter der Geist als Gabe in dieser Stelle bezeichnet würde.

Ist die Taufe Wiedergeburt aus dem Geiste des Vaters und des Sohnes, so hat nun das Product der Taufwirkung seinen kürzesten und principiellsten Ausdruck darin, daß die Getauften Kinder, Söhne Gottes heißen, vom Vater gezeugt nach dem Bilde des Sohnes durch die Einhauchung des Geistes Beider. Es dient aber nur zum abgerundeten Abschluß aller früheren Aussagen über die Taufwirkung, wenn wir diese Aussage *πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστέ* mit der Taufe in den Zusammenhang gesetzt sehen wie er sich Gal. 3, 26. 27 findet: *Πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Dies Anziehen Christi ist der einheitliche Aus-

druck von der Gemeinschaft des Todes und Lebens Christi, von der Paulus oben redete. Ja vielmehr noch, wir können in diesem Zusatze das Ideal der Gotteskindschaft ausgedrückt finden. Der vom Vater durch den Geist Geborene trägt die Gestalt, das Ebenbild der Züge Christi. Man kann sagen, Christi Verhältniß zu Gott ist das unsere geworden.[1] Und daß dies die Meinung unserer Stelle ist, bezeugt V. 28 u. 29 deutlich. Der alte Lebenscharakter ist sammt seinen trennenden Unterschieden aufgelöst in die Einheit des neuen Menschen nach dem Bilde Christi. Die Stelle hat dann an Col. 3, 10. 11 eine instructive Parallele.

Das Bild, die Gestalt des Sohnes des Wohlgefallens Gottes trägt wer aus dem christlichen Taufbrunnen steigt. Christus weihte die Wässer der Erde durch seine Taufe im Jordan; denn für die Menschen nur und nicht für sich übernahm er sie. Er stand an unserer Stelle in Sündergestalt und empfing vom Vater das Zeugniß und die Gabe, die ihn als den Sohn des Wohlgefallens kennzeichneten. Nun tritt der Sünder, der der Gnaden seiner Taufe in Wasser und Geist theilhaftig worden, an Seine Stelle. Der Geist ruht auf uns wie auf Christo, der Vater sieht uns an wie den eingebornen Sohn, das ist die volle Bedeutung des Wortes: Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen.

Alles aber was die genannten Stellen an verschiedenen Seiten und Wirkungen der Taufe bezeugen — Alles liegt dem Keime nach in der Taufformel selbst beschlossen: — *βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Um die Versetzung in die Gemeinschaft[2] des dreieinigen Gottes handelt es sich, und da die Offenbarung des dreieinigen Gottes, sein Name an dem dreifachen Werk des Vaters und des Sohnes und des Geistes haftet, so liegt in der Taufformel ausgedrückt, daß die Frucht des gesammten Heilswerkes der drei Personen dem zugeeignet wird, der die heilige Taufe gläubig empfängt.

So muß man die Taufe die Basis des gesammten Christenlebens und -standes nennen. Der Trost und die Kraft unseres Alters wird sie nicht minder sein, als da wir in unserer Jugend an ihr das noch einzige Gnadenmittel besaßen. Wer abgefallen ist vom Glauben und neuer Bekehrung bedarf kehrt zu dem Gnadenbund seiner Taufe zurück. Daß sie so voraussetzungslos vor aller individuellen Entwickelung als der feste, fürs ganze Leben bleibende Gnadengrund gelegt wird, macht sie zum kräftigsten Seelentrost in Anfechtung und zur Quelle aller Geistesfrucht im Leben. Sie ist der Eid des dreieinigen Gottes über der einzelnen Seele,

1) v. Hofmann, Schriftbeweis II, 2, 169.
2) Vgl. Thomasius, a. a. O. III, 2, S. 12 f.

der für alle Zeiten ihr persönlich den Gnadenwillen Gottes zusichert und die Arme seines väterlichen Erbarmens offen hält. Sie ist das Siegel der Kindschaft; die Eintragung ins Buch des Lebens — der von Gottes Seite ernstgemeinte und unwandelbar festgehaltene Gnadenbund.[1]

Wenn es nun eine besondere Bedeutung haben soll, daß wir sie die Basis des Katechumenats nennen, so muß dies auch besonders begründet sein. Das liegt in dem Anderen was der § andeutet, daß die Taufe obschon Einpflanzung zu allen Gnaden des Reiches Gottes — für sich doch nur Pflanzung, keimmäßiger Anfang genannt werden muß. Das wird von der Taufe der Erwachsenen so gut gelten müssen wie von der Kindertaufe, aber bei dieser am klarsten hervortreten. Wenn aber der Katechumenat zu seiner specifischen Basis hat, was Basis des ganzen Christenlebens zu heißen verdient, so können wir im Voraus uns sagen, welche Kräfte dem Katechumenat aus ihr zufließen müssen.

2.

So Großes die Taufe gibt, so vollständig alle Gnadenkräfte des Reiches Gottes in ihr beschlossen liegen, so gibt sie doch Alles in Anfangsform. Wo wir das heilige Abendmahl als Katechumenatsziel dieser Basis gegenüberstellen werden, läßt sich dies erst vollständig klar machen. Sie ist Einpflanzung aber eben in der Form der ersten Pflanzung.

Um dies nicht nach der andern Seite mißzuverstehen, müssen wir noch einen kurzen vergleichenden Blick auf die Wirkung des Wortes werfen. Allgemein betrachtet scheint ihm das Vorrecht erster Pflanzung zu gehören. Das Wort geht einladend voraus, das Sacrament versiegelt die schon durch das Wort vorbereitete Wirkung. Aber dabei würde man übersehen, daß es sich hier um die centrale Wirkung handelt, durch welche die Person in einem einzigen Act in den Heilsstand versetzt wird. Diese eignet dem Wort als einladend vorausgehendem nicht. Da repräsentirt es vielmehr nur die einzelnen motus, die Erweckung, die Wirkung der contritio vor der Rechtfertigung u. ä. Die Taufe dagegen steht mit der letzteren gleich, und wenn das Wort das Mittel der bewußten Rechtfertigung wird, so ist diese Rechtfertigung nichts anderes als die subjective Erneuerung der Tauferfahrung, wie die Buße unter deren Vorgang jene sich vollzog die Umkehr zur Taufgnade ist. Als central-wirkendes Gnadenmittel ist die Taufe erste Pflanzung.

---

1) Bekannt ist, wie Luther es verstand, die Gnadenkräfte der Taufe ans Licht zu stellen. Niemand hat sie schöner gepriesen, noch wird sie jemand besser preisen. Eine schöne Zusammenstellung findet man bei Löhe, Dr. M. Luthers Worte über die heilige Taufe. 2. Aufl. Nürnbg. 1856. Den dogmatischen Gehalt der Schriftstellen hat neuerdings am vollständigsten und klarsten dargelegt Thomasius a. a. O.

Wenn auch dem Worte die Kraft der Wiedergeburt (1 Petr. 1, 23) beigelegt wird, so werden dann jene Einzelwirkungen zusammengeschaut, und noch mehr, das Wort wird dann in jenem umfassenden Sinne gebraucht, in welchem es als das Grundelement aller Neuschöpfung die Sacramente selbst in sich schließt. Faßt man dagegen den Unterschied der Wirkungen des verkündigten Wortes ins Auge, so erkannten wir oben, daß die Wirkung, welche im Unterschied von allgemeiner Personanregung ein thatsächliches Personverhältniß dem Gnadenruf gegenüber zum Resultate hat, selbst als sacramentale Wirkungsart des Wortes bezeichnet werden müsse (S. 43).

Wenn der Taufe die Ehre bleibt in centraler Wirkung erste Pflanzung zu sein, so stellt sich das Wort zu ihr vielmehr in das Verhältniß vorausgehender Bodenbereitung und nachfolgender Nahrung. Das erstere stellt uns unter vielen Beispielen die Pfingstpredigt Petri am Deutlichsten vor Augen (Apgesch. 2); dem andern gibt derselbe Apostel den entsprechendsten Ausdruck mit den Worten, die die alte Kirche zum Loosungswort der Nachfeier der Ostertaufe bestimmte: „Als die jetztgebornen Kindlein seid begierig nach der vernünftigen lautern Milch auf daß ihr durch dieselbige zunehmet“ (1 Petr. 2, 2).

Geburt ist Anfang des Lebens in der ganzen Vollständigkeit seiner nachmals entwickelten Anlagen; aber es bleibt Anfang und Anlage. Wir scheinen damit freilich selbst in die oben bekämpfte Richtung zu gerathen, die sich den neuen Menschen im Kinde namentlich als ein embryonisches Leben denkt; aber der entscheidende Unterschied ist der, daß wir den Act des ergreifenden Glaubens, also einen geistig-ethischen Vorgang, zum Wesen auch des ersten Anfangs machen und nicht irgend ein mystisches, undefinirbares, geistig-physisches Lebensproduct im Getauften poniren.

Die Entfaltung jenes Anfangs liegt nun einerseits in der Bereicherung der Qualitäten dieses Gott ergreifenden Glaubens. Er wird mehr und mehr zum bewußt ergreifenden, und indem er auf allen Stufen der organischen Lebensentwickelung wie der geistlichen Lebensanfechtung als ergreifender und festhaltender sich bewährt, übt er wachsend seinen gestaltenden Einfluß auf die sittliche Persönlichkeit des Menschen.

Andererseits führt der Reichthum der Heilsobjecte im Worte, wie sie vor dem wachsenden Erkennen in wachsender Fülle sich entfalten zu einem fortschreitenden Wachsthum des in der centralen Wirkung der Taufe keimmäßig gegebenen Heilsbesitzes. Insbesondere begründet aber endlich die andere Sacramentsstiftung — das heilige Abendmahl — in dem specifi-

schen Unterschied seiner Gabe und Voraussetzungen, wie solche später zu betrachten sein werden, einen Fortschritt des Heilsbesitzes wie des subjectiven Wachsthums, an den wir als den organisch und für Alle objectiv gleich eintretenden Stufenfortschritt den Katechumenat am unmittelbarsten anknüpfen sehen werden.

Aus der bisherigen Erörterung ergibt sich zunächst nur jener Keimcharakter der Taufgabe, nach welchem das ganze Christenleben ein fortschreitendes Hineinwachsen in die Fülle dieses allmählich sich erst entfaltenden Reichthums derselben ist, wie Entsprechendes von der Taufe als Basis des ganzen Christenlebens galt. Wir aber haben den Katechumenat aus diesem Keimcharakter abzuleiten.

Zwei nähere Voraussetzungen begründen diese Folgerung: einerseits das Bedürfniß fremder und specieller Handleitung für Lehre und Leben und andrerseits die erkennbare Grenze, das Ziel jenes unselbstständigeren und eines später sich selbst zu überlassenden Fortschreitens im geistlichen Wachsthum.

Alles jenes individuelle Wachsthum der Getauften aus der Fülle und in die Fülle ihres Taufschatzes heraus und hinein schreitet organisch nur fort durch den Antheil jedes Gliedes an dem gemeinsamen Wachsthum. Die Taufe ist Einpflanzung zugleich in die Gemeinde, und hat daher ein Wachsthum in und mit der Gemeinde, in der Gemeinschaft der Glieder zur Folge. Diese Weise des Wachsthums gilt wiederum für die ganze Dauer des Erdenlebens in der Gemeinde. Das apostolische Wort nennt zwar auch hier ein Reifeziel — *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 4, 13 f.), aber die Gemeinde im Großen und Ganzen hört selbst nie auf dem Vollendungsziel entgegenzureifen, das sie fähig macht zur Wiedervereinigung mit ihrem Herrn. Darum wird man nach dieser Seite sagen müssen, es gibt im Erdenlauf für kein Gemeindeglied eine Stufe auf der kein Bedürfniß zu wachsen für dasselbe mehr vorläge. Gegenüber dem ewigen Vollendungsziel bleibt die Reife der Reifsten hienieden ein *ἐκ μέρους* — ein Stückwerk (1 Cor. 13, 9 ff.).

Aber Gradunterschiede gibt es in dieser Unvollkommenheit. Wie der Apostel in demselben Zusammenhang als eine Erfahrung unterscheidet: *ὅτε γέγονα ἀνὴρ κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου* (V. 11), und an ersterer Stelle dem vollkommenen Alter ein Kindeszustand entgegengesetzt wird, der sich nicht mit der allgemeinen Unvollkommenheit der Gläubigen hienieden deckt. Vielmehr wenn es Eph. 4, 14 heißt: *ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας* u. s. w. so ist damit eben ein Zustand bezeichnet, in dem man zwar schon

ein Getaufter ist, auf Glaubensgrund steht, aber noch nicht so fest, daß man fremder Unterstützung und Handreichung zur Stärkung und Festigung entbehren könnte. So wenig Paulus dies an Kinder schreibt, so gewiß lehrt es nicht nur ein Bedürfniß der Erziehung bei solchen die als Kinder getauft sind. Und wenn wir schon in den Worten auch einen jenen Gemeinden eigenthümlichen besonderen Schwächezustand gestraft sehen können, wie mit directem Strafausdruck anderen Gemeinden Aehnliches eingehalten wird (1 Cor. 3, 1 ff. Vgl. Ebr. 5, 12 ff.), so wird doch eben an jenen Stellen auch ein ordnungsmäßiger Stufenunterschied anerkannt. Es gibt eine Stufe, für welche die Milch der Anfangslehre die geordnete Nahrung ist (Ebr. 5, 13 vgl. 1 Petr. 2, 2), auf welcher man der Lehre Anderer bedarf und es widersinnig wäre selbst Lehrer sein zu wollen (Ebr. 5, 12). Hat doch der HErr selbst, da er bei Petri neuer Einsetzung in das Hirtenamt die Hauptaufgaben desselben beschreibt, mit Wahl unterschieden zwischen der allgemeinen Hirtenthätigkeit für die Heerde und der besonderen Pflege (*βόσκειν*) der *ἀρνία* und der *προβατία*, wie an dritter Stelle zu lesen ist. Hat man auch nicht das Recht nach dem Gegensatz in der Stelle unter den Lämmern allein Kinder zu verstehen, so noch weniger das, sie auszuschließen von der allgemeinen Classenbezeichnung solcher in der Heerde die besonderer Pflege bedürftig sind (Joh. 21, 15 ff.).[1]

Bei der Kindertaufe tritt es nur klarer hervor, daß für die Getauften obgleich sie schon Erben sind, noch nothwendig eine Zeit folgt, in der sie unter Vormündern verwahrt und von einem Pädagogus erzogen werden müssen (Gal. 4, 1 ff.). Aber machen wir Ernst mit dem Begriff, daß die Taufe für das neue Leben im Reiche Gottes den Act der Geburt vertritt, so muß jene Folgerung als eine allgemeingiltige anerkannt werden. Und nur dann wenn man für die Tauftheilung selbst diesen Begriff nicht entscheiden läßt, wenn man was die Grundlage bilden soll, erst geben wollte, wo schon die Reife persönlicher Glaubensvollendung vorläge, trübte und alterirte man die in dem Wesen des Sacraments ausgeprägte Forderung einer auch nachfolgenden Katechumenatserziehung, wie wir von der voraufgehenden anderwärts schon gehandelt (S. 64 f.). Ist doch aus dieser Anschauung der Gebrauch in der Kirche aufgekommen, dem Täufling Pathen als Bürgen zur Seite zu stellen, das factische Zeugniß, daß man den Getauften der fremden Stütze bedürftig erkannte; wie bei der frühen Altersstufe auf der die Römische Kirche die Firmung ertheilt in noch significanterer Weise der Firmpathe dem Firmling stützend zur

1) Vgl. Luthardt, das Johanneische Evangelium II, S. 274 f.

Seite gestellt wird. Daran daß bei evangelischer Katechumenatspraxis dem Confirmanden, als dem am Reifeziel angelangten Katechumenen, kein Pathe mehr zur Seite steht, tritt am klarsten die Idee eines erlangten Reifezieles heraus, an dem zwar das Wachsthum nicht aufhört, aber von nun an mit Fug der eigenen Führung und selbstständigen Benutzung der Mittel zu ihrer Förderung überlassen werden kann.

Wir werden später noch völliger erkennen, wie dieses Reifeziel nicht bloß in der subjectiven Glaubensvollkommenheit gesucht werden darf; denn dann würden Viele lebenslang von der Kirche nie aus dem Katechumenat zu entlassen sein. Es muß die scheidende Grenze vorwiegend durch ein objectives Gnadenmittel gebildet werden, mit dem, wem es zu Theil werden kann, die göttliche Kraftquelle erschlossen und der feste Grund unter die Füße gegeben ist, dem die Kirche die bisher an der Hand Geleiteten zu selbstständiger Fortsetzung ihres Wandels und Bewahrung ihres Christenstandes ruhig anvertrauen kann. In dem Sinne wie wir jenes Gnadenmittel dann die substantielle Basis des Christenstandes in der Communiongemeinde nennen können, ist die Taufe die substantielle Basis im Katechumenenstande. Die Taufe bewahrt und trägt die aus ihr geborenen Kinder bis sie an der Hand der neuen göttlichen Stütze für sich selbst gewisse Tritte zu thuen vermögen, und das Idealziel für den Uebergang in diese Stufe wird die volle Aneignung der Taufe sein. In diesem Sinn ist sie die substantielle Basis des Katechumenats. Wir haben nur noch aufzuzeigen, wie dies bei allem Wechsel der Katechumenatsziele doch immer der Kirche wohlbewußt geblieben.

3.

Basis des Katechumenats ist die Taufe nicht nur, wo sie demselben vorausgeht und material seine Grundlage bildet; das muß man sich zuerst klar machen. Substantielle Basis wenigstens, wie wir sie nennen, ist sie überall, wo das ganze Wesen des Katechumenats sich aus der Taufe ableitet. Mag sie dann immerhin am Ende des Katechumenats als einer Vorbereitungszeit stehen, sie bildet die Substanz desselben und ist, obgleich factisch und materiell Ziel, ideell immer die Basis. Es spiegelt sich dies am Besten an dem umgekehrten Vorgang wieder. Als längst die Kindertaufe allein herrschend geworden und ein neues Ziel für den Katechumenat mit Klarheit noch nicht gewonnen war, wurde die Taufe, die nun material die Basis geworden, zugleich ideell als Ziel des Katechumenats festgehalten, wie gleich zu belegen sein wird. Die geistige Bedingtheit des Katechumenats durch die Taufe war eigentlich den Christen in der Zeit

am bewußtesten, wo die Taufe nicht materiell die Basis bildete, sondern als Proselytentaufe am Ziel der ganzen Vorbereitungszeit stand. Und wie ist dagegen jetzt, wo die Kindertaufe auch materiell die Basis bildet, es Vielen so verdunkelt, daß durch die Taufe und nicht wie man vielmehr meint durch die Confirmation der Katechumenat wesentlich bedingt ist.

In der alten Kirche bewegte sich die ganze Katechumenatserziehung um den Gedanken der Taufe. Eben darum kann man sie nicht nur das Ziel derselben nennen. Cyrill von Jerusalem beginnt seine katechetischen Vorträge mit der begeisterten Schilderung der Taufgabe und den Gnaden der Taufzeit. Im Kreuzeszeichen, das wir an den Anfang des Katechumenats gestellt sahen, empfängt der Täufling an der Schwelle schon ein Unterpfand der Taufe (S. 152). Das Abendmahl nach der Taufe sahen wir wol als letztes Mysterienziel den Höhepunkt aller Pädagogik einnehmen (S. 199); aber indem es unmittelbar mit der Taufe zusammenfiel, konnte es für die alte Kirche nicht die Stufe eines neuen selbstständigen Zieles bilden; sondern mit der Taufe mußte Alles zugleich gegeben erscheinen. In dem Maße bestimmte die Taufe ausschließlich den altkirchlichen Katechumenat. Von Anfang bis zum Ende trägt sie ihn d. h. sie war seine substantielle Basis.

Seit die Kindertaufe herrschend geworden, möchte man erwarten, müßten gleich neue objective Ziele als Abgrenzung des Katechumenenstandes gegen die Gemeinde der Reifen hervortreten. Wir werden alsbald auch die Beichte diese Stelle einnehmen sehen. Aber dafür daß Anfangs lange noch die Taufe geistig das allein Bedingende blieb, haben wir einen entscheidenden Beweis, — die Kindercommunion. Indem man den Kindern das heilige Abendmahl reichte, wenn auch nicht immer sofort nach der Taufe, doch ohne andere subjective Voraussetzungen, als auf die hin die Taufe selbst gewährt wurde, legte man damit das Zeugniß ab, daß mit der Taufe eo ipso das Zugangsrecht zu allen Heilsgütern der Kirche auch dem höchsten und letzten gegeben sei.[1] Das heißt aber nichts anderes, als man führte die Taufe, die materiell die Basis geworden war, zugleich ideell als Ziel fort — so bildete sie dann ausschließlich die Substanz des Katechumenats, nicht nur materiell sondern geistig seine Basis.

Man redet von der Kindercommunion meist nur als von einer noch jetzt bestehenden Eigenthümlichkeit der morgenländischen Kirche, und über-

1) Wir haben Zeugen, daß in der alten Kirche den Kindern, eben weil sie das Abendmahl empfangen, in Krankheitsfällen auch die letzte Oelung ertheilt wurde. Petr. Zorn, historia eucharistiae infantium. Berlin 1736. S. 111 ff.

sieht vielfach, wie lange dieselbe sich auch in der abendländischen Kirche behauptete. Noch Radbertus setzt in dem Abendmahlsstreit seiner Zeit die Nothwendigkeit der Kindercommunion voraus, obschon sie bereits neben der der Taufe als eine relative zu erscheinen anfängt (Neander a. a. O. II. S. 272). Hugo a. S. Victore aber ist der erste, der den freilich schon entstellten und abgeschwächten Gebrauch ausdrücklich bekämpft; wie wir um dieselbe Zeit an Can. V des Concil's zu Bordeaux (1255) die erste Spur kirchlicher Festsetzungen zur Beseitigung der Kindercommunion haben. Wie mit einer rührenden Todtenklage hat seiner Zeit die Kinderwelt in einem ihrer frömmsten Vertreter dem Schmerz um den Verlust dieses Gutes Ausdruck gegeben. Es geschah im Jahre 1220 zu Thoroult in Flandern, daß ein frühreifes Kind vor dem siebenten Jahre seinem Tode entgegeneilte. Der Knabe, der sein Ende nahen fühlte, äußerte ein brennendes Verlangen nach dem heiligen Abendmahl. Da man aber nach der veränderten Erkenntniß der Zeit demselben nicht mehr zu entsprechen wagte, wandte der Knabe sich mit aufgehobenen Händen an den HErrn selbst, den Ersatz des auf Erden versagten Gutes in der Ewigkeit hoffend: „Du weißt, Herr Jesus Christus, daß mein größtes Verlangen ist, Dich zu haben. Ich habe Dich verlangt und das Meinige gethan und ich hoffe vertrauensvoll, daß ich zu Deiner Anschauung gelangen werde.“ [1] — Jedenfalls eine nachdrückliche Lehre für die Kirche aller Zeiten, den ersten Abendmahlsgenuß nach dem Maß persönlicher Reife und Bedürfnisses und nicht nach staatskirchlichen Bestimmungen über die Altersreife zur Schulentlassung und Confirmation zu bemessen. Wir werden uns dieses Falles später zu erinnern haben.

Aber neben der Kindercommunion dienen uns noch andere Seiten zum Beleg, daß die Taufe zu jener Zeit den Katechumenat als Ziel noch ideell bestimmte. Es verräth sich dies vor Allem auch in der Art in welcher man zu Carls d. Gr. Zeit in der Capitulargesetzgebung und noch lang hinaus zu dem Unterricht der Getauften sich stellte. Man fing an Sorge dafür zu tragen, wie später näher nachzuweisen ist, daß ihnen Glaube und Vater Unser gelehrt werde; aber nicht geschah dies mit Rücksicht auf ein Reifeziel für welches die Kenntniß dieser Stücke die Voraussetzung bildete, wie wol später dergleichen bei der Beichte zu beobachten ist. Man setzte sich überhaupt mit dieser Forderung in kein directes Verhältniß zu den Kindern, wie dies der Fall sein muß, wo der sie zur neuen

1) Neander a. a. O. S. 515 fg. Vgl. Thomas Cantipatrenus, bonum universale II, 28, 7. Ueber die Kindercommunion bei den böhm. Brüdern. Vgl. Zorn S. 179 ff. Ueber die Reste des Brauches in der Röm. Kirche vgl. weiter unten.

Stufe aufnehmende Diener der Kirche der Garant ihrer Reife ist. Sondern man handelte ausschließlich mit den Pathen. Ob diese Glaube und Vater Unser inne hatten war die einzige Frage. Was die alte Kirche von den Täuflingen selbst forderte resp. für die Taufe vorbereitete, das forderte die Kirche des beginnenden Mittelalters von den Pathen. Der Taufact blieb also eigentlich das Ziel an dem der Lehr- und Glaubensgrund der Gemeindeglieder geprüft wurde, nur nun nicht mehr der des Täuflings selbst, sondern derer, die ihn dabei vertreten sollten. Wie sie material Basis war die Taufe, blieb sie ideell zugleich Katechumenatsziel.

Das Letztere änderte sich als mehr und mehr im Mittelalter die Beichte bewußtes Erziehungsziel für den Getauften wurde. Den Pathen wurde wol auch da noch die Pflicht eingeschärft, die Kinder, die sie aus der Taufe gehoben, jene Hauptstücke zu lehren; aber der priesterliche Unterricht trat diesem ergänzend und prüfend zur Seite, und die Zurüstung die damit für die Beichte erzielt werden wollte, war der bestimmende Gedanke. Daß die Taufe aber dabei doch Basis blieb, zeigt sich an der liturgischen Form in der sich damals die erste Beichte vollzog.

Wir haben darüber in neuerer Zeit noch wenig gründliche Darstellungen. Das Hauptsächlichste findet man kurz beisammen, wo man es nicht suchen sollte in R. v. Raumer's Untersuchungen über „die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache" (Stuttg. 1845 S. 254 ff.). Schon die allgemeine Beichtzeit fällt mit der Hauptzeit des alten Katechumenenunterrichts zusammen, es ist die Quadragesima. Der Beichtgottesdienst aber, der den Abschluß der Einzelbeichten und -bereitung bildet, spiegelt es unverkennbar ab, daß es sich um nichts Geringeres als die subjective Erneuerung des Taufactes und -bundes handelt. Ist schon bei der Einzelbeichte die erste Frage die der vorbereitenden Anleitung folgt: „Glaubest du an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist?" — so bildet in diesem allgemeinen Beichtgottesdienst die Auffagung des Taufbekenntnisses den Mittelpunkt. Vorher aber geht eine Vermahnung, deren Thema es ist, die Sünde abzulegen und dem Taufbund treu zu bleiben. Daran schließt sich die Abforderung der erneuten Abrenuntiation. „Wer dies mit wahrer Reue zu bedenken sorgt," redet der Priester die Gemeinde an, „und würdiglich und aufrichtig Buße thut, der hebe auf sein Herz und spreche mir nach: Ich entsage dem Teufel und allem seinem Werk u. s. w." An diese Abrenuntiation schließt sich dann das Glaubensbekenntniß und erst dann folgt öffentliche Beichte und Absolution.[1]

---

1) S. d. Quellenbelege unten bei der Darstellung der mittelalterl. Beichterziehung. Eine populär gehaltene Darstellung dieser Vorgänge habe ich in dem Artikel: „Glaube,

Fragen wir endlich noch nach dem Bewußtsein, das seit der Reformation davon gewaltet, daß die Taufe die bestimmende Basis des Katechumenats ist, so könnte für die lutherische Kirche schon das als Beweis dienen, was wir oben über ihre Werthachtung der Taufe und die Anschauung von der subjectiven Empfänglichkeit, die schon in der Taufe beim Kinde angenommen wird, beigebracht haben. Noch mehr aber werden wir später bei der Besprechung der Katechumenatsziele die nach der Reformation sich aufstellen, trotz aller Differenz derselben als einheitlichen Gedanken den der Taufbundserneuerung, der sich mit allen verband, aufzuzeigen Gelegenheit haben. Dem entspricht die Anlage des Katechismus wie in der lutherischen so in den andern Hauptconfessionen, wie seines Ortes nachzuweisen ist.

Zunächst haben wir nun die Folgerungen für Princip, Mittel und Ziele der Katechumenatserziehung aufzustellen, die sich aus der Voraussetzung ergeben, daß die Taufe in der Gabenfülle wie wir sie kennen gelernt die Basis des Katechumenats ist. Die Praxis der Kindertaufe bildet dabei die stille Voraussetzung, obgleich die principiellen Folgerungen allgemein gelten und wir von den factischen Unterschieden zwischen Proselyten- und Kinderkatechumenat erst an zweiter Stelle zu handeln haben.

§ XVI.

Der Lehrkatechumenat in seiner Bedingtheit durch die Taufe.

Wie Lehr- und Erziehungskatechumenat einbedungen erkannt wurde in der Taufeinsetzung, so finden wir ihn nun, und den Lehrkatechumemat in erster Stelle, bedingt durch das Wesen der Taufe als Basis des Katechumenats, und diese Bedingtheit zeigt sich nach Inhalt, Maß und Form. Nach Inhalt, sofern der Vollzug des Taufactes selbst an eine Form gebunden ist, die christlichen Lehrgehalt zum unmittelbaren Ausdruck hat, zusammengefaßt in das Bekenntniß des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, sowie die segensvolle Aneignung der Taufgabe selbst eine unterrichtliche Vermittlung für das Bewußtsein des Heilsbedürfnisses, des Heilsgrundes und Heils-

Liebe, Hoffnung im Leben und Katechismus der Kirche" Phöbe, Jahrb. des christl. Lebens. Dresden, Naumann, 1862 gegeben, vgl. bes. S. 27 ff.

mittels fordert. — Damit ist als Maß jedenfalls eine durch den Inhalt des Initiationssacramentes selbst abgegrenzte Lehraufgabe bezeichnet, soweit nicht neu dazutretende Zielbestimmungen für den Katechumenat auch neue Lehraufgaben stellen. Aber auch diese dürfen nie den Charakter des eigentlichen Initiationsunterrichtes aufheben, dem nur die Grundlehren in gemein verständlicher, kirchlicher Fassung zugehören. — Der Form nach aber ist die Unterweisung durch die Basis als Glaubensunterricht bestimmt, d. h. als ein auf Glauben als Thatentscheidung mehr als auf Uebermittlung einer Lehrsumma abzielender, — näher dem keimmäßig vorhandenen Glauben zu bewußter Entfaltung und bekenntnißmäßigem Ausdruck helfender Unterricht. — In diesem allgemeinen Charakter des Lehrkatechumenats, wie ihn die Taufe bedingt, liegen zugleich die bestimmten Formen vorgebildet, in denen sich die katechetische Methode zu bewegen hat, die offenbarungsmäßig-positive, die paränetisch-teleologische, vor allen die dialektisch-didaktische Lehrart.

1.

Daß christliche Initiation sich auf dem Wege der Lehrunterweisung hauptsächlich zu verwirklichen habe, liegt in dem positiven und historischen Charakter des Christenthums überhaupt gegeben. Daher werden wir als die erste und nächste Lehrform in der Methodenlehre die offenbarungsmäßig-positive oder historische kennen lernen. Geschichtlich erzählend und thetisch überliefernd legt der Katechet den ersten Grund.

Schon daß wir vom Lehrkatechumenat in erster Stelle handeln, obschon bei Kindertaufe das Lehren factisch erst an zweiter eintritt, gehört zur rechten Würdigung der Lehrforderung. Es gibt für den Getauften freilich eine erziehende Wirkung, die sich auch durch Lehre unvermittelt an das in der Taufe gesetzte neue Princip anschließt. Das ist die verborgene Pädagogie des heiligen Geistes zur Nahrung alles Guten, zur Ueberwindung alles Bösen in den ersten Keimen des Kindeslebens. Es glaubt an sie und muß an sie glauben, wem die persönliche Mittheilung des Geistes durch die Taufe, seine Einwohnung seit der Taufe und als seine Principwirkung die Geburt eines neuen Lebens in dem Täufling gewiß ist. Erziehung muß diese Wirkung heißen, weil ihr Anfang geistige Geburt, Kindschaftsverhältniß in seinen Anfangskräften und -rechten ist. Aller menschlichen, aller christlichen Aelternerziehung Trost und Frucht liegt in dieser Gewißheit einer Pädagogie des Geistes Gottes, die der unseren voraneilend den

Boden bereitet und empfänglich gemacht hat, in dessen Bearbeitung später unsere Erziehung eintritt. Aber jene Erziehung ist eben nicht die unsere, und von der letzteren allein kann die Theorie des Katechumenats handeln. Von diesem erziehenden Katechumenat aber gilt es, daß er am Lehrkatechumenat seinen höheren, bestimmenden andern Theil hat. Bindet sich doch der heilige Geist selbst, sobald es sich um Wirkung auf bewußtes Geistesleben handelt, an das Mittel des Wortes, das er seinem jungen Zögling ausdeutet und innerlich anwendet, so daß es ihm zur inneren Stimme des Geistes und des aus ihm erneuerten Gewissens wird. Für die Aeltern und menschlichen Erzieher beschränkt sich aber, so lange die Kinder das Wort noch nicht fassen, alle Tauferziehung auf die unmittelbaren Wirkungen, die von dem Geiste eines Hauses, das auf das Wort gegründet ist, ausgehen. Wir werden Gebet, Segnung u. dergl. unter dem erziehenden Katechumenat zu behandeln haben; aber das Bewußtsein muß gewahrt bleiben, daß alle diese mehr erziehenden Wirkungen ihre Kraft doch obenan aus dem Worte schöpfen, und wenn sie immerhin zur Ausübung kommen, ehe die eigentliche Lehrunterweisung den Geist des Kindes erreicht, sie doch durch das Wort später erst bewußter Segensbesitz werden. Namentlich aber wird eine Katechumenatstheorie im Sinne des lutherischen Princips diesen Standpunkt wahren müssen, da für den Lutheraner im Gegensatz zu einer Wirkung auf Wille oder Gefühl für sich, die Wirkung auf die Erkenntniß den Ausgangspunkt bildet, wo es sich um Erzielung des Glaubensstandes in seiner Vollständigkeit nach notitia, assensus und fiducia handelt. Je mehr wir im Nachfolgenden noch Anlaß haben werden, gegen die einseitige Betonung des Lehrkatechumenats, namentlich in unserer Kirche uns zu verwahren, um so nöthiger ist's ihm bei der principiellen Würdigung die rechte Ehrenstelle zu sichern.

Nicht aber nur aus dem allgemeinen positiven Charakter des Christenthums, sondern aus der speciellen Basis des Katechumenats selbst hat sich weiter der Lehrcharakter desselben abzuleiten. Und nur von hier aus wird sich sein concreter Inhalt und seine specifische Form, wie sein Maß bestimmen lassen.

Die Taufe bedingt als solche einen Lehrkatechumenat. Das „Daß" ergab der vorige §, die nächste Auskunft über das „Wie" liegt im Wie der Taufe selbst. Die christliche Taufe ist, wie unser Katechismus sagt, nicht schlecht Wasser, auch nicht Wasser und Geist im Sinne einer nur symbolisch bedeuteten Geisteswirkung unter und neben dem Wasser; sondern das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden, das Wasserbad im Wort, wie Luther übersetzt (Eph. 5, 26), wie

man richtiger es wird fassen müssen, das Wasserbad, mit dessen reinigender Wirkung die Heiligung im Wort zugleich gegeben ist.[1]

Wir betonen nicht das Wort der Verheißung für die Taufe, sondern daß die christliche Taufe sich nicht vollzieht ohne Wort, daß das *βαπτίζω σε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* die Taufe erst zum heilswirksamen Sacrament macht. Mit diesen Sacramentsworten ist der nächste, nothwendige Inhalt der Lehrunterweisung des Katechumenats gegeben. Factisch hat sich auch im Anschluß an diese Worte die Lehrsumma gebildet, die namentlich in den abendländischen Kirchen dem Katechumenenunterricht hauptsächlich zu Grunde gelegt wird: das apostol. Taufsymbol.

Liegt in dem letzteren schon ein erweiterter Lehrinhalt vor, so gibt uns die Formel bei der Aufnahme zur Kreuzeszeichnung (S. 118) wie sie im Rituale Romanum fixirt vorliegt, den nächsten Ausdruck desselben. Quid petis ab ecclesia Dei? R. Fidem. — — Fides est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate venereris —. Welche Stelle der Lehre von der Dreieinigkeit im Katechumenenunterricht gehört, darüber empfingen wir schon von der alten Praxis bedeutsame Winke (S. 134), und haben unten mehr davon zu reden. Auch was das Rit. Rom. in jenem Zusammenhang weiter als Bekenntnißinhalt gibt, überschreitet wol schon das richtige Maß. Aber so viel steht unzweifelhaft fest, daß eine auf den Namen des Dreieinigen verrichtete Taufe einen Unterricht einbedingt, der ein Bekenntniß zu dem Vater, Sohn und Geist ermöglicht, es gehe diese Unterweisung der Taufe voran oder folge ihr nach. Das Entsprechende wird aber sein, was auch nach dem Symb. apost. als die Hauptsache erscheint: ein allgemeines Verständniß von dem dreifachen Werk des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Daß die Taufe Vergebung der Sünden gewährt, bedingt ferner einen auf Erkenntniß der Sünde und Vergebungsbedürfniß abzielenden Unterricht. War die Johannestaufe mit einem Bekenntniß der Sünden verbunden, und mit dieser Wirkung selbst erst eine Voraussetzung für die Gnaden, die Christus brachte, so rückt jene Forderung nun um so unmittelbarer an die Taufe Christi selbst heran, wie gleich der erste Vollzug der Pfingsttaufe dasselbe *μετανοήσατε* an der Spitze trägt, welches die Taufeinladung des Johannes charakterisirt. Nur während Sündenerkenntniß dort das Aus-

---

1) Vgl. Meyer zu der Stelle. Seine negativen Gründe gegen jede andere Verbindung als die mit *ἁγιάσῃ* schlagen durch, aber darin irrt er, daß er *καθαρίσας* plusquamperfectisch faßt, während das Part. Aor. neben dem Aor. wie so oft im N. T. die Zeitsphäre als ideell identisch bezeichnet. Madvig, Syntax der griechischen Sprache § 183, 2.

reichende, der specifischen Taufgabe des Johannes für sich Entsprechende scheinen konnte, tritt hier vielmehr die positive Seite in den Vordergrund, die Glaubenserkenntniß des neuen in Christo dargebotenen Heiles: die Erlösung von Sünden, auf welcher die Möglichkeit einer actuell zugerechneten Vergebung ruht. Die Heilsthaten des zweiten Artikels werden also das Centrum des Taufunterrichtes zu bilden haben; vom ersten Artikel soweit gestützt, als der vorbereitende Zug des Vaters zum Sohne factisch die Voraussetzung der Sehnsucht nach dem Heil in Christo und der Ergreifung desselben ist, und von dem dritten Artikel umschlossen, sofern die Stellungnahme zur Kirche und ihren Heilmitteln die nächste objective Ausprägung jener inneren Bereitung ist. Mit dem Empfang des Geistes aber endlich ist das Personverhältniß zum Gnadenstande, das innerste Wesen der Taufgnade selbst gegeben, und jene negative Seite der Taufwirkung mit der positiven als Wiedergeburt zur Einheit zusammengeschlossen. Wir werden sehen, wie der Katechismus in der Fassung der lutherischen Kirche gerade so den Lehrinhalt mit dem individuellen Heilsgang des Katechumenen identificirt und ebendeshalb den Charakter des Lehrkatechumenats in organischer Weise vorbildet. Im zweiten und dritten Theil unten mehr von dem Inhalt des Lehrkatechumenates.

2.

Ganz verschieden davon ist die Frage, wie viel von dem gegebenen Lehrinhalt vor der Taufe einzutreten habe im Proselytenkatechumenat. Da entscheidet die Befähigung zum Sacramentsempfang selbst, d. h. die nothwendige Bereitung für die in der Taufe verheißenen Gaben. Eine Erkenntniß der Sünde, die Sehnsucht nach Reinigung und Vergebung ist, und ein Glaube an den Erlöser, der sich als Zuversicht zu der Kraft seiner Verheißung bekennt, die Sünden durch die Taufe abzuwaschen, — somit ein ganz allgemeines Bekenntniß zu dem Sohne Gottes, den der Vater als Erlöser gesendet, und ein ganz allgemein ausgesprochenes Verlangen nach der factischen Gemeinschaft der von ihm gegründeten Kirche, in welcher seine Gnade den Glaubenden zu Theil wird, muß hier genügen. Ein Aufschub der Taufe zu tieferer Begründung kann grade nach dem Sacramentsglauben der lutherischen Kirche nur durch die Annahme persönlicher Unlauterkeit oder durch die in besonderen Fällen besonders sich gestaltende Aufgabe der Entwöhnung vom altheidnischen Leben und der Ueberwindung ausgebildeter früherer Religionsvorstellungen gefordert erscheinen. Davon aber hat nicht die Katechetik, sondern die Theorie der Missionswissenschaft näher zu handeln. Die Aufgabe der Katechetik wird von der

Frage, was vor oder nach der Taufe zu ertheilender Katechumenenunterricht ist, so gut wie nicht berührt, da wir uns oben (S. 64 ff.) darüber versichert haben, daß dieser wie jener katechetische Thätigkeit ist.

Ebenso ist der allgemeine Begriff des Lehrkatechumenats nicht zu verwechseln mit dem Unterricht der Katechumenen wie er nach unserem Brauch der Zulassung zum ersten Mitgenuß des heiligen Abendmahles unmittelbar vorhergeht. Nicht nur daß sich durch dieses Katechumenatsziel manches Stück neuen Lehrinhalts ergeben wird, der sich aus der Taufe als Basis des Katechumenats für sich nicht mit Nothwendigkeit ableiten läßt, so werden auch grade auf dieser Stufe der letzten Unterweisung gereifterer Katechumenen die oben genannten Lehrgegenstände schon mehr vorausgesetzt. Ueberhaupt aber ist was uns jetzt allein noch Katechumenenunterricht heißt nur ein besonderer Theil des gesammten durch den Taufempfang zur Forderung gewordenen Unterweisung. Wenn wir weiter von der Katechumenats**erziehung** zu reden haben, so ergibt sich ja am Leichtesten, daß diese nicht durch eine Confirmandenbereitung, wie sie jetzt allein noch Katechumenat heißt, geleistet werden kann. Wie von dieser naturgemäß ein großer Theil dem christlichen Aelternhaus zufällt, so wird auch der erste Unterricht der Getauften von daher erwartet werden müssen. Namentlich aber ist an den gesammten Religionsunterricht der Schule bis zum Abschluß des Katechumenats ein wesentlicher Theil der Lehraufgabe überwiesen. Wir werden daher nachmals den seelsorgerlichen Katechumenat und den christlichen Schul- und Hauskatechumenat als Theile des Gesammtkatechumenats zu unterscheiden haben, und über dieses Ganze die Lehraufgabe vertheilt sehen, deren wesentlicher Inhalt oben aus der Basis für sich abgeleitet wurde.

Wieweit ein neu und nothwendig dazu tretendes Ziel auch den Unterrichtsstoff mit Recht bereichert, muß sich später ergeben; nur der Charakter und das Maß des eigentlichen Initiationsunterrichtes darf auch durch diese Ergänzung nicht verwischt werden. Wir können nun von sichererem Grund aus den Lehrinhalt im alten Katechumenat würdigen, und obgleich derselbe auf Erwachsene, zum Theil auf Gebildete berechnet war, kann er doch nicht dem gerechten Urtheil einer viel zu theologischen Haltung für das Maß eines Initiationsunterrichtes entgehen. Der einseitig theologische, mit der Bekämpfung der Secten beschäftigte Geist der Kirche jener Zeit spiegelt sich in dem damaligen Katechumenenunterricht; wie es sich auf lutherischem Kirchengebiet annähernd in der Zeit der scholastischen Orthodoxie wiederholt hat. **Augustin's** Unterweisung der Rudes schützt zwar ihr geschichtlicher Charakter vor manchem jener Irrwege,

aber auch bei ihm prägt die eigne theologische Anschauung, die geniale Individualität, der Lehre einen fremden Typus auf. Milch muß die von der Schrift vorbezeichnete Speise der Katechumenen sein. Dazu ist aber vor Allem erforderlich, daß das Maß den mit der Taufgabe und dem ursprünglichen Taufbekenntniß gesetzten Schranken angepaßt werde, Form und Sprache aber die des kirchlichen sensus communis sei. Wir werden sehen, wie die Kirche im Lauf der Zeiten in dieser Erkenntniß gewachsen und in Luthers Katechismus bereits eine seltene Vollendung erreicht ist.

3.

Nach einer andern Seite dagegen bleibt die Lehrweise im Katechumenat des Alterthums Vorbild für alle Zeiten, das ist der Bekenntnißcharakter des Katechumenenunterrichts. Das Ziel der homiletischen Vorträge, die belehrend wie erbauend das ganze Leben in der Gemeinde begleiten, haben Leben, frommes, dem Worte Gottes entsprechendes, der ewigen Hoffnung würdiges Gemeindeleben zum Zweck. Des Katechumenenunterrichtes nächster Zweck dagegen ist eine That, die That der vollbewußten eigenen Entscheidung für die Zugehörigkeit zu Christo und seiner Gemeinde. Zum guten Theil rechnen wir dies zur Erziehungsaufgabe des Katechumenats, sie muß eben deshalb einen ethisch-teleologischen Charakter tragen. In der Lehrform aber gewinnt dies Ausdruck im praktischen Element der Katechese; theils in Einzelformen, wie in den Paränesen, in der Gewissens- und Bekenntnißfrage, theils in dem praktischen Ziele aller Katechese. Daher unten in der Methodenlehre die paränetisch-teleologische Lehrweise als letzte Aufgabe.

Dazu gehört aber erstens der Glaubenscharakter den dieser Unterricht tragen muß; denn bekennen kann nur, wer glaubt. Es ist der altkirchliche Ausdruck dafür, wenn der Katechumen auf die Frage, was er von der Kirche begehre, beim ersten Anfang gleich antworten gelehrt werden soll: den Glauben. Und es ist constante Tradition das Symbolum im Katechismus schlechthin den Glauben zu nennen, nicht nach der gewöhnlichen Metonymie nur die Glaubenslehre vertretend, sondern zu dem Bekenntniß, daß wie das Vater Unser beten und hoffen, und das Gesetz nach der altkirchlichen Idee lieben lehren soll, so das Symbolum glauben lehren solle in der Form der That. Großartig pädagogisch ist dafür die Musterkatechese Augustin's angelegt, indem sie Schritt für Schritt dem Weg der göttlichen Pädagogik in der Geschichtsführung seines Volkes folgt, durch Verheißung, Typus und angeltliche Erfüllung lockend und hinanführend zum Ergreifen der vollen Heilsgabe in Christo, des ewigen

Lebens. Und nicht minder, obgleich mit ganz anderen Mitteln, verfolgt dasselbe Ziel die alte Katechese, wie wir sie bei Cyrill und in den meisten Reden de symbolo et fide finden. — Die Kirche steht bekennend vor ihren Kindern, sie spricht ihnen vor, damit sie nachsprechen lernen. Nicht Lehrsätze schlechthin, nicht doctrinäre Begriffe werden vor den Katechumenen entwickelt, wie dieser Fehler dem Confirmandenunterricht der Gegenwart so allgemein anhaftet. So theologisch das Material ist, so unmittelbar ist die Form, fixirt in dem Eingang des Symbols: „Ich glaube.“ Der Charakter der kirchlichen That, des Handelns der Kirche mit ihren Kindern, beherrscht das Ganze und erhält dem Unterricht selbst die Weihe einer Erziehung zur That. In keiner Periode hat der Katechumenenunterricht darin die Höhe seiner Anfangsstufe erreicht.

Wie sehr dies aber zum Wesen der Taufe stimmt, liegt vor Augen. Der Taufvollzug ist ein Bekenntniß der Kirche, das in dem Glauben und Bekenntniß des Täuflings seinen nothwendigen Wiederhall fordert. Daß die Taufe für die alte Kirche zugleich das Ziel auch materiell war, legte es ihr nahe, ihrer Lehrpraxis die Bekenntnißrichtung zu geben. Und doch ist schwer zu sagen, ob, wo die Taufe materiell die Basis ist, das eigene mündliche Bekenntniß sich nicht reiner noch als Ziel abhebt, sobald nur die Gabe der Taufe recht gewürdigt ist. Schon die formale Seite der Sache führt darauf. Das Bekenntniß der Pathen soll eingelöst werden durch das eigene Bekenntniß. Diese persönliche Stellungnahme zur empfangenen Gabe ist subjectiv das eigentliche oder ausschließliche Katechumenatsziel. Noch mehr aber, wenn man Ernst macht damit, daß die Taufe actuellen Glauben im Kinde gewirkt hat. Der Thatsache nach ist vorhanden was auch am Ende nur gefordert wird, als That ist es vorhanden. Was der Unterricht leisten soll, ist nur das Beides: zum Bewußtsein zu bringen was unbewußt bereits persönlicher Besitz ist, und diesem Bewußtsein Sprache und Ausdruck zu verleihen. Wem käme dabei nicht zu Gefühl, wie unmittelbar dies kirchliche Verfahren mit dem allgemein pädagogischen sich parallelisirt. Das ist Jugendunterricht nach wahrhaft pädagogischem Princip, nicht fremdartiges Kenntnißmaterial den schwachen Geistesschultern aufladen, sondern dem Geist zum Selbstgebrauch seiner Kraft, zum Selbstbewußtsein eines unbewußt schon gesammelten Schatzes helfen, und indem man dem Kinde zum Aussprechen seiner Gedanken hilft, selbst erst bewußtes Denken und die Freude daran lehren.

Was man mit der Uebertragung der in ihrer Eigenthümlichkeit wenig verstandenen sokratischen Methode auf die Katechetik wollte, das leitet eine ihres kirchlichen Grundes sich bewußte Katechetik aus diesem

selbst ab. Die kirchliche Lehrweise ist keineswegs blos eine positive, sie ist nicht minder als man es von der pädagogischen fordert, eine dialektisch-didaktische d. h. durch Entwickelung lehrende. Die letztere hat an den kirchlichen Voraussetzungen erst ihre wahre Weihe und findet hier die Läuterung von vielen aller wahren Pädagogik spottenden Mißbräuchen, der gerade die Sokratik verfallen mußte.

Was kann mit höherer Pietät gegen das Kind als Object unserer Lehrthätigkeit erfüllen als das Bewußtsein, daß es glaubt, einfältiger gottinniger thatsächlicher glaubt, als das kritische Bewußtsein des Lehrers. Die zarte Hand, an der allein der rechte Pädagog und Geisteshelfer der Jugend erkannt wird, lerne hier sich üben. Der pädagogische Fortschritt vom Centrum in die Peripherie liegt darin vorgezeichnet. Wir verrichten als Lehrer getaufter Kinder in der That nur „Hebammendienst", leiten den vorwärts strebenden Fuß nur zu eigenen Schritten, leiten die gelehrige Zunge nur den rechten Ausdruck finden. Was man mit Recht als die höchste Meisterschaft des Jugendlehrers bezeichnet: das Kind sich selbst klar und bestimmt aussprechen lehren; wie man kurz und treffend das subjective Hauptziel der Katechumenenreife bezeichnet hat: die christliche Mündigkeit, die Mündigkeit des Glaubens, das Alles ist die einfache Consequenz des recht begriffenen Inhalts der Katechumenatsbasis.

Es fehlt in den vorhandenen Lehrbüchern der Katechetik nicht an dieser Erkenntniß. Wenn Hirscher sagt (S. 1.): „Der Katechet hat den durch die Taufe der Gemeinde (nur?) zugeschriebenen Kindern Alles das wirklich zuzuwenden, in dessen rechtlichem (?) Besitz sie durch die Taufe sind" — so müssen wir gegen diese Formulirung nur unsern dogmatischen Dissensus aussprechen, formal stimmt sein Zeugniß für uns. Dasselbe gilt von Palmer's Ausdruck: „Was potenziell (?) in der Taufe gesetzt ist, gelangt durch katechetische Hilfe zu actueller Wirklichkeit"; oder besser, wenn er die katechetische Thätigkeit als die Arbeit der Kirche bezeichnet, „um das in der Taufe gesetzte Princip in bewußtem sittlichen Leben zu vollenden." (S. 49 ff.). Vgl. auch Höfling a. a. O. I S. 278 und über die Erziehung zur Mündigkeit des Bekenntnisses: Liebner, in Stud. u. Krit. 1844, I S. 86.

Die Taufe als Katechumenatsbasis setzt Glauben der nach eigener Aussprache ringt, und diese zur innerlich wahren Identität mit dem kirchlichen Taufbekenntniß zu führen, ist die Aufgabe des Lehrkatechumenats.

§. XVII.

Der erziehende Katechumenat bedingt durch die Taufe als Katechumenatsbasis.

Die Katechumenatserziehung als Tauferziehung wird sich ebenso als Bewahrung der anvertrauten Taufgabe, wie als Anleitung zu vollem subjectiven Antritt des in ihr gegebenen Heilsbesitzes darstellen. Erhaltung in der Taufgnade und Erziehung zu ihr entsprechender Bewährung bilden so vereint die Aufgabe. Die Erhaltung in der Taufgnade als Sündenvergebung verleiht dem Katechumenat den Charakter der Beichterziehung, wie er denselben in der mittelalterlichen Kirche, nur in gesetzlichen Formen, trug. — Die der Taufgnade entsprechende Bewährung dagegen schließt sich an die Wiedergeburt als die positive Gabe der Taufe an und erbaut sich auf dem erneuerten Willen, wie jene auf dem vom Geist bestimmten Gewissen. Auch der Wille wird zunächst in der negativen Richtung der Absagung in Anspruch genommen und diese schließt sich unmittelbar an die Beichterziehung als Consequenz an. Andrerseits aber findet das Leben des neuen Gehorsams was durch die Tauferziehung zu erwarten und zu fordern ist, seinen prägnantesten Ausdruck in der Bekenntnißzusage als Personentscheidung für das Reich Gottes. In Bewahrung dieser beiden Hauptgesichtspunkte der altkirchlichen Katechumenatserziehung: Absagen und Zusagen, vollzieht sich so die andre Aufgabe, die Willenserziehung mit den Mitteln des Glaubens, Gebets und der Segnung zu dem Ziele einer Bekenntnißzusage die Personentscheidung und Lebensopfer in sich schließt.

1.

Das in der Taufe Gott geborene Kind des Geistes ist der Kirche, durch deren Dienst es die Taufe empfangen hat, wie zu weiterer Begründung durch Lehre so zu erziehender Leitung übergeben, bis es die Reife der mündigen Glieder der Gemeinde erlangt hat. Die Bedeutung dieser erziehenden Thätigkeit neben der lehrenden wurde im Lauf der Untersuchung vielfach schon hervorgehoben. Worin besteht nun das Wesen ihrer Aufgabe? — Zuerst in Erhaltung des Ueberkommenen, weil es sich darum handelt, daß fremden Händen ein von Gottes Macht und Gnade herstam-

mender Geisteszustand anvertraut ist. Das gilt schon von den Kräften aus der natürlichen Geburt, wie vielmehr von denen der übernatürlichen.

Erhaltung der Taufgnade ist die erste Aufgabe der Tauferziehung. Natürlich handelt es sich um die Anleitung und Hilfe zum subjectiven Verbleiben in derselben. Gott gereuen seine Gnaden und Gaben nicht. Was es heißt, daß sich in den Sacramenten die Heilsgnade individualisirt, kommt hier erst ganz zu Gefühl. Wie das Kreuz Christi über dem Geschlecht ein Eidschwur Gottes ist, der nicht wankt, so lange die Heilszeit währt, so die Taufe über dem Einzelleben. Wohl ist nur der gläubige Getaufte ein lebendiges Glied am Leibe Christi, dem Geiste eine liebliche Wohnstätte; aber die Werkstatt des Geistes Jesu Christi bleibt jeder Getaufte, so lange er lebt, auch wenn er lebenslang dem Glauben widerstrebte. Die Taufe ist nicht nur für den Menschen ein verpflichtender Bund, Gottes Geist selbst ist dadurch, daß er uns als Kinder übernommen, die er Christo zu wohlgeschmückten Bräuten bereiten soll und will, gebunden an die einzelnen Seelen, nicht zu ruhen mit seiner Erweckungs- und Bekehrungsarbeit bis das Ziel erreicht oder der Baum als hoffnungslos unfruchtbar abgehauen ist. So gewiß als von Gottes Bund mit Israel gilt es vom Taufbund: „Die Berge mögen weichen und die Hügel wanken; aber meine Gnade weicht nicht von dir und mein Friedensbund wankt nicht" (Jes. 54, 10). „Kann auch ein Weib ihres Säuglings vergessen, daß sie sich nicht erbarme der Frucht ihres Leibes? Und ob solche vergäßen, so vergesse ich dein nicht. Siehe in die Hände habe ich dich gezeichnet." (Jes. 49, 15 f. Vgl. Phil. 1, 6; 1 Cor. 1, 8 f.; 1 Thess. 5, 24.)

Wenn im Alterthum und bei Einzelnen immer wieder Stellen wie Ebr. 6, 4 ff. das christliche Bewußtsein mit Zweifeln ängsteten ob die Taufgnade für alle Gefallenen absolut offen bleibe, so ruht das ebenso auf Mißverständniß der Tendenz jener Stelle, als auf gesetzlicher Fassung der Taufgabe. Die alte Kirche hat mit heiligem Recht die Sünden nach der Taufe doppelt schwer gewogen, als die vor der Taufe. Es war nicht nur montanistische und donatistische Sectenauffassung; die rechtgläubige Kirche urtheilt selbst so. Aber dabei hat die Kirche nie die Annahme der Buße versagt und darin liegt das richtige Verständniß des Ebräerbriefs, der an solche gerichtet ist, die in Versuchung des völligen Abfalls vom christlichen Glauben standen. Wo Rückkehr, wo Buße ist, liegt in ihr selbst der Beweis, daß nur ein Fall vorliegt, der nicht zum Abfall geworden ist. — Die Taufe aber faßte in der That die alte Kirche mehr vom gesetzlich verpflichtenden Standpunkt der Kirchengabe und des Kirchenstandes, als von dem der Heilsgabe und des Heilsstandes. Sie ist nicht nur Reini-

gung von zurückliegenden Sünden, sondern Erschließung der Quelle der vergebenden Gnade für das ganze Leben. — Dies völliger zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist eine Wirkung des Aufkommens der Kindertaufe. Sie ist Begründung eines Kindes- und Vaterstandes, auf dessen unverbrüchlicher Wahrheit und Beständigkeit das Recht der Anwendung jener alttestamentlichen Bundesverheißungen auf dieses neutestamentliche Bundesverhältniß ruht. Von dem Zugangsrecht Getaufter zur vergebenden Gnade gilt 1 Joh. 2, 1, und was auch er c. 5. von einer Schranke der Gnade schreibt, ist ebenso wie die Warnungen des Ebräerbriefs zu verstehen. Das Vorbild, wie Gott, wenn er einen Menschen zu seinem Kinde angenommen, auch mit dem tiefgefallenen, dem verlornen Sohne handeln will, steht mit ergreifenden Farben in Israels Beispiel vorgezeichnet (Hesek. XVI): „Ich werde gedenken meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend" —. Und auch von der Erneuerung des Bundes in der subjectiven Bekehrung gilt es: „Und ich werde meinen Bund mit dir aufrichten und du sollst erkennen, daß ich der HErr bin: auf daß du eingedenk seiest, und dich schämest, und den Mund nicht mehr aufthuest vor Scham, wenn ich dir alles vergeben, was du gethan, spricht der HErr." Vgl. 2 Tim. 2, 13. Es gilt ohne Schranken das göttlichgroße Apostelwort: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden" (Röm. 5, 20); und dem Getauften ist solche Gnade persönlich zugesprochen. Er darf nach dem Recht seiner Sohnesstellung auf allezeit offne Vaterarme rechnen. Was Ps. 89,33 f. und Ebr. 12, 6 geschrieben steht, enthält das väterliche Maß der Strafe für Kinder des alten wie des neuen Bundes.

Von daher wird sich nun auch Geist und Grundsatz wahrer Tauferziehung zu oberst bestimmen. Erziehung, Anleitung, an der Gnade zu bleiben, ist sie. — Die Frage vom Bleiben und Gebliebensein in der Taufgnade, ist mit manchem Irrthum der Zeit behaftet, in der man anfing lebendige Treue und Fürsorge dafür zu üben, in der pietistischen. Die Abwägung der Sünden nach gröberen und feineren, so menschlich und oberflächlich sie überhaupt ist, kann hier unmöglich entscheiden. Sondern denen muß obenan der große Vorzug zugesprochen werden, in der Taufgnade geblieben zu sein, die durch treue Christenfürsorge mit dem erwachenden Bewußtsein die Hand des guten Hirten ergreifen lernten und in dem Sinne an ihr blieben, daß sie aus seiner Gnadenfülle für jeden Fehltritt Vergebung und zur Treue im Wandel aus seiner Gabenfülle immer neue Kraft nehmen lernten. Dabei ist ein Fall auch in gröbere Sünden nicht absolut undenkbar, aber gewiß nur als vereinzelter der Schwachheit und Uebereilung entsprungen.

Diese Fassung der Aufgabe verstärkt zunächst die Wichtigkeit der rechten Lehrthätigkeit durch Bild und Wort der Heilsgeschichte. Eine heilige Welt umgebe den Täufling, den Erwachsenen, wie das zum Bewußtsein erwachsende Kind von Anfang an. Das war der alten Kirche oberstes Erziehungsprincip, die Gemeinschaft am heiligen Hause Gottes sollte das Beste, — in der langen Zeit auch, wo directe menschliche Geistespflege gar nicht mitwirkte, Alles thuen. Aber die Einwirkung dieser heiligen Welt wird ihre bestimmte Richtung zu oberst aus dem Gnadencharakter des Taufbundes herzunehmen haben. Es ist schon für die menschlich-sittliche Erziehung ein höchstes Gesetz, zu unbedingter Offenheit über jeden Fehltritt, zu jener Zartheit des Gewissens anzuleiten, die keinen Flecken unentdeckt und unausgeschieden duldet. Wo dies erreicht ist, ist die Entwickelung der Kinder bei höchster Freiheit gesicherter, als unter der strengsten gesetzlichen Ueberwachung. Tauferziehung nun bedingt noch viel principieller als obersten Grundsatz, die Anleitung zu jener Liebe zur Reinheit, die Reinigung von den kleinsten Flecken als Bedürfniß in sich schließt. Erhalten bleiben in der Taufgnade heißt, im steten und wachsend zarten Bedürfniß der Vergebung erhalten werden. Tauferziehung ist somit identisch mit Beichterziehung. Nicht im Sinne eines so oder so ausgebildeten Kircheninstitutes der Beichte ist dies gesagt. Die erste natürliche Form der Beichte bleibt in der Tauferziehung dieselbe wie in der rein menschlichen, das Geständniß gegen die Aeltern. Aber wie es hier als principiell geforderte Consequenz der Taufgnade erkannt werden muß, so wird es allerdings darin gleich einen specifischen Charakter annehmen, daß es Beichte ist, bezogen auf Sünden gegen einen Gottesbund, und darum, wem sie auch als menschlichem Vermittler geschehe, eine Beichte, die Gottes Angesicht und die Wiederherstellung seiner Gnade sucht.

Der alten Kirche ward der lange, erprobend voraufgehende Katechumenat zum Anlaß, daß sie, nachdem diese Probe bestanden war, von solcher Erziehung überhaupt absah und mit Zucht auskommen zu können hoffte. Wer sich nach solchen Proben nicht bewährt zeigte, der verfiel der letzteren, und nur für die der Zucht Unterstellten gab es Beichte als Ordnung. Eine Beichterziehung vor der Taufe entbehrt überhaupt des Princips. Wir sagen nicht, daß die Mittel, die die alte Kirche anwandte, für sich vollständig principiell entsprechend gewesen; aber wie sie in jener Hinsicht zu mehr hätte anleiten sollen, als daß für den Empfang der Taufe eine tiefe Sündenerkenntniß und ein volles Bekenntniß derselben vorhanden war, ist nicht abzusehen. Mit welchem Ernst dies geschah, kann neben schönen Worten des Tertullian (oben S. 104) und Cyrill (Catech. II) vor Allen

die Ermahnung in der Rede des Gregor Naz. von der Taufe (or. XL.) lehren: „Laß dich es nicht schwer ankommen, deine Sünden zu bekennen, wissend, wie Johannes getauft; daß du durch die Scham dieses Lebens, die Scham und Schmach der künftigen Ewigkeit meiden mögest —. Und laß dadurch bekannt werden, daß du ernstlich und von Herzen die Sünde hassest und verabscheuest wenn du öffentlich darthust, wie die Sünde der Schmach werth sei und du sie gleichsam verspottest, folglich darüber siegest.“ Eine specifische kirchliche Anordnung aber war für die Beichte vor und bei der Taufe in der alten Kirche nicht getroffen.

Dagegen werden wir die herrschend gewordene Kindertaufe mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit allmälich zur Beichterziehung drängen sehen. Das ist die neue Form die das Mittelalter an die Stelle des Katechumenats der alten Kirche setzt. Wenn schon nicht geleugnet werden kann, daß andre Motive damals zu mehrern Theile mitgewirkt und nicht grade der evangelische Charakter der Taufe die Forderung der Beichte zum Bewußtsein gebracht hat. Ueberwog im kirchlichen Bewußtsein damals der gesetzliche Geist, so hat andrerseits der lautre Sinn unseres deutschen Volkes der Kirche ein Bedürfniß entgegengebracht, das sich ganz dem Bedürfniß redlicher Offenheit eines Kindes gegen seinen Vater vergleicht, und in jener zarten Gewissenhaftigkeit gründet, für die das Verlangen nach Versöhnung und Reinigung durch Vergebung oberstes Bedürfniß ist. Wenn unserem überzarten protestantischen Kirchengewissen schier vor dem Worte Beichte schon graut, und man selbst dann die Anklage auf romanisirende Tendenzen fürchten muß, wenn man sie als Forderung des evangelischsten Principes, der Taufgnade, einführt, so dient vielleicht die Erinnerung an einen besseren und wahrhaft gewissenszarten Sinn der Väter unseres Volkes, der wahrlich den Reformatoren am wenigsten fehlte, uns zu einem nüchternen Besinnen und dankbarer Ergreifung der größten Gottesgaben zu bringen.

Wie es sich ausführen wird, was wir Beichterziehung nennen, kann erst dargelegt werden, wenn die Factoren und Kreise, von und in denen die Katechumenatserziehung ihre Bewegung findet, festgestellt sind. Das Princip genüge hier: Tauferziehung ist Beichterziehung, eine Anleitung zum factischen Bekennen alles dessen, was den Frieden des Taufbundes stört zum Zweck erneuerter Versicherung seiner Gnaden.

2.

Die Sündenvergebung ist aber nur das eine Moment der Taufgnade, das negative. Das positive ist die Gabe der Geistes der Wieder-

geburt zu einem neuen Leben aus seinen Kräften. Ruht auf jenem die Anleitung des Gewissens, so auf diesem die Erziehung des Willens. Dies war die Stärke der altkirchlichen Erziehung. Die einseitige Hervorhebung des ersten Gesichtspunktes kann, wo sie sich mit Gesetzlichkeit paart, zur Knechtung der Geister führen, und davon ist das Mittelalter nicht freizusprechen. Geht dagegen die Betonung der sündenvergebenden Gnade Hand in Hand mit dem tiefen Gefühl von dem Alleinvermögen der Gnade bei dem absoluten Unvermögen der Menschenkraft, so gebührt ihr die Ehre höchster Erfassung des Princips, wie dies das Kleinod der Kirche lutherischer Reformation ist. Aber bei ausschließlicher Anwendung dieses Grundsatzes auch in der pädagogischen Seelenleitung, verliert er sowol an innerer Wahrheit, wie er die Seelen so leicht in thatloser Schwäche erhält — und mit diesem Flecken ist die Ehre unserer Kirche in der That behaftet. Die sündenvergebende Gnade ist allezeit verbunden mit der Gabe des Geistes der Kraft. Es ist einseitiges Lutherthum, das an Römer 7 haften bleibt, und die Kräfte von Römer 8 nicht zu erwecken weiß. Es gilt von der neutestamentlichen Gottesstadt was der Prophet schreibt (Jes. 33, 24): „Kein Einwohner spricht: Ich bin schwach! Denn dem Volk, das darin wohnt, ist die Sünde vergeben."

Die Taufgabe berechtigt, zu unseren Kindern wie zu erwachsenen Getauften zu sagen: du kannst dich nun bewahren vor dem Argen; du kannst das Leben eines Kindes Gottes führen. Die Früchte, die das Gesetz fordert, sind Gaben des Geistes, alle, so viel Paulus ihrer aufzählt (Gal. 5, 22 vgl. mit Eph. 5, 9 u. a.), so viel davon jeder Einzelnatur insbesondere fremdartige Früchte sind. Der Geist treibt die, die Gottes Kinder sind, und die heilsame Gnade, ausgegossen über uns im Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes, züchtigt und erzieht uns, daß wir gerecht und gottselig leben in dieser Welt — ein Volk, fleißig zu guten Werken. Was die menschlichkluge Pädagogik nur durch Erweckung eines ungöttlichen, unwahren Vertrauens zur Selbstkraft, zuletzt durch Aufstachelung des menschlichen Ehrgeizes leisten kann — das fällt der Tauferziehung zu, auf dem Wege höchster sittlicher Energie, des Glaubens an Gottes allesüberwindende Macht und auf dem Wege der demüthigsten Pietät, als Frucht der Dankbarkeit für empfangene Gnade. Aber darin bestätigt diese von Gott der Welt geschenkte Erziehungskunst die Forderung aller natürlichen Pädagogik: der Wille muß erweckt und gestärkt werden zu einem Glauben, daß ihm Alles möglich ist. Ohne dies erziehen zu wollen und zu sollen ist Danaiden-Arbeit. Die menschliche Erziehungsweisheit mag nun zusehen, woher sie Recht und

Macht zu so hohem Anspruch nimmt. Wer an die Kraft der Taufe, wer an eine Wiedergeburt des Menschen aus dem Geiste glaubt, der hat solche Macht und wird in heiligem Gebrauch dieses Glaubens sie wecken können bei seinen Pflegbefohlenen, ohne die Gefahr einem abgöttischen Kultus der Willenskraft auch des Christen zu verfallen.

Nur gegen die Werke des Gesetzes und gegen das Vermögen gute Werke zu thuen aus eigener Kraft kämpft Paulus und mit ihm unsere Kirche, und nie soll er schweigen dieser Protest für Gottes und der Gnade alleinige Ehre. Sola fide — dabei soll's bleiben; aber auch die Kraftfülle des andern Bekenntnisses unserer Kirche: nunquam est sola soll nicht in den Schatten gestellt und die armselige Gebundenheit zahlloser Lutheraner, einen Jacobus, ja Johannes aus einem einseitigen Paulinismus nie zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen, durchbrochen werden. Alles ist unser und Paulus der beredteste Prediger in Wort und That des neuen Lebens aus der Wiedergeburt.

Nur daß wir evangelisch bleiben in der Forderung des neuen Lebens! Das aber ist evangelisch, zu sagen nicht: du sollst; sondern: du kannst. Die natürliche sittliche Energie des Glaubens trifft hier zusammen mit seiner göttlichen Wahrheit. „Alle Dinge sind möglich dem der glaubt" und „Unser Glaube ist der Sieg der die Welt überwunden hat". Augustin leiht dieser Wundermacht des Könnens durch Gabe das treffendste Wort: „Gib was du forderst und fordere was du willst!" — Ich kann, weil Gott und sein Geist in mir mächtig ist zu allem Guten — das gießt Stahl in unser schwaches Gebein und über die Ohnmacht unseres natürlichen Willens. Das hebt mit einem Zauberschlag aus der Sphäre unserer Natur, aus dem Zauber der Uebermacht und der Nähe des Verführers und stellt uns neben Gott und Gott mit seinen heiligen Engeln neben uns. Das ist die Kraft einer Erziehung, die nicht erst dazu führen soll daß wir Gottes Kinder werden; sondern anheben kann damit: du bist ein Kind Gottes, du hast den Geist Gottes. Die Treue in der ersten Aufgabe, in der Erweckung der Erkenntniß und des Bekenntnisses der Sünden, wird dazu dienen, daß wir solchen Schatz in der Demuth irdener Gefäße führen, — daß, was wie ein leerer Satz, ein unwahrer erscheinen könnte unserer natürlichen Schwachheit und Sündenneigung gegenüber, nun in uns lebt mit der Dankbarkeit und Pietät derer, die aus Vergebung solche Kraft empfingen. Wir können — wie aus des Geistes Kraft, so aus der Liebe Kraft; wir können und wollen im Gefühl eines neugeschenkten, neubelebten Willens. Wer hätte Beichterziehung als Seelsorger zu üben gehabt, und nicht nach der Auflegung der Hände sie auch entge-

genstrecken und den Sünder aufrichten und die wankenden Füße durch Vertrauen und Liebe menschlich stärken gelernt, wie der HErr es göttlich und thatsächlich thut. Bei dem zarten Kindesalter aber soll wahre Erzieherweisheit der vorhandenen Geneigtheit wahrnehmen und die Zeit auskaufen, wo durch öfteres eigenes Einwilligen in's Böse der Wille noch nicht geschwächt ist. Die Liebe zu den Aeltern, zu den an Vergebung so reichen, darf und soll im Bewußtsein des Kindes der Liebe zu dem rechten Vater, dem Bundesgott seiner Jugend den Weg bereiten. Erwecken zum Können aus des Geistes Kraft, zum Wollen durch der Liebe Kraft d. h. evangelisch zu einem Leben voll guter Früchte und Werke anleiten. Die Lehre vom neuen Gehorsam ist unserer Kirche so tief eigen, als die von der Rechtfertigung durch den Glauben. Diese Willenserziehung muß ihrem innersten Wesen nach praktische Glaubenserziehung sein, das Correlat jener ersten, der Beichterziehung.

3.

Es sind mehr Mittel des Vollzugs der beiderseitigen Erziehung was wir noch zu besprechen haben. Das Erste gehört unmittelbar zur vollen Wahrheit evangelischer Tauf- und Glaubenserziehung. Das ist die Gebetserziehung. Dem Glauben sind alle Dinge möglich — das kann man verstehen und üben ohne Heilsglauben, wie die Zauberer es üben. Dann ist's Wunderglaube. Wer wollte auf ihn eine Erziehung zum christlichen Haus- und Lebensstande gründen. Dem betenden Glauben sind alle Dinge möglich, heißt das Wort heilsam, in den Schranken der göttlichen Ordnung, wie der HErr es verstanden wissen wollte (Marc. 9, 23 u. 24), verstehen. Der an die Quelle gestellt ist, werde angeleitet zu schöpfen, zu nehmen mit den Händen des Glaubens Gnade um Gnade, Kraft um Kraft. Dem Erwachsenen wird die eigene Anfechtung die beste Lehrmeisterin sein, wenn es ihm ernst ist. Das Kind lerne am Ernst der betenden Aeltern den Glauben an das Gebet. Dem gläubigen Hausgebete werden Erfahrungen der Gebetserhörung nicht fehlen, wie sie auch für das Kind verständlich sind. Aber wie man das Kind zum Glauben an das eigene Gebet erziehen soll, so folge dem Gebet erneut die Zusicherung: du kannst nun, Gott hift dir! Auf das in der Taufe begründete Bundesverhältniß, auf die in ihr niedergelegten Verheißungen gründe man die Bitten und die Gewißheit ihrer Erhörung. Die Segnung ist es, die Bund und Verheißung immer wieder symbolisch erneuert. Sie ist die nothwendige Begleiterin der Gebetserziehung, wie der Beichterziehung. Für die Erstere Versicherung der Erhörung, ist die segnende Handauflegung bei der Letzte-

ren Erneuerung des Bundesfriedens. Wie für die Beichte wird für sie keine feste Zeit und Stunde zu bestimmen sein. Aber der Segen, der das Gebet begleitet, hat seine feste Stelle im Hausgebet, ist das einzige Mittel, die Kleinsten in demselben schon actuell zu bedenken. Die Uebung wird durch Erfahrung lehren, welches wirkungsvolle Mittel der kirchlichen und geistlichen Erziehung in ihr gegeben ist.

Neben der Gebetserziehung war die andere Hauptseite der Katechumenenbereitung in der alten Kirche in den Exorcismusübungen vertreten. Dem Reich der Finsterniß, dem der Proselyt bisher angehört und gedient hatte, wird er entnommen und sagt er seinerseits ab; dem Reiche Gottes wird er übergeben, fürbittend empfohlen und sagt ihm zuletzt bekennend zu. — Daß die Kirche der Gegenwart von der Gebetspflege der Katechumenen im Alterthum viel zu lernen habe, wird niemand, der beiderlei Praxis kennt und abwägt, leugnen wollen. Es wird sich bei uns nur nach den verschiedenen Kreisen, Haus, Schule und Kirche vertheilen und bestimmter ordnen müssen.

Anders steht es mit der Frage um die Exorcismusübung. Daß uns die Sache überhaupt fremd geworden dürfte nicht verhindern, sich über den Werth, den sie an sich betrachtet für die kirchliche Erziehung hätte, zu verständigen. Davon ist zunächst die Frage über Recht und Unrecht des Exorcismus bei der Taufe selbst ganz zu sondern. Sie gehört zur Bestimmung des sachentsprechenden Taufrituals. Es handelt sich um den ausgedehnteren Gebrauch den die Kirche zur Zeit des blühenden Katechumenats vom Exorcismus als Erziehungsmittel machte (S. 142). Obgleich erst seit Cyprian als geistlicher Act mit der Taufe selbst verbunden, gewinnt er bald allgemeinere Verbreitung. Die größten Väter legen hohen Werth darauf. „Die Beschwörungen nimm fleißig auf," ermahnt Cyrill die Competentes (Prokatechese, 9); denn du wirst entweder angeblasen oder beschworen, so halte dafür, daß dieses dir nützlich sei." Wie das Gold nicht ohne Feuer, so könne die Seele nicht ohne Exorcismen gereinigt werden. Ihre Göttlichkeit begründet er damit, daß die Formeln aus unterschiedlichen Schriftstellen zusammengestellt seien. Der Zusammenhang ergibt übrigens deutlich, daß dieselben zugleich darauf berechnet waren, daß auch leiblich Besessene unter den Katechumenen sein konnten. Aehnlich redet Gregor Naz. (a. a. O.): „Verachte nicht die Arzenei der Exorcismen und laß wegen dessen Weitläufigkeit den Muth nicht sinken. Denn sie sind wie ein Probirstein (oben S. 143), woran erforscht wird, mit was für rechtschaffenen Gemüth ein jeder zur Taufe sich nahe." — „Eile nicht zum Wasser;" — sagt Augustin zu Ps. 65 — „durch's Feuer gehe

zum Wasser, daß du durch's Wasser gelangen mögest. Derohalben wird bei den Sacramenten im Katechesiren und im Beschwören zuerst das Feuer gebraucht.“ Ein häufig wiederkehrender Vergleich.

Aus Abneigung gegen allen Gebrauch des Exorcismus haben Archäologen wie Bingham (Vol. IV, 257) und Bebel (Antiquit. eccl. II, 775 f.) die Exorcismusversammlungen namentlich bei Cyrill für Gebetsversammlungen in besonderer Form erklärt. Aber mit Unrecht. Sie vertreten, wie Höfling richtiger gesehen (I, 277 ff.), den andern negativen Theil neben der Gebetsgemeinschaft der Kirche als der positiven Glaubenserziehung, weshalb sie auch im Unterschied von dieser in abgesonderten Versammlungen mit den Katechumenen allein gehalten wurden.

Bei der Taufpraxis der späteren Zeit wie der Gegenwart könnte naturgemäß nur noch von ihrer Anwendung auf dem Gebiet der Mission die Rede sein und wir können die nähere Auseinandersetzung der Missionstheorie zuweisen. So viel ist gewiß, daß der Gegensatz des Heidenthums zur Kirche den Gebrauch des Exorcismus vor und bei der Taufe hervorgerufen, wie die Stellen, auf die man sich zu seinen Gunsten beruft (Apgesch. 26, 18; Col. 1, 13 u. ä.), von dem Uebergang aus dem Heidenthum in's Christenthum handeln. Darin gründen insbesondere auch die mannigfaltigen Absagungsformeln in der alten deutschen Kirche. Das Maß und der Charakter der heidnischen Abgötterei, namentlich der Zauberei in Kraft jener, wird entscheiden müssen, wie weit eine Wiedererweckung von Mitteln, die das Zeugniß erfahrener Kirchenzeugen für sich haben, von heilsamer Wirkung sein könne. Wenn es aber selbst in der Behandlung von solchen die für leiblich besessen gelten lutherische Praxis soweit solche vorliegt[1], genannt werden muß, statt mit Exorcismen auf, seelsorgerlichem Wege heilend vorzuschreiten, so wird in Fällen sittlich sich geltend machender Teufelsmacht ein solches Verfahren noch viel mehr als dem Geiste unserer Kirche entsprechend geachtet werden müssen.

Daß für getaufte Kinder Exorcismen kein Erziehungsmittel sein können, versteht sich von selbst. Dagegen tritt im Unterschied von jener Form die andere hier in ihr höheres Recht: die eigene Absagung. Freilich wäre eine erste Frage, wie weit auch diese den Charakter der Teufelsabsagung tragen dürfe. Daß den Katechumenen wenn sie reif für den vollen Glaubensunterricht geworden, die Lehre vom Teufel vorzutragen ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Erneuerung des Taufbundes am Ziel der Katechumenenbereitung wird daher von der Erneuerung der vollen Ab-

[1]) Vgl. Balduin, de casibus conscientiae Witemb. 1652 p. 482 ff., wiederholt bei Dunte, decisiones mille et sex cas. consc. Erfurdt 1648 S. 117. Vgl. Bechmann Theologia conscientiaria Lips. 1705. Tit. VIII de obsessis p. 371 f.

renuntiation wie sie in der Taufe durch die Pathen geschehen ist, zu begleiten sein (s. u.). Anders steht es aber in der früheren Alterszeit, wo für die Tauferziehung grade die wichtigsten Grundlagen zu legen sind. Hier scheint uns eine pädagogische Rückhaltung über die letzten Hintergründe des Bösen so gewiß gefordert, als sie Gott selbst im Fortschritt der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Offenbarung beobachtet hat. Das Kind das die Sünde als Lust zuerst kennen lernt, lerne sie in dieser Gestalt auch scheuen und überwinden. Das genügt. Was man im Allgemeinen von der Lehre vom Teufel fürchtet, hat in der That für das Kindesalter eine Wahrheit. Statt mit sittlichem Ernst zu erfüllen, würde es als Popanz wirken. Ebenso lernt das Kind die Sünde erst in der Einzelheit der Lust und Uebertretung kennen. Auch über diese Stufe wird es vorerst nicht hinauszuheben sein. Aber eben auf dieser Stufe kann mit derselben sittlichen Wirkung wie später in weiterem Umfang die Absagung eintreten. Jeder Erzieher wendet sie ohne viel über das Princip zu reflectiren in der menschlich-natürlichen Erziehung an. Keine Vergebung ohne Versprechen sich künftig vor gleicher Uebertretung zu hüten. Bei der Erziehung, die die Taufe zu ihrer Voraussetzung hat, wird sich aber ungesucht, die principiellere, die göttlich heiligere Form der Entsagung und des Gelübdes ergeben. Hand in Hand mit der Beichte der Uebertretung des Jugendbundes geht sie hier als Versprechen treuerer Bewahrung. Hand in Hand mit der Zusicherung des neuen Vermögens aus dem Geistesbeistand geht die Erinnerung an das alle Sünden, alles Ungöttliche ausschließende Versprechen als ein Kind Gottes zu wandeln. So geht das fortgesetzte Entsagen mit der Beichterziehung Hand in Hand, wie andrerseits das Zusagen und Bekennen mit der Glaubens- und Gebetserziehung.

Wie sich die Bekenntnißerziehung im Lehrkatechumenat vorbereitet, hat der vor. § gezeigt und ist unten noch in concreterer Form zu veranschaulichen. So weit das Bekennen aber sittliche Voraussetzungen hat, wird es durch die Uebung im Absagen am Innerlichsten vorbereitet. Denn nicht um Lippen- und Lehrbekenntniß handelt es sich, sondern um Personentscheidung um Zusagung der Treue für das Reich Christi. Wir haben oben auf den charakterbildenden Einfluß dieses Theils der altkirchlichen Erziehung verwiesen (S. 153). Dort tritt er namentlich im Bewußtsein der Entscheidung zwischen den beiden Reichen des Satans und der Kirche hervor. Ebenso soll er im Bewußtsein jedes reifen Katechumenen leben. Dafür aber ist die bezeichnete Form der Erziehung die rechte Vorbereitung. Im Glaubensunterricht wird der Inhalt und die Form in dieser Erzie-

hung die Seele und die Kraft der Bekenntnißthat vorbereitet. Ist aber die Gebetsübung rechter Art, so wird auch ihr die Form nicht nur des preisenden Bekennens, sondern der zusagenden Gelobung, der Ausdruck der Opferidee im Gebet nicht fehlen, der in heiligster Form das Lebensopfer zu wachsender Wahrheit machen und als Bekenntnißausdruck am Ziele vorbereiten und weihen soll.

So bleibt uns von dem größten Vorbild der Katechumenenerziehung wie sie in der alten Kirche vorliegt die Quintessenz, und nur das Unwesentlichere, mit Zeitzusätzen Behaftete, scheiden wir aus. Alle wahre Katechumenatserziehung bewegt sich zwischen Absagen und Zusagen. Aber für uns ist Beides getragen von der evangelischeren Fassung der Taufe. Und in diesem Geiste verklärt fügen wir zu den Erziehungsformen der alten Kirche das Mittel, das die mittelalterliche Kirche, freilich in gesetzlicher Form aber doch in bewundernswerther Wirkung, zur Erzieherin der Völker gemacht hat: die Beichterziehung. Der erziehende Katechumenat bewegt sich demnach für uns zwischen Beichterziehung mit Absagung und Segnung verbunden und Glaubens- und Gebetserziehung verbunden mit Bekenntnißzusage. Die geschichtlichen Vorbilder des Mittelalters für erziehenden, der Reformationszeit für unterrichtenden Katechumenat, auf der Basis der Taufe werden später folgen.

Jetzt reihen wir an die beiden Gesichtspunkte der Katechumenatsbereitung die nähere Bestimmung der Factoren und Kreise, durch welche die gesammte Katechumenatserziehung und ihre Ziele bestimmt sind.

---

§ XVIII.

Die Factoren der Tauferziehung.

Als Form der christlichen Erziehung hat die Katechumenatstheorie sich mit den Grundsätzen allgemeiner Pädagogik über Einheit und Unterschied ihrer Aufgaben und Factoren auseinanderzusetzen. Der Unterschied der Aufgabe ist wesentlich durch frühere §§ festgestellt, oder fordert soweit die Methode zugleich in Frage kommt in Abtheil. III ausführlichere Darlegung. Für die allgemeine Pädagogik ist aber die Aufgabe hauptsächlich schon damit gekennzeichnet, daß man ihre Fac-

toren richtig bestimmt; und ebenso spiegelt sich die aus der Basis des Katechumenats resultirende Aufgabe in den Factoren wieder, die zur Erreichung derselben bei der christlich kirchlichen Erziehung zusammenwirken.

Insofern die allgemein menschliche Erziehung ihre Natur und ihre Nothwendigkeit aus dem Wesen des Geschlechtszusammenhanges ableitet, — insbesondere in der Differenz von Individuum und Geschlecht gründet, so ergeben sich leicht als ihre drei Factoren: natürliche Vaterschaft oder Familie, die Nation, und das Geschlecht in seiner Totalität und mit seinen universalen Interessen. Familienerziehung oder Nationalerziehung, wie sie in einseitiger Ausprägung ihre Typen nur auf dem Boden der alten Welt aufzustellen vermochten, können ebenso, wie die kosmopolitischen Erziehungstheorieen der Neuzeit in ihrer Exclusivität keiner organischen und normalen Erziehung zur Grundlage dienen. Beeinträchtigen die ersteren mehr oder minder das individuelle Recht, so opfert die letztere die individuelle Concretheit einem abstracten Idealismus. Das Wesen der Erziehung fordert daß sie individuell sei. Dazu erhebt sie sich da wo die universellen Interessen der Menschheit, die oberste Bestimmung bildend, alle Beeinträchtigung durch die Schranke der Nation und Familie durchbrochen haben, in der Naturbasis der Familie aber und der durch sie auf das Individuum wirkenden Nationalität die concrete Gestalt der Gaben und Aufgaben gesichert ist, in welcher das Individuum auf jene universellen Interessen einzugehen hat. Im Alterthum zeigt die Israelitische Erziehung diese Factoren in der relativ organischsten Verbindung.

Sichert nun das Christenthum durch seinen ebenso universalen als individuellen Charakter der auf diesem Boden geforderten Erziehung im Allgemeinen den idealen Charakter aller Pädagogik, so waltet von vorn herein die Voraussetzung, daß es auch auf jene Factoren, sofern sie dem Menschengeschlecht natürlich sind, nur einen verklärenden Einfluß üben kann. Wenn aber zugleich neue Gestalten neben und an der Stelle jener als Factoren der christlichen Erziehung auftreten, so wird man an diesen auch die ideale Steigerung jener wieder erkennen. So nimmt das Christenthum denn alle natürlichen Factoren, obenan aber die Familie, erfüllt mit der aus ihm fließenden Weihe, auf in den Dienst der christlichen Erziehung;

als die dieser specifisch entsprechenden Factoren aber stellt sie jenen parallel: die geistliche Vaterschaft, vertreten in den Organen der mütterlichen Kirche, die Bekenntnißkirche in ihrer Sonderthümlichkeit, und das Reich Gottes in der Gestalt der Gemeinde aller Gläubigen. Eine organische und normale Erziehung im Christenthum ist dabei von einer Verhältnißstellung dieser drei Factoren bedingt, die sich ganz analog den für die allgemeine Pädagogik aufgestellten erbaut.

1.

Begriff und Aufgabe aller Erziehung im eigentlichen Sinn des Wortes ruhen im Begriff eines Geschlechtes persönlicher Wesen. Daraus leitet daher auch die allgemein menschliche Erziehung ihre Factoren ab. Die factische Voraussetzung der Erziehung bildet dabei die Differenz von Geschlecht und Individuum, und Ausgleichung dieser Differenz ist die Aufgabe jener. Das individuelle Selbstrecht und des Individuums Bedingtheit durch die Gesammtheit und für dieselbe zeigt die Differenz in ihrer natürlichen Spannung. Wird dann die Bedingtheit des Individuums durch das Ganze als Schranke des Selbstrechts einerseits und als Fülle concreter Ausstattung für die individuelle Entfaltung erkannt und in Wirkung gebracht, so sind die natürlichen Basen und Mittel einer organischen Erziehung gegeben. Und ist die Entfaltung von dieser Basis aus dahin geleitet, daß das Individuum an seiner Stelle und mit seiner Kraft in die Entwickelungsarbeit nach der Richtung eingreift, die durch das Ziel der gesammten Geschlechtsentwickelung bedingt ist, so erscheint Recht und Anspruch des Individuums mit dem Recht und Anspruch der Totalität ausgeglichen, und damit die Aufgabe der Erziehung gelöst, sofern ihr schlechthin menschliche Ziele und Mittel gesetzt sind.

Nicht Individualität und Totalität für sich reichen aus das Wesen der Erziehung zu ergeben. Diese Gegensätze bestehen auch da, wo nur Classeneinheit gewisse Wesen verbindet, aber nicht Geschlechtseinheit. Wie wir nach der heiligen Schrift die Oekonomie des Engelreiches anzusehen haben, bilden diese persönlichen Wesen eine Classe von mit einander, jedenfalls unabhängig von einander aus Gottes Willen hervorgegangenen Individuen. Die Bedingtheit des Wesens, die beim Geschlecht durch das Geschlecht und seine selbständige Entwickelung vermittelt ist, geht hier ausschließlich auf die oberste Ursache, die schöpferische Bestimmung und Ausstattung zurück. Das Individuum erscheint von vorn her-

ein als wesentlich fertig, ähnlich wie das erste Menschenpaar in die Welt trat, und soweit Entwickelung stattfindet ist sie ausschließlich auf individuelle Entscheidungen aber nicht auf Erziehung gestellt. Die Engel, welche fielen und die, welche dem Abfall Einzelner gegenüber beständig blieben, entschieden sich nach beiden Seiten in rein persönlicher Freiheit, und haben an dem daraus hervorgegangenen Fluch und Segen einen jedem für sich persönlich eignenden Wesenscharakter.

Nicht die Bedingtheit des Wesens durch Totalität, sondern nur die der Entfaltung und des Dienstes für eine Totalität läßt sich aus solcher Classeneinheit ableiten. Für das Ganze verpflichtet auch die Classe das Individuum. Das ist wie eine Schranke so auch eine Fülle. Aber eine Schranke nicht der Wesensausstattung, sondern des Dienstes und der Wesensentfaltung, und damit dem Wesen der Sache nach nur Fülle und Bereicherung, die Bereicherung des Zieles, das eine Gesammtheit von Kräften in der einheitlichen Bestimmung des Ganzen sichert, gegenüber der Schwachheit der Einzelkraft und der Verirrung des vom Gesammtziel losgelösten Einzelstrebens. Kann auch hier die isolirte Geltendmachung des Individuums mit einem Schein höherer Macht umgeben, weil in der That auf diesem Wege die Schranke des Dienstes abgeworfen wird: so ist im Grunde doch nur rettungslose Verarmung das Loos des von der Kraft der Bahn einer Totalität losgelösten Individuums. Die Geschichte des Engelfalls gibt hiefür den Schriftbeleg.

Für das andere Verhältniß das bei einem Geschlecht stattfindet bleibt uns aus jenem Vergleich als Frucht nur der klarere Einblick in eine Seite der auch ihm eigenen Bedingtheit. Die Bedingtheit für die Totalität ist Schranke, aber eine Schranke die wesentlich nur Fülle ist. Anders ist's mit der andern Seite, der Bedingtheit durch das Geschlecht. Sie birgt auch eine Fülle von Gaben und Kräften für das Individuum, aber gepaart mit einer wesentlichen Schranke, die an sich eine Spannung bildet zwischen dem Anspruch individuellen Selbstrechts und unveräußerlicher Abhängigkeit von der Naturbasis des Geschlechtes.

Der Unterschied des Geschlechtes von einer Classe oder Ordnung von Wesen liegt nämlich in der successiven, durch das Geschlecht selbst vermittelten Entstehung einer sich gegenseitig bedingenden Reihe von Individuen. Auf einer bestimmten Entwickelungsstufe, durch sie in seinem Wesen bedingt und sie selbst repräsentirend, tritt so der Einzelne seiner Gattung auf, nicht nur das Glied eines fertigen Ganzen, sondern der Bruchtheil einer in fortschreitender Reihe herzustellenden Größe. Das Ganze ist die Menschheit am Ziele ihrer Entwickelung. Denn auch dies gehört zum We-

sen eines Geschlechtes, daß es nicht, wie man in pantheistischen Träumereien meint, in's Unendliche fortgeht, sondern daß es einen organischen Abschluß hat, so gewiß wie das Individuum eine organische Anlage mit endlicher Bestimmtheit. Es gehört zum Wesen der Gattung, daß sie als Ganzes das potenzirte Individuum darstellt, den zum Geschlecht gleichsam ausgewachsenen Stammvater, die Menschheit des Urmenschen, die göttliche Idee des Menschen. So erkennt sich das Geschlecht in Gott und Gotte als seinem Schöpfer gegenüber. Darauf zielt der tiefsinnige Begriff vom πλήρωμα, aus dem Paulus im Römer- und Colosserbrief argumentirt. In der Duplicität von Juden und Heiden — nach ihrem geschichtlichen Sonderberuf — geht das πλήρωμα der Menschheit ein, ehe das Ende kommt (Röm. XI). Nicht eine prädestinatianisch festgesetzte Summe von Erwählten ist damit gemeint. Noch weniger deckt sich der Gedanke einer bloßen Massenbekehrung mit dem Begriff der die Fülle mißt nach einem bestimmten Maß. Sondern das Geschlecht der Menschheit, im Gedanken Gottes von Anfang an in einer bestimmten Erfüllung gedacht, erscheint durch diejenigen, welche aus der Masse des Geschlechtes auf Gottes Heilsgedanken eingingen auf die Höhe gebracht, die ihm die ursprüngliche Bestimmung gesetzt hatte. Die Erlösung ist Wiederherstellung des πλήρωμα der Schöpfung, das ist in Kürze die Einheit von Col. II und Röm. XI. Die welche aus der Menschheit verloren gehen, kommen dabei nach demselben Princip nicht in Rechnung, nach welchem die heilige Geschichte den Faden der Sethitischen Generation unter Fallenlassen der Kainitischen Geschlechtsgeschichte im 1. Buch Mose allein fortführt. Weil Gottes Gedanke und Erziehung an ihnen verloren ist, sind sie für das πλήρωμα ein verschwindendes Moment, und weil in den Seliggewordenen die ewigen Gedanken Gottes ihren vollen und bleibenden Ausdruck gewonnen, wird durch diese das πλήρωμα constituirt. Es ist derselbe Gedanke, wenn an andern Orten Christus als das Maß des vollkommenen Menschenalters und das Haupt des vollendeten Leibes erscheint, und wenn am Ende das Geschlecht als Ganzes wie jeder Einzelne als ein Sohn Gottes dargestellt wird, und in der Hütte Gottes bei den Menschen die Erde die Gestalt des Anfangs wieder gewinnt. Wenn das Ganze zu dieser Vollendung gekommen ist, so hat der Unterschied von Individualität und Totalität alle Spannung verloren. Im Individuum lebt das Ganze nach seiner vollendeten Fülle und das Ganze steht in der Vollendung jedes Individuums ausgeprägt. Das ist das Ziel; — der Weg dahin ist Erziehung der Einzelnen im Ganzen, wie des Ganzen in den Einzelnen.

2.

Die **Factoren** welche dabei zur Wirkung kommen und die **Kreise**, durch die hier die Entwickelung sich bewegt und in denen Erziehung ausgeübt wird, bestimmen sich nun leicht. Wird das Wesen eines Geschlechts durch die successive Entstehung in und aus dem Geschlecht bestimmt, so ist **Vater-** und **Mutterschaft**, Aelternverhältniß und Familie der nächstbestimmende Faktor, der nächstumgebende Kreis. In ihm hat Schranke und Fülle, die Abhängigkeit, die mit dem Empfang des Lebens in seinen Gaben und Aufgaben zugleich gesetzt ist, ihren nächsten Ausdruck. Zeigte uns oben bei Voraussetzung einer Classe die Isolirung im Selbstrecht das Individuum losgelöst von der Kraft und Zucht die in der Verbindung mit dem Ganzen liegt, so erkennen wir hier positiv das Höhere, was in dieser Form nur im Geschlecht vorhanden sein kann: die **Pietät**, als das Band zwischen Individuum und Geschlecht in seinen nächsten Repräsentanten, den Aeltern. Pietät aber ist die Grundlage aller Erziehung. In dem Maße als man diesen nächsten Factor und Kreis überspringend die Menschheit, das Ganze an sich bestimmend wirken läßt, wie die kosmopolitischen Erziehungstheoretiker — wird Selbstgefühl und Anspruch des Individuums wachsen; je mehr dagegen das Letztere sich seiner nächstbestimmenden Factoren und Kreise bewußt wird, desto mehr wird seine ganze Entwickelung von der Kraft der Bescheidung einer-, und pietätsvoller Dankbarkeit andrerseits getragen sein. Die Schranke ist hier fühlbarer, in Wahrheit und vollem Sinne Schranke; aber mit ihrer Erkenntniß ist der Segen gewonnen, den jede Schranke gewährt. Im Maß liegt der bewußte, concret bemächtigte und beherrschte Kraftbesitz. Jener Kosmopolitismus in der Erziehung wirkt ebenso wie der in der Politik zur Verflüchtigung des Concreten in unpraktischen Idealismus.

Das Aeltern- und Familienhaus ist in sich selbst die individuelle Erscheinung des Geschlechts. Die Natur selbst hat hier aller Erziehung die Quellen gegraben, auch der kirchlichen, der Tauferziehung. Familienerziehung ist der erste und älteste Typus der Erziehung. Nicht nur die Urzeit des Geschlechts, die Periode der patriarchalischen Entwickelung, wo es die Verhältnisse selbst so mit sich brachten, gibt den Beleg dafür an die Hand. Ein ganzes Volk, das größte der Erde, gründet seinen staatlichen Organismus auf die Idee der Familie und **Familienerziehung**: die **Chinesen** (**Schmidt**, Gesch. der Pädagogik 1860, I, 75 ff.). Man kann auch den Charakter der **slawischen** Völker mit verwandtem Erziehungsprincip vergleichen. Bei aller geistigen Verknöcherung und sittlichen Versunkenheit ist ebendeshalb **Auctorität** und **Pietät** Charakter und

Grundtugend jenes Volkes. Und der in seiner Stereotypie unverwüstliche Bestand des chinesischen Reiches ist wie ein Denkmal der Wahrheit, das die Geschichte selbst der Verheißung des vierten Gebotes gesetzt hat.

Die Familie als erster und nächster Kreis weist aber mit Nothwendigkeit über sich hinaus auf einen zweiten: den Stamm, die Nationalität. Wie das Individuum von der Familie sich umfangen und getragen sieht, so diese von der Nation. Dem Römer umschließt der Begriff der pietas daher Beides in Eins, Verehrung der Aeltern und Vaterlandsliebe. — Unserer Zeit wird durch einen abstracten Nationalismus die Klarheit des Urtheils getrübt. Aus den formalen Unterschieden von Sprache, Sitte und anderweitem Nationalcharakter allein sucht man trennende Scheidewände aufzurichten gegen die einende Macht der Geschichte, den höchsten und geistigsten Factor der Völkerbildung, durch den auch von Haus aus verschiedene Nationalitäten und Spielarten zu einer organischen und segenbringenden Einheit verbunden werden können. Für die Christenheit ist's ein ernstes Zeichen des Abfalls von der Pfingstgabe zu der Weltart, des Rückfalls in Polytheismus, dem nur niederer noch stehenden Seitenstück jenes pantheistischen Kosmopolitismus. Im Volkszusammenhang liegt göttliche Ordnung; in der Geltendmachung seiner Selbständigkeit göttliches Recht; aber nach den Sprach- und Naturgrenzen ihn bestimmen wollen gehört zu den Erfindungen des mechanischen Staates und der modernen Politik. Wie in der Familie hat auch hier die Mischung und Kreuzung der Naturen die Verheißung geisteskräftiger Kinder. An gemeinsamen Gedanken und Aufgaben für die Ziele der Menschheitsentwickelung sehen wir Völker erstehen, schöpferisch fortbildend in die Geschichte eintreten und eingreifen, — an solchen gemeinsamen Aufgaben sehen wir auch mannigfaltige Stämme und Sprachen ihre Verschiedenheit vergessen und in eine höhere Einheit zusammengehen. Auch hier ist's zuletzt Pietät was Nationen, die sich Anfangs mit Widerstreben höheren Potenzen unterwarfen, an die gesegnete Leitung dieser fesselt. Mit der Entfesselung vom Auctoritätsprincip überhaupt geht die Fanatisirung für den abstracten Nationalismus Hand in Hand.

Eine national bestimmte Erziehung, wie sie sich aus einem gesunden Begriffe der Nationalität als Bedürfniß und organischer Typus ergibt, ruht daher wesentlich auf derselben sittlichen Basis wie Familienerziehung, auf der Pietät der verpflichteten Dankbarkeit für die Bereitung des Lebensbodens, auf den das Individuum sich gestellt sieht. Auch hier ist in der Schranke eine Fülle concreten Lebens gegeben. Es participirt der Einzelne an Gaben, wie sie in dieser Besonderheit seinem

Stamm und Volke eignen. Der Arbeitsertrag seines Volkes ist das Erbe, das unbewußt und bewußt zunächst ihm zufällt. Und der Zins der Dankbarkeit ist's den einer abträgt, wenn er zu der Auswirkung der Menschheitsaufgabe nach den besonderen Maßen und in der specifischen Richtung, wie sie seinem Volke zugemessen und vorgezeichnet sind, mitwirkt. Als Unnatur kam es daher im Kampf des Realismus und Humanismus unserem Volke zum Bewußtsein, daß seine Kinder in der eigenen geistigen Heimath Fremdlinge bleiben sollten, während sie griechisch fühlen und römisch denken gelehrt wurden. Und als in der großen Nationalerhebung die Fesseln einer anderen viel unwürdigeren Ausländerei gebrochen wurden, brach wie mit instinctiver Consequenz der Gedanke einer Nationalerziehung sich Bahn, so unpraktisch in sich in ihrem begeisterten Propheten doch einer der wirksamsten Factoren jener Erhebung selbst.

Nationalerziehung in ausschließlicher Durchführung ist freilich eine Einseitigkeit, und auf dem Boden eines von den Ideen des Christenthums durchsäuerten Volkslebens eine Unmöglichkeit. Fichte's begeisterte Reden konnten am Wenigsten ihr Hauptthema, so apodictisch so gewaltthätig fast, muß man sagen, er seine Zuhörer dahin als auf den einzigen Rettungsweg drängt, zur Anerkennung bringen. Wenn man nicht in der Volksbewaffnung des preußischen Staates eine Spur auch ihrer Nachwirkung erkennen will, und von der allgemeinen Anregung des Nationalprincips für die Pädagogik absieht, sind seine Reden an die deutsche Nation nach dieser Seite spurlos vorübergegangen.

Der Boden für exclusive Durchführung des Nationalen in der Erziehung ist in der vorchristlichen Zeit und ihrem Völkerparticularismus zu suchen. Auf antikem Boden trug alle Erziehung mehr oder minder einen nationalen Charakter. Als reiner Typus aber, wie die Familienerziehung bei den Chinesen, kam bei den Persern die Nationalerziehung zur Darstellung. (Schmidt a. a. O. S. 107 ff.) Wir haben an ihnen die Probe der Wirkung, aber auch des Nachtheils der einseitigen Durchbildung dieses Princips. Nationalerziehung läßt sich consequent nur auf Kosten der Familie und ihrer Rechte durchführen. An der tradionellen Macht der Familie und Familiensitte bei den Deutschen mußten daher auch Fichte's Vorschläge scheitern. Das nationale Element hat den Hintergrund der Familienerziehung zu bilden. Wo es an jenem fehlt kann auch diese ihren vollen Segen nicht äußern. Ausschließliche Familienerziehung führt zur Stagnation wie China's Beispiel lehrt. Ausschließliche Nationalerziehung aber gibt dem Volkscharakter eine einseitige Richtung nach außen. Kriegerische Uebung oder Abrichtung zu öffentlichem Rhetoren-

thum bemächtigen sich bei ihr der Stätten der Erziehung. Darin ist zugleich die Abstufung beider Factoren gekennzeichnet. Der nationale ist der secundäre, und kommt nur unter Vermittelung des Hauses, der Familie zu organischer Wirkung. Bedeutsam aber bleibt es, daß die alte Welt diese beiden Grundtypen der Erziehung in solcher Reinheit ausgeprägt hat.

Man stellt wol als dritten die Kasten- oder Standeserziehung der Inder daneben (Schmidt a. a. O. S. 90 ff.); aber sie steht nicht auf einer Linie mit jenen. Schon ihre Wurzeln liegen nicht in dem Wesen des Geschlechtes. Die Kasten sind geschichtlichen Ursprungs und haben sich nur nach und nach mit Verlust ihres geschichtlichen Charakters mechanisch fixirt. Als allgemeinere Idee könnte man die Berufserziehung aus ihnen ableiten; aber eben diese leidet nicht eine so abstracte Fassung ohne selbst auch der Gefahr des Mechanismus zu verfallen und zur Standeserziehung zu werden. Alle Zeiten, namentlich aber das Mittelalter mit seiner einseitig klerikalen Erziehung, liefern die Parallelen zur Kastenerziehung. Der Beruf hat einestheils an den nationalen Aufgaben, andrerseits aber an den höheren und allgemeineren der Menschheit seinen Naturboden, von dem er ohne Beeinträchtigung seines Lebensgehaltes nicht abgelöst werden kann. Berufserziehung faßt sich daher in die von dem nationalen und allgemein menschlichen Charakter her bestimmte Erziehung ein.

Neben Familie und Nation gibt es im Geschlecht nur noch einen die Erziehung bestimmenden Factor, das ist die Totalität der Menschheitsinteressen — der umfassendste Kreis auf den jene von selbst hinweisen. Dem Menschengeschlecht als Glied in seiner Kette, als Gabe zur Gewinnung seiner Aufgabe, gebiert das Haus sein Kind, stellt die Nation ihre Söhne. Die geschichtliche Entwickelung der Erziehungsmaximen hatte darin ihre nothwendig vorgezeichnete Bahn. Dem Christenthum erst war's vorbehalten an der Stelle des Particularismus der wahren Universalität auch in der Erziehung Bahn und Boden zu bereiten.

Was wir aber oben von dem Zustand sagten, wo das Geschlecht in Totalität sein Ziel erreicht haben wird, das findet im Princip schon am Anfang seinen Ausdruck. Je universeller das Ziel um so individueller ist die Führung zu demselben. In der Familien- und Nationalerziehung bleibt das Individuum nur ein untergeordnetes Moment. Erst der Gesammtheit und ihren Interessen gegenüber tritt der Einzelne als Glied selbständig in sein volles Recht.

Man kann von keinem Volke der alten Welt behaupten, daß es einen durchgebildet universalen Gesichtspunkt für die Erziehung gewonnen habe, und ebendeshalb wird auch Griechische und Römische Erziehung nur mit

Unrecht als individuelle schlechthin bezeichnet (Schmidt S. 131 ff.). Aber allerdings tritt bei ihnen das rein nationale Element, durch das ihre Erziehung immer noch mitbestimmt wird, gegen die allgemeinen Ideen und Aufgaben der Menschheit, an deren Darstellung sie arbeiten, zurück, und in der Concurrenz an dieser Arbeit hebt sich das Individuum zu höherem Recht hervor. Relativ überwiegt dabei, wie bekannt, das nationale Element verbunden mit Wahrung der Familienrechte bei dem Römer, das universale und individuelle bei dem Griechen. „Der Mensch“ — das war die Lösung des Räthsels der Sphinx, mit der sich in dem Griechen die Menschheit von der orientalischen Welt der Einzeltypen und der Symbole losrang, um das Leben in seiner Totalität und Realität zu ergreifen.

Aber auch das allgemein Menschliche konnte bei dem Particularismus des Volkslebens in der alten Welt nur immer nach einzelnen Seiten seine Darstellung und Durchbildung finden. Die Kunst, das Recht, die Religion — sind die drei Gebiete, nach denen man die Arbeit des Volksgeistes zwischen Griechen, Römern und Israeliten zu vertheilen pflegt. Wir haben hier nicht über das Recht der Nebeneinanderstellung dieser Drei zu rechten. Die Strebeziele der Griechen und Römer dienen als Belege, womit wie die Gesammtentwickelung so die Erziehung die Grenze der Familie und Nation überschreitet. Dies geschieht, sobald die allgemeinen Interessen der Menschheit, die dem Geiste des Menschen immanenten Ideen als Objecte und Ziele das geistige und sittliche Streben eines Volkes bestimmen. Der nationale Factor hört dann auf als Schranke zu wirken und bedingt nur die concrete Richtung des Strebens. Dann wird es sich einzig darum handeln, daß an die Stelle untergeordneter Ideen die höchste, und an die Stelle der Interessen, die mehr Sache der Sonderbegabung sind, wie man dies z. B. von der Richtung auf das Schöne sagen kann, jenes Interesse tritt, was Anspruch auf die höchste Allgemeinheit und die tiefste Wurzelung im menschlichen Bedürfniß hat: um die Völkerschranken sinken und aller Orten die Menschheit in aller Mannigfaltigkeit ihrer Einzelbegabung zum gemeinsamen Ziele streben zu sehen. Damit ist die Zeit gekommen, wo in der Erziehung der allgemein menschliche Charakter alles Andere überwiegt und die Principstellung gewinnt, während Familie und Nation nur noch in näherer und fernerer Stellung handreichende Factoren im Dienste der Erziehung des Individuums nach diesem Princip und für dasselbe bilden. So weist die Geschichte der Menschheit und die eigene geistige Erziehung der letzteren im Großen und Ganzen hin auf das dem Wesen des Geschlechtes adäquateste Erziehungsprincip und die Stellung die nach demselben die einzelnen Factoren zu einander gewinnen.

Wenn jene Zeit auch noch nicht für alle Völker gekommen ist, so ist sie doch für die Menschheit längst angebrochen. Unstreitig ist das dem Heiden auch unveräußerliche Gottesbewußtsein die höchste aller Ideen, das religiöse Interesse von allen das heiligste und die diesen zum Grunde liegende Gewissensanlage diejenige, welche die tiefsten Wurzeln im Menschengeiste hat. Darum constituirt vor Allem sie was allgemein menschlicher Factor für die Entwickelung zu heißen verdient.[1] Darin daß dieses Interesse bei Griechen und Römern eine untergeordnete Stelle hatte, liegt es am tiefsten begründet, daß mit den echt menschlichen Strebezielen, die namentlich die Griechen verfolgten, man doch nicht die Schranke des Nationalen völlig durchbrechen konnte. Und dagegen beweist die Zugänglichkeit die das Israelitische Volksthum den andern Völkern gegenüber bewahrt, beispiellos in der ganzen übrigen antiken Welt (s. oben S. 213), wie da, wo das religiöse Interesse das höchste ist, selbst bei der particularistischsten Gestaltung des Religionswesens, der der Religion immanente Zug zur Universalität sich nicht verleugnen kann. Mehr als der Grieche verdient der Hebräer als der genannt zu werden, der die Räthsel Aegyptens, des dämmernden Mittellandes zwischen Orient und Occident, gelöst hat. Denn nicht nur daß durch das Israelitische Volk das allen orientalischen Völkern höchste Interesse, das Religiöse, durch Läuterung und Reinigung von überwaltenden Naturmächten und allerlei Volkszusätzen seiner universalen Wirkung entgegengeführt wurde: — auf ägyptischem Boden hat sich die Propädeutik der Welt für das Christenthum, wie sie das Judenthum am reinsten repräsentirte, den letztentsprechenden Ausdruck gegeben. Hat das Griechisch-Macedonische Reich dem Aegyptischen Alexandrien die Weltstellung bereitet, so hat doch erst die Berührung des Griechenthums mit dem Judenthum das darunter verborgene Geheimniß der Zukunft erschlossen, und das Räthsel der Sphinx in eine Prophetie neuer Jugend für die alternde Menschheit gewandelt. Der Sohn Japhets deutete gleichsam nur im Vorüberziehen des Räthsels vergängliche Wahrheit; der Erstgeborne der Semiten dagegen führte ausziehend aus Aegypten, die Schätze semitischer Geistesarbeit als Beute mit sich, um sie im Schmuck und Ausbau der ewigen Hütten des wahrhaftigen Gottes zu verwerthen. Israels Erziehung zeigt uns daher auch, wie es im particularistischen Alterthum bereits einen Nationalcharakter geben konnte, der die Familie nicht beeinträchtigte und das Individuum nicht beengte, weil ihm eine

1 Vgl. die treffliche und weitaus gründlichste und schärfste Auseinandersetzung über das Wesen der Religion in: Kahnis, die luth. Dogmatik, 1861 I S. 131 ff.

hohe universale Richtung einwohnte. Ein Volk, dem Gott der Pädagog ist, wie Rosenkranz treffend sagt, das wird bei Bewahrung patriarchalisch einfachen Familiencharakters die Ziele seiner Volksentwickelung wie individuellen Erziehung, nicht niedriger als auf dem Berge gesteckt sehen, der alle Berge und Hügel der Welt überragt (Micha 4, 1). Der Bund Jehova's mit dem Volke wird dort zum Gewissen des Individuums und die Hoffnung der Nation zur Grundlage der ersten und höchsten Schule individuellen Geistesbesitzes. Israels erste Schulen waren Prophetenschulen, und der Gang jedes Sohnes in Israel führte aus dem Haus der Familie zu dem Hause Gottes, das ein Bethaus werden sollte allen Völkern. Auf der Zukunft der Kinder lag für die Israeliten die Weihe Messianischer Hoffnung. Ganz ein Volk der Hoffnung, war es auf die treueste Pflege des Geschlechtes der Zukunft gewiesen, auf die pünktlichste Ueberlieferung des altväterlichen Glaubenssegens an die Kinder. — Als daher der letzte aller Propheten, der mehr war als ein Prophet, den Schlußstein der gesammten Volkserziehung setzte, war dies seine Mission an das Volk: die Herzen der Väter den Kindern neu zuzuwenden (Luc. 1, 17). Aus einem Israeliten-Hause aber ging „des Menschen Sohn," als die Krone aller Menschheitserziehung, den Weg aller Söhne des Gesetzes zum Tempel, um ihn zum Haus des Vaters zu verklären für die, welche sich zu Kindern und Söhnen Gottes erziehen lassen aus der ganzen Menschheit.

In der Israelitischen Theokratie bereitet sich unter der größten Strenge des Volksabschlusses der Durchbruch der Menschheit zur universalsten Einheit vor, und innerhalb der Schranke der alten Welt spiegelt die Israelitische Erziehung in reinster Form das rechte Verhältniß der Factoren der Erziehung zu ihrem Principe ab. Weil religiös ist sie durch und durch individuelle Erziehung, im Schooß der Familie geborgen, und doch von Gesetz und Hoffnung der Nation getragen, gerichtet aber auf ein Zukunftsziel, an dem die Volkshoffnung mit dem Heil der Menschheit zusammentrifft: individuelle Erziehung mit universaler Richtung auf der Basis der Familienauctorität und Volkstradition.

3.

Mit dem Blick auf den Charakter der Israelitischen Erziehung haben wir bereits den Boden der rein menschlichen verlassen; aber zugleich ein Unterpfand gewonnen, daß eine dem Worte Gottes angepaßte und auf die Ziele des Reiches Gottes angelegte Erziehung in keinerlei Widerstreit mit den aus dem Wesen des Menschengeschlechtes sich ergebenden Factoren und Zielen der Erziehung zu treten braucht. Es sind die Ideale mensch-

licher Erziehung, an die das Christenthum anknüpfen kann; denn es verbindet die universellsten Interessen des Geschlechts mit der individuellsten Erziehung für sie. Kein Grieche, kein Jude, kein Scythe, kein Barbar, nicht Mann nicht Weib, — für alle Völker, für alle Geschlechter und Alter ist ein Ziel: der Mensch, aber als Gottesmensch, als Gotteskind — die neue Creatur in Christo dem Gottmenschen. Das ist das Individualitätsziel der christlichen Erziehung. Und ein die ganze Erde, ja die Welt umfassendes Gottesreich mit dem Einheitspunkt in dem mit Gott geeinigten Menschen, im Genuß der geistig sittlichen Erbschaft der gesammten Menschheitserziehung, repräsentirt zuletzt in der Gesammtheit eines geheiligten zu einer Gottesfamilie vereinten Geschlechtes, ist das hohe universale Ziel, an dem sich die individuelle Erziehung auferbaut. Obgleich sie auf den verschiedenen Stufen ihre Mittel nach dem Maß der Zeiterkenntniß beschränkt sehen muß, ist dieser Grundcharakter doch mächtig genug zu jeder Zeit und unter jedem Volk, dem das Licht der Offenbarung des N. Bundes überhaupt noch leuchtet, den Einzelnen innerhalb der Schranken seiner Zeit mit den Lebenskräften des idealen Reiches dem er zugehört zu erfüllen und zu den Zielen desselben zu erheben.

Der oberst bestimmende Factor für die Erziehung nach christlichem Princip ist also wie bei der allgemein menschlichen das Verhältniß zur Totalität mit ihren Kräften und Aufgaben. Nur daß dieselbe hier nicht mit der Menschheit schlechthin identisch erscheinen kann. Aber auch für die menschliche Erziehung ists ja nicht die Gesammtheit des Geschlechtes in concreto, woran die universellen Interessen und Ziele ihren Ausdruck haben. Es zählen ja auch hier die Massen nur — und ein kleinerer Theil, eine Auswahl geht mit geistig sittlichem Ernst ein auf die Aufgaben des Geschlechtes, die Idee desselben repräsentirend. Diese Wirkung des Falls und Verderbens im Geschlecht müssen selbst die anerkennen, für deren Anschauung von der Entwicklung und den Zielen der Menschheit die Sünde sonst keinen Factor zu bilden scheint.

Diese ideale Repräsentation des Geschlechtes, verkörpert sich nun im Reiche Gottes zur Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen in Mitte der Berufenen. Im Zusammenhang mit der Kirche in diesem Sinn und für dieselbe treibt die christliche Erziehung ihre Arbeit an dem Einzelnen. Sie überkommt ihren Pflegling nicht als ein Glied des Geschlechtes nur, darum auch nicht nur als ein Kind dieser Familie, dieser Nation. Die christlich-kirchliche Erziehung hat, wie oben nachgewiesen, entweder die Taufe selbst, oder doch eine persönliche Willenserklärung des Einzelnen, als Glied der Kirche anzugehören, zur Voraussetzung. In

beiden Fällen ist schon objectiv oder subjectiv eine bestimmte Verhältnißstellung des Individuums zur Kirche und ihren Heilsgütern gegeben. Auf dieser fußt die christliche oder Katechumenatserziehung. Das Glied der Kirche oder doch der im weiteren Sinn der Kirche Zugehörige, der Glaubende überhaupt in dem Sinn des Anfangsglaubens, der beiden gesetzten Fällen gemeinsam ist, bildet das Object dieser Erziehung. Und ihre Ziele sind nun die des Reiches Gottes in der Idealität und Universalität, die diesem in jeder Zeit der Kirche unveräußerlich sind. Das Kind Gottes soll von der Stufe des kindlichen Glaubens und des Kindesantheils an den Bundesgnaden geführt werden zum Vollbesitz der Gottesgemeinschaft eines Mannes in Christo. Und dem Laien mit bescheidenstem Geistesmaß und Erdenberuf ist das höchste Ziel gesteckt, als ein Priester Gottes durch die Welt gehend, einst eine vollberechtigte Stelle in dem Geschlecht von Priestern und Königen einzunehmen, denen die erneuerte Erde untergeben werden soll.

Damit ist schon angedeutet, daß je mehr in der christlichen Erziehung die universale Richtung überwiegt, desto mehr die Factoren der Familie und Nation in den Hintergrund gedrängt erscheinen, in einem Maße, wie es bei der allgemein menschlichen Erziehung als unberechtigt bezeichnet werden mußte. Zum Theil ists zwar nur Schein; aber nach andrer Seite volle und wohl berechtigte Wahrheit. Daß in seiner allgemeinen factischen Wirkung das Christenthum die Familie und das Haus erst in die rechte Ehrenstellung eingesetzt, zur Stätte da Gott seine Kinder erzogen werden geweiht und mit neuen Kräften dafür ausgestattet hat, davon gibt die Geschichte der Kirche das klarste Zeugniß. Die Weihe, die das vierte Gebot dem Israelitischen Hause verlieh, ist durch mehr als ausdrückliches apostolisches Zeugniß, wie es in reicher Fülle vorliegt, übergegangen auf den neuen Bund. Vater- und Kindesstellung mit ihren Rechten und Pflichten ist unter die allgemeine Verklärung aller Verhältnisse „in Christo" mitaufgenommen und zu höherer Verpflichtung gesteigert (Eph. 6, 1 ff. Col. 3, 20 f. u. a.). Aus der idealen Erfassung des ehelichen Bundes fließt die Heiligung des Kindeslebens von selbst (1 Cor. 7, 14) wie die der gegenseitigen Aufgaben. Das Weib hat erst durch das Christenthum mit der individuellen Gleichberechtigung seine rechte Ehren- und Berufsstellung im Hause gewonnen, wie sie der hohe Antheil an der Erziehung, den die Natur ihr zuweist, fordert. Die Ehrfurcht gebietende Größe der Kleinen, wie Christi Worte sie enthüllt, erhebt das Erziehungsgeschäft des Hauses zur Gleiche des Engeldienstes und unterstellt seine Treue dem Auge der himmlischen Wächter.

Und vergleichen wir damit die Ehre, mit der die kirchliche Praxis

das Haus umgeben hat, so kann kein Zweifel walten, daß, wenn es einen Widerstreit gibt zwischen beiderlei Rechten und man andrerseits von einem Zurückdrängen der Familienrechte reden kann, dies, abgesehen von den Verirrungen der kirchlichen Praxis, nur die Frucht der Unvollkommenheit des Familiengeistes selbst ist, durch den das verklärende Ineinander von Kirche und Haus in einen Widerstreit beider Kreise sich wandelt. Die kirchliche Weihe des Ehebundes, die in die älteste Zeit hinaufreicht, (Ignat. II ad Polycarp. 5; Tertull. ad uxor. II, c. 9) läßt von vorn herein das Haus mit allen seinen Gliedern als ein in die Kirche aufgenommenes und die Hausgemeinde als solche berechtigt erscheinen. Wir sahen oben (S. 123), wie im Hause sich die kirchliche Gebetsordnung wiederholte. Waren damit die Unterlagen für die Katechumenatserziehung gegeben, so lag nun die Pflicht der Ausübung der Letzteren auch im Hause unmittelbar vor. — Als falsche asketische Grundsätze die Bande der Natur zu lockern drohten, setzten kirchliche Synoden den Fluch darauf, wenn Aeltern die Kinder statt sie zu erziehen und zu der gebührenden Frömmigkeit anzuleiten, oder umgekehrt die Kinder die Aeltern unter dem Vorwand höherer Frömmigkeit verlassen (Gangra can. 15. 16). Ebenso sorgte die Kirche dafür, daß ausgesetzte, älternlose Kinder ein neues Vaterhaus fanden (Syn. zu Vaison i. J. 442 can. 9 u. ö.). Waisen blieben der besondren Fürsorge der Kirche empfohlen. Waisenmädchen wurden würdigen Matronen zur Erziehung übergeben nach Auswahl und unter Ueberwachung des Bischofs (Frankfurt, 794 can. 40).

Ihre größten Lehrer dankt die Kirche der Erziehung frommer Mütter, einer Nonna den Gregor von Nazianz, der jugendlichen Wittwe Anthusa einen Johannes Chrysostomus, vor Allen einen Augustin den Thränen und Gebeten seiner Mutter Monika. Dem Hause fiel die große Aufgabe zu, für die heidnische Schule, das einzige Bildungsmittel das es für die christliche Jugend außer dem Hause damals gab, das Gegengewicht christlichen Geistes und heiligen Lebens zu bilden. „Die Bekanntschaft mit der heiligen Schrift", spricht Chrysostomus aus der Erfahrung seiner eignen Kindheit heraus, — „ist ein Gegengift gegen die große Gewalt der vernunftwidrigen Neigungen in diesem Alter, die noch bestärkt wird durch die Beschäftigung mit den heidnischen Schriften, wenn die Kinder hören, wie die bewunderten Helden von den Leidenschaften beherrscht werden." — „Aus der heiligen Schrift wird dein Sohn zuerst hören: Ehre deinen Vater und deine Mutter." — Zu einem Christen sollst du dein Kind machen und darum muß es die heilige Schrift kennen lernen". (Hom. XXI in Ephes.)

Die Homilien des Chrysostomus sind voll von Zeugnissen, was der alten Kirche das Aelternrecht galt und wie hoch ihnen die Erziehung des christlichen Hauses stand. „Habe ich nicht das Kind dir anvertraut?“ wird der Richter dereinst Vater und Mutter fragen. — „Ich übergab es dir, da es noch zart war, daß du es bilden und sein Herz in Ordnung bringen solltest. — — Da sich noch leicht im Acker arbeiten ließ, solltest du die Dornen ausgerissen haben.“ — „Gott trägt Sorge für die Erziehung der Kinder; deshalb hat er der menschlichen Natur eine so große Liebe zu den Kindern eingepflanzt, um durch eine unwiderstehliche Gewalt die Aeltern zur Sorge für die Kinder anzutreiben.“ — (Neander, der heilige Chrysostomus I, S. 60.)

Die Kindertaufe dankt ihre allgemeine Anerkennung hauptsächlich dem zur selbständigen Macht gereiften christlichen Hause und dem unabweislichen Bedürfniß christlicher Aelternliebe. Dem Aelternrecht wurde von der Kirche die erste Entscheidung über des Kindes Heil eingeräumt. Von ihrem Begehren wurde die Taufe des Kindes abhängig gemacht. Von den Aeltern wurde der Name gewählt, den das Kind tragen sollte. Trotz einzelner Bestimmungen der Kirche war der Freiheit, wann sie ihr Kind zur Taufe darbringen wollten, großer Spielraum gelassen. Das getaufte Kind aber wurde ihrer Pflege und Fürsorge zurückgegeben. Mit ihm kam eine neue Weihe und höhere Verpflichtung über das älterliche Haus. Das Kind war mit der Taufe Gott geweiht und übergeben. Was wir als Basis des Katechumenats theoretisch hingestellt, übt hier seine unmittelbar praktische Wirkung. „Ist das Kind geboren,“ sagt Chrysostomus, „so folge dem Beispiel der Hanna, sie brachte ihren Sohn sogleich zum Tempel. Welche unter den Müttern möchte nicht lieber, daß ihr Sohn einmal ein Samuel würde als tausendmal Herr des ganzen römischen Reiches? Und du fragst, wie kann das geschehen? Warum könnte es nicht? Nur deshalb nicht, weil du ihn nicht dem hingibst, der ihn dazu machen kann. Es ist der Gott, welchem die Hanna den ihrigen übergab; denn nicht Eli war geschickt, ihn zu bilden, er, der nicht einmal seine eignen Söhne bilden konnte, sondern der Glaube und das heiße Verlangen des Weibes wirkte Alles. Das ließ sie ihre einzige Sorge sein, wie sie die Seele ihres Sohnes von Anfang an zu einem Bilde Gottes weihen könnte. Und das laß auch du deine Sorge sein. Suche deinen Sohn nicht zu einem Redner zu bilden, sondern erziehe ihn zur christlichen Weisheit. Auf den Charakter kommt Alles an, nicht auf Worte; jener allein macht ihn kräftig für das Reich Gottes und verschafft ihm die wahren Güter“ (Hom. XXI in Ephes. Vgl. Hom. I in Annam § 4 Tom. IV ed. Montf.). „Laß das

Böse," ermuntert Gregor von Nazianz eine Mutter, die die Taufe aus Sorge um den Verlust ihres Segens aufschieben wollte — „laß das Böse in deinem Kinde keinen Raum gewinnen; es werde von der Windel an dem heiligen Geist geweiht. Du fürchtest das göttliche Siegel wegen der Schwäche der Natur. Was für eine engherzige kleingläubige Mutter bist du! Die Hanna weihte ihren Samuel noch ehe er geboren ward —; statt das Menschliche zu fürchten, vertrauete sie auf Gott". (Orat. XL.) Bei aller Strenge der Forderung ging man doch über die Mahnung, die Freiheit nicht zu mißbrauchen, nicht hinaus. Wie groß der Spielraum der letztren blieb, siehe unten. Ebenso werden wir für die Namenwahl weise und eindringliche Rathschläge hören (Chrysostomus. Hom. XXI in Genesin); aber von Eingriffen der Kirche in dies Aelternrecht, so nahe sie namentlich bei den seltneren Fällen lagen, wo man Herangewachsnen neue Namen gab, lesen wir nichts; von directen Eingriffen in die Erziehung ebensowenig, so vielfach die Klöster an der letzteren participirten.

Die Familienrechte sind mehr denn gewahrt durch die Kirche. Das Aelternhaus bleibt der erste und nächstberechtigte Boden auch der christlichen Erziehung. Aber da das dieser unterstellte Kind nicht mehr nur als die Gabe der natürlichen Geburt, sondern als Getauftes in Betracht kommt, und somit von den Aeltern Gott übergeben und seinem Reich und Dienst geweiht, von Gott als wiedergeboren zu Seinem Kinde der Pflege der Aeltern nur anvertraut ist, so haben die Rechte des Hauses an diesem neuen Verhältniß in der That eine wesentliche Schranke, und soweit sie bestehen, und mit erhöhter Weihe bestehen, eine andere Unterlage als die, welche wir oben aus dem Wesen des Geschlechtes ableiteten. Seinen nächsten Ausdruck hat sich das veränderte Verhältniß darin gegeben, daß die natürliche Vaterschaft, als für sich nicht ausreichend, durch die Gevatterschaft, den Beistand der compatres, unterstützt wurde. In ihnen hat die geistliche Verwandtschaft neben der natürlichen ihre Repräsentation. Wie sie Beistände des Hauses nicht in der menschlichen und bürgerlichen aber wohl in der Tauferziehung sind, so stellt in ihnen zugleich die Kirche dem Kind Garanten seiner Taufe zur Seite, die im Nothfall die Interessen des Täuflings auch gegen eine der Taufe nicht entsprechende Erziehung des Hauses zu wahren haben. Das natürliche Aelternrecht bleibt als natürliches unbeschränkt, wie bis zur Taufe ausschließlich, so auch nach der Taufe für alle Gebiete der Erziehung, die von der Natur ihre Bestimmung nehmen. Selbst wenn es von Aeltern oder Kindern in falscher Geltendmachung frommer Verpflichtungen mißachtet werden wollte, wie namentlich bei Uebernahme von Klostergelübden, sahen wir die Kirche für

die Rechte der natürlichen Ordnung eintreten. Aber alles was die Taufe als Pflicht eines gottgeweihten Lebens in sich schließt, hebt das Verhältniß der Aeltern und Kinder über den blos natürlichen Boden hinaus. Hier sind es nicht mehr die Aeltern als solche, sondern die Aeltern als Christen, denen das nächste Recht bleibt, und auch dieses üben sie aus als ein in fremdem Namen ihnen anvertrautes. Sie selbst sind in freier Entscheidung ein verpflichtendes Verhältniß eingegangen, dessen Wahrung der Kirche obliegt, von der sie die Gabe der Taufe erbaten. Die Kirche gewinnt so die höhere Mutterstellung zu dem Kinde, und mit ihrem Dienst, den sie an Gottes Gnadengaben thut, hat sie zugleich Gott gegenüber die oberste Verantwortung übernommen. Stellt sie dann für die Taufe der Kinder in den Pathen besondere Träger dieser Verantwortung auf, so erkennt man doch leicht, wie Pflicht und Recht der Kirche in seiner Allgemeinheit auch eine allgemeinere Vertretung dieser Mutterstellung, die der Kirche aus der Sacramentsanstalt überhaupt erwächst, fordert. Daher haben die Pathen, wo sie im Widerstreit mit dem Hause die Rechte des Täuflings und der Kirche wahren müssen, an die allgemeinen Organe der Kirche zu recurriren. Und auch wo sie in Einheit mit den Aeltern ihre Aufgaben ausführen konnten, kommt eine Zeit, wo der Täufling zur Vollendung seiner Tauferziehung und Ueberleitung zu den weiteren kirchlichen Gnadengaben den Geistlichen als unmittelbaren, für die Vertretung der Sacramentsanstalt geordneten, Organen übergeben wird. Nach ihrer obersten menschlichen Vertretung liegt also das Erziehungsrecht der Getauften in den Händen des Amtes, dem die Sacramentsverwaltung befohlen ist. Die Vaterschaft wird ihrer Idee nach als erster und nächster Factor von der christlichen Erziehung gefordert mehr noch als nur bewahrt. Geht doch diese Erziehung auch von den Begriffen Geburt und Kindschaft, nur der neuen Geburt und der Gotteskindschaft aus. Aber sie hat andere ihrem Wesen entsprechende Träger, als die der natürlichen Vaterschaft, in oberster Stelle das Amt, das die Mutterstellung der Kirche repräsentirt, das wir zum Zeichen seines principiellen Zusammenhanges mit dem Vaterbegriff das beichtväterliche, nach seiner allgemeinen pädagogischen Mission, das seelsorgerliche nennen.

So haben wir schon zwei Factoren der allgemein menschlichen Erziehung in der christlichen wiedergefunden, theils in ihren natürlichen Vertretern, nur mit neuer Weihe bekleidet, theils durch entsprechende Factoren des christlichen Lebenskreises ersetzt und vertreten. Der Menschheit mit ihrer universell bestimmenden Principstellung für die individuelle Erziehung entspricht das Reich Gottes, in der Gestalt der Gemeinde der

Gläubigen oder der Kirche; und der menschlichen Vaterschaft entspricht die in den Organen der Kirche sich darstellende geistliche Vaterschaft.

Die Frage wie sich der letzte noch übrige Factor unter den dreien, die Nationalität, zur christlichen Erziehung verhalte ist zwar complicirter, aber auch von minderer Bedeutung für uns. Das allgemeine Verhältniß von Nationalität und Reich Gottes resp. Kirche, das ihn bedingt, gehört dem Gebiet der Ethik an. Für die Pädagogik tritt dieser Factor überhaupt gegen die andern beiden zurück, wie sich oben zeigte. Bei dem Ueberwiegen des universalen Elementes in der christlichen Erziehung muß dies aber noch in viel erhöhterem Maße der Fall sein. Ihr Object schon ist nicht der Grieche oder Jude, der Deutsche oder Franzose, sondern der Getaufte, der Christ; so wird ihr Ziel grade jene Idealität des Christen sein, in der jede natürliche Volksschranke vor der höheren Einheit eines Volkes Gottes verschwindet. Die natürliche Besonderheit der Gaben bleibt ja; aber die göttlichen Geistesgaben, die überall gleichen, sind mächtiger. Die natürliche Vaterlandsliebe wird nicht ausgetilgt; aber sie ist abhängig von dem höheren Heimathsgefühl und der höheren Pietät gegen die Kirche, deren Grenzen sich mit denen des Vaterlandes nicht decken. Man kann daher nicht sagen, daß Pflege der Nationalität als solcher eine Aufgabe der specifisch christlichen Erziehung sei.

Aber wohl hat die Erdengestalt der Kirche ein Analogon, das sich in der christlichen Erziehung ähnlich geltend macht wie die Nationalität in der allgemein menschlichen. Es sind dies nicht sowol die Kirchenprovinzen, wie sie in der lutherischen Kirche grade durch die Abgrenzung von organisirten Landeskirchen einen so ausgeprägten Charakter gewonnen haben. Eine nähere Pietätspflicht gegen die Landeskirche, unter deren besonderen Segnungen man groß gewachsen ist, mag man mit Recht geltend machen; obschon auch dieses recht praktische Consequenzen mehr für die Erziehung zum geistlichen Stand in einer Landeskirche, für alle und überall aber die nothwendige Voraussetzung hat, daß der allgemeine Charakter der Kirche nicht durch die besondere Gestaltung, die sie in einer Landeskirche gewonnen hat, alterirt oder beeinträchtigt werde. Denn die oberste Pietät gehört der Kirche nach ihrem allgemeinen und göttlichen Wesen als Heilsanstalt und Bekenntnißgemeinschaft. — Aber andere Grenzen als Volks- und Landesgrenzen sind der Kirche hienieden gesteckt. Als bekennende Kirche im Kampf mit der Lüge und den Irrthümern der Welt hat sie die sichtbare Einheit verloren. Von der Kirche als Sacramentsanstalt sehen wir eine Mehrheit von Bekenntnißkirchen unterschie-

den, die alle den Anspruch auf Christlichkeit und damit auf christliche Erziehung ihrer Glieder machen. Daraus ergibt sich ein dritter besonderer Charakter der letzteren. Die christliche Erziehung gestaltet sich als Bekenntnißerziehung je nach dem Sonderbekenntniß der einzelnen Kirchengemeinschaften. Wäre der Kirche als einheitlicher Gemeinschaft auch nur der Kampf mit einer noch heidnisch feindlichen Welt verordnet, so trüge ihre Erziehung doch stets zugleich den Charakter der Ausrüstung ihrer Glieder zu Streitern für die Kirche und ihre Wahrheit. Nun die Kirchengemeinschaften selbst als getrennte Heerlager sich gegenüber stehen, wird diese Ausrüstung eine specifischere Richtung nehmen, und auf Festigkeit im besonderen Bekenntnißstand gestellt werden. Es wird später Gelegenheit sein, sich gegen das Mißverständniß dieses Satzes zu wehren, als hätte Katechumenatserziehung die Einweisung in die kirchliche Polemik zu ihrer besonderen Aufgabe. Wir stellen den Lutherischen Katechismus grade darum am höchsten, weil er so viel freier von antithetischer Haltung ist, als der Römische und Reformirte. Es müßte auch die Katechumenatserziehung nicht wesentlich als Sacramentserziehung dargestellt worden sein, wenn solche Consequenzen berechtigt wären. Aber schon der Glaubensunterricht wird in jeder Kirche nothwendig den Charakter ihrer Bekenntnißstellung und Glaubenslehre annehmen. Eine Consequenz, die auch Schleiermacher nicht verleugnet (Prakt. Th. S. 373). Marheinecke aber (Aphorismen S. 36 vgl. 135.) schreitet sogar bis zu einer irrigen Identificirung von Confession und Nationalcharakter fort, bei seinem trefflichen Protest gegen „das Durcheinanderwerfen aller möglichen Confessionen", beschränkt allerdings auf Protestantismus und Katholicismus. So wenig die Bekenntnißunterschiede auf Unterschiede der Begabung und individuellen Richtung der Kirchen und Völker zurückgeführt werden dürfen, wie den Nationalitäten durch solche Unterschiede ihre gesonderten Bahnen und Aufgaben vorgezeichnet sind, so ergeben doch die factisch entstandenen Kirchenunterschiede für die christliche Erziehung analoge Resultate wie die Unterschiede der Nationalitäten. Auch die Stellung dieses Factors wird für die christliche Erziehung wesentlich dieselbe sein wie dort. Wie das Nationale nicht das allgemein Menschliche verdrängen darf, sondern, unter diesem stehend, ihm den Charakter der Concretheit verleiht, so bleibt für die christliche Erziehung das Oberstbestimmende die Einheit des Reiches Gottes sowol als Sacramentsanstalt, wie als Gemeinde der Gläubigen, aber in der besonderen Lehrfassung der Einzelkirche. Nur springt dabei sofort der bedeutsame innerliche Unterschied in die Augen, daß keine Nationalität ihren Sondercharakter in dem Sinne geltend machen darf, daß in ihm die

Wahrheit der allgemeinen menschlichen Art gegenüber der andern zum allein entsprechenden Ausdruck komme. Eine Bekenntnißkirche dagegen dürfte ihren Unterschied gar nicht festhalten, wenn sie ihn nicht als einen principiellen ansähe, und ihre Glaubens- und Sacramentslehre als die allein adäquate Darstellung wahrhafter Gläubigkeit und göttlicher Bestimmung der Heilsmittel behaupten zu können glaubte. Daraus ergibt sich der höhere Ernst und tiefer greifende Einfluß mit dem sich hier der dritte Factor geltend machen muß. Das Ziel soll die Einheit Aller sein; aber wenn auch jede Kirche für diese Einheit dereinst im Schauen auf eine vollkommenere Erkenntniß hoffen muß, als die ist welche sie jetzt die ihre nennt, so muß ihr doch hienieden als der Weg zu jener das Hinankommen aller andern zu i h r e r Glaubensstufe gelten. Worin der Schutz liegt, daß dieser Grundsatz nicht eine directe Erziehung zu Intoleranz im ungöttlichen Sinn zur Folge hat, muß die Einzelausführung desselben ergeben. An sich ist derselbe nicht nothwendig mit Unduldsamkeit, aber wol mit dem Ernst rettender Liebe, selbst wenn sie im Rettungswege irrte, verbunden. Die Erziehung aber wird durch vorwiegend positive und seelsorgerliche Haltung, mit der sie nur auf dankbare Pietät für die empfangene Wahrheit und auf die eigene Treue des Einzelnen gegen diese hinarbeitet, ihre Aufgabe erfüllen ohne jener Gefahr zu verfallen.

Und wie andrerseits die Nationalität ihre Einwirkung innerhalb der Familienerziehung in organischer Weise äußert, so ists bei der christlichen oder Tauferziehung die Vaterschaft, von den Organen der Kirche vertreten, durch die sich, da sie selbst der Sonderkirche angehören, der Einfluß dieses Factors vermittelt. Die christliche oder Katechumenatserziehung auf der Basis der Taufe hat also an der geistlichen Vaterschaft, an der Bekenntnißkirche und dem Reiche Gottes als Sacramentsanstalt und Gemeinde der Gläubigen die drei Factoren und Kreise, bei deren organischer Verbindung der letztere Factor als letzte Zielbestimmung wie allgemeinste Basis, der erste als nächste unmittelbarste Vermittlung und der mittlere als die Begrenzung und Formbestimmung in Betracht kommt, in welcher diese Vermittlung jenem Ziele zu dienen hat. Damit haben wir die formalen Kategorieen gewonnen, zu denen sich die praktische Ausführung des Katechumenats als der materielle Inhalt verhält. Diese praktische Anweisung fordert aber, daß wir nicht mehr bei der Idee des Katechumenats und seiner Basis stehen bleiben, sondern uns über die Wirklichkeit orientiren. Es hat daher der Ausfüllung jener formalen Kategorieen, die Darstellung der factischen Entwickelung des Katechumenatsinstitutes seit jener ersten Gestalt (§ VIII. IX.) vorauszugehen.

§ XIX.

Die factische Umgestaltung des Katechumenats durch die Kindertaufe.

Die Kindertaufe, die nicht in gleichmäßiger Progression zur Herrschaft kam, sondern, nachdem sie im zweiten Jahrhundert schon viel tiefere Wurzeln geschlagen hatte, in der Zeit des Massenproselytismus wieder zurückgedrängt wurde, fing seit dem achten und neunten Jahrhundert an auf die Umgestaltung des Katechumenats entscheidenden Einfluß zu üben. Die nächste und bedeutsamste Frucht davon war die Hebung des Patheninstitutes zu einer Höhe der Werthachtung und praktischen Bedeutung, wie sie dieselbe zu keiner Zeit so wieder eingenommen hat. Wurde die Werthachtung besonders durch die Ansicht von der geistlichen Verwandtschaft die die Pathenstellung begründet getragen, so lag die praktische Bedeutung in den Mängeln des Hauses und der Schule, wie in dem geringen Maß geistlicher Bildung überhaupt begründet. In diesem Institut aber gab sich nur die neue, aus der Kindertaufe hervorgewachsene Idee der Katechumenatserziehung, als gegründet auf Vertrag und Vertretung, bestimmten Ausdruck. Die Pathen erscheinen als die Wächter und Garanten (sponsores, fidejussores) nicht nur zwischen Täufling und Kirche, sondern zwischen dem Aelternhaus und dem geistlichen Amt. Der Vertrag zwischen der Kirche und christlichen Familie ist ein dreifacher. Erstens der unausgesprochene allgemeine, als Christen ihre Kinder der Kirche darzubringen. Zweitens, wie sie dieselben in der Taufe vertreten resp. vertreten lassen, so für ihre Tauferziehung einzustehen, bis einst die Kinder mit selbständigem Bekenntniß Stellung zur Kirche nehmen. Drittens ist es der Vertrag: seitens der Aeltern, wie zur Taufe, so zu den andern Gütern der Kirche die Kinder zu stellen und ihr Verlangen zu erwecken; seitens der Kirche, wie jene so seiner Zeit die andren dem Amt anvertrauten Gaben dem Kinde zu gewähren. Beschränkt der zweite Punkt den Taufkatechumenat auf das Haus zur Wahrung der selbständigen Rechte desselben, so begründet erst der dritte die unmittelbare Concurrenz des geistlichen Amtes zur Beicht- und Abendmahlserziehung als Abschluß des Katechumenats auf der Basis der Kindertaufe.

1.

Eine Geschichte des Uebergangs der Proselyten- in die Kindertaufe haben wir nicht zu geben. Die Anhaltepunkte für die Feststellung des Ganges der Umgestaltung sind auch im Allgemeinen bekannt.

Daß die Sitte, die Kinder bald nach der Geburt zu taufen, erst allmählich sich feststellte, allgemein herrschende Praxis aber erst viel später wurde, als im dritten Jahrhundert, wie man gewöhnlich angibt, ist ein unbestreitbares Resultat der Geschichte. Der Grundsatz stand zu Origenes' und Cyprian's Zeit fest (vgl. die Stellen bei Höfling I, 108 ff.); aber die Praxis erscheint zu den Zeiten Gregor's des Großen noch als eine theilweis freiere, wo längst schon Concilien den Grundsatz mit einem Anathema (Carth. 418 can. 2 u. A.) besiegelt hatten. Von der richtigen Beurtheilung der kirchlichen Praxis wird daher obenan die Einsicht in den wahren Gang der Entwickelung abhängen. Nach ihr muß denn die Anschauung als irrig bezeichnet werden, gemäß welcher die Kindertaufe in gleichmäßig fortschreitender Anerkennung das anfänglich allgemeinere, später mehr nur noch vereinzelte, Widerstreben überwunden haben soll. Man bringt dabei Augustins Lehre von der Erbsünde als Hauptfactor zur letzten Ueberwindung des Gegensatzes in Rechnung. Aber es entschied gar nicht die Dogmatik. Augustin beweist nicht aus der Erbsünde die Nothwendigkeit der Kindertaufe; vielmehr die als anerkannt vorausgesetzte Pflicht, die Neugebornen zu taufen, dient ihm zu einer Stütze für jene Lehre (Höfling 121). Und Pelagius, der diese verwirft, wagt die Kindertaufe nicht anzutasten. Die ganze orientalische und antiochenische Tradition ist überhaupt ein Protest gegen einseitige Beschränkung der Taufe auf Vergebung der Sünden, und unterscheidet in diesem Interesse zwischen dem, was die Taufe Erwachsenen, und was sie Kindern gewährt. Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint — ist uns als Lehre des Chrysostomus aufbewahrt (Augustin c. Julian. I, 21). Aehnlich unterscheidet Theodorus von Mopsvestia δύο ἀφέσεις τῶν ἁμαρτιῶν (bei Neander I, 789) und Isidorus von Pelusium nennt es gradezu eine beschränkte Auffassung, die Reinigung von der Erbsünde in der Taufe zu finden. — Viele andre Gnadengaben würden mitgetheilt, welche über die Schranken der menschlichen Natur hinausgehen. (Epp. V, 195.)

So wenig entschied ein einzelnes Dogma. Seit Origenes galt dies als Dogma, daß die Kindertaufe apostolische Tradition sei. Wenn

sie dennoch nicht ausschließlich herrschte, muß in der Praxis der Zeit der Grund gesucht werden. Die Geschichte derselben lehrt aber, worauf grade Kenner der Praxis (Augusti, Höfling) mit Recht hingewiesen haben, daß statt eines gleichmäßig wachsenden Fortschrittes der Anerkennung der Kindertaufe, vielmehr in der Zeit des Massen-Proselytismus, und diese fällt mit dem ausgebildeteren Katechumenat zusammen (S. 198), ein bedenklicher Rückschlag für die Kindertaufe eintritt, dessen Nachwirkungen sich noch beim Aufhören der alten Katechumenatspraxis spüren lassen. Die Kindertaufe war in den ersten Zeiten christlicher Familienbildung durch den schroffen Gegensatz von Christ und Nichtchrist tiefer empfundenes Bedürfniß, als zu der Zeit, wo die Kirche mit den Christen zugleich auch den Heiden ihren Predigtgottesdienst öffnete, und ein mit dem Kreuze gezeichnetes Kind, wie Augustins Beispiel zeigt, allgemeiner Segnungen des Christenthums auch ohne die Taufe theilhaftig erscheinen konnte. Grade weil am Anfang die Taufe allein und unmittelbar die Einführung in die Gemeinde vertrat (S. 94), war an die Kindertaufe gewiesen, wer sein ganzes Haus mit sich in die Arche der Kirche retten wollte. Sahen wir doch alle Glieder des Hauses, die nicht zur Gemeinde der Gläubigen gehörten, ausgeschlossen vom Hausgebet. Und zum Beweis, wie weit dies zurückreicht, beruft sich Höfling (S. 118) mit Recht auf das Zeugniß der Clementinen (Hom. III, 25; Recogn. VII, 38).

Für ein höheres Alter des Brauches der Kindertaufe sprechen auch die ersten ausdrücklichen Zeugnisse von derselben. Daß Tertullian mit seiner Warnung vor Verfrühung der Kindertaufe (cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. De bapt. 18) nicht gegen, sondern für den zu seiner Zeit schon länger feststehenden Brauch der Kindertaufe spricht, liegt auf der Hand. Als Kirchengesetz nur und als apostolische Ueberlieferung konnte noch nicht gelten, wogegen er so unbedenklich Widerspruch erhebt. Ebenso wird vor ihm Irenäus als Zeuge für das Vorkommen der Kindertaufe gelten dürfen, da er von einer Wiedergeburt, die er anderwärts mit der Taufe identificirt (I, 21, 1; III, 17, 1), redet, durch welche infantes auch, wie er ausdrücklich neben parvuli setzt, des durch die Kindheit Jesu ihnen zustehenden Heiles theilhaftig werden.[1] Auch Steitz erkennt dies Zeugniß an (Herzogs Real-Encyclopädie XV. 435).

Wenn im Neuen Testament öfter die Rede von Aufnahme ganzer

1) Omnes enim venit (Christus) per semetipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores. Ita venit per omnem aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes — — (II, 22, 4).

Hausgemeinden durch die Taufe ist (Apgesch. 8, 44 ff.; 16, 15. 30 ff.; 18, 8; 1 Cor. 1, 16), so liegt uns freilich kein Zeugniß vor, daß diesen auch kleine Kinder zugehört haben. Nur in das Bedürfniß, sein ganzes Haus gleicher Gnade theilhaftig zu wissen, versetzen uns grade diese Berichte aus einer Zeit, wo die Kirche noch vorwiegend in einzelnen christlichen Hausgemeinden vertreten war. Ebenso beweist die apostolische Aussage: 1 Cor. 7, 14 jedenfalls für den engen Zusammenhang, in dem man alle Glieder einer christlichen Familie sah, und die Ermahnungen zu christlicher Kindererziehung setzen wenigstens die Möglichkeit gleicher Basis voraus. Wie sehr aber die Stellen, auf welche man den dogmatischen Beweis für die Kindertaufe gründete (Joh. 3. Marc. 10), im Bewußtsein der Kirche lebten, beweist Tertullian an demselben Ort, wo er aus so singulären Gründen dem Aufschub der Kindertaufe das Wort redet (a. a. O. u. c. 13). Singulär muß man seine Gründe nennen, weil es der Consequenz seiner eignen Lehre nicht einmal entspricht von einer innocens aetas zu reden, und er andrerseits denselben Rath des Aufschubs gleichzeitig allen Unverheiratheten gibt (innupti quoque procrastinandi). Haben wir doch ihn grade andrerseits als Gegner der schon zu seiner Zeit aufkommenden Sitte kennen gelernt, die Verpflichtung durch die Taufe hinauszuschieben, um vorher noch dem Fleische Freiheit bereiten zu können (S. 104). Wir sehen uns bei ihm schon in die Anfänge einer Pönitentenpraxis versetzt. Dadurch wurden allerlei Grundsätze von Aufschub gezeitigt. Aber das Zeugniß, daß man der Sitte nach zu seiner Zeit mit den Kindern zur Taufe eilte, muß er grade ablegen. (Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?) Jedoch fehlte damals noch der breitere Boden der Kirchenzugehörigkeit, wie ihn die Kirche bald darauf den Ungetauften bereitete. Die Beeilung mit der Kindertaufe als Praxis bestätigt ferner das Concil von Carthago (252), wo bekanntlich die Frage verhandelt wurde, ob man erst am achten oder schon am zweiten und dritten Tage das Kind taufen solle, und sechsundsechzig Bischöfe sich einstimmig für das Letztre erklärten (Cypr. ep. 59). Auch daß das Institut der Pathen, „sponsores" schon zu Tertullians Zeit als ein bei der Kindertaufe feststehendes erscheint, ist ein bedeutsames Zeugniß für das Alter und die Verbreitung der letzteren selbst (Quid enim necesse est sponsores etiam periculo ingeri? a. a. O.).

Ein ganz anderes Bild gewinnen wir in der späteren Zeit. Welch' lehrreicheren Gegensatz kann es geben zwischen der Bestimmung jenes carthagischen Concils zu Cyprians Zeit und der Praxis, die Taufcapellen vor Ostern und Pfingsten auf Monate zu verschließen, oder die Tauf-

steine zu versiegeln, damit die öffentlichen Taufzeiten würdig eingehalten werden könnten, eine Praxis, die sich bis in den Anfang des Mittelalters hineinzieht (Concil. Toletan. 694 can. 2. Vgl. Matiscon. II. 585, 2. Höfling I, 367. Ebenso Garueda 517 c. 4., die Pastoralinstruction der Synode zu Neuching bei München i. J. 772 und Synode zu Calchut (Chelsea) in England 787; Paris 828 Hefele II. 658. III. 577. 596. IV. 52.) Ein Umschwung in der dogmatischen Anschauung hat diesen Unterschied der Praxis nicht begründet. Aber wohl erkennt man darin eine letzte Nachwirkung der Macht des Taufcultus im blühenden Katechumenat, wo Alles auf die erwachsenen Proselyten berechnet und das Interesse an der Kindertaufe unwillkürlich zurückgedrängt wurde. Es ist die Blüthezeit des Katechumenats, von der Chrysostomus sagt (in Eph. Hom. VIII): „Die Meisten lassen jetzt ihre Knechte, Weiber und Kinder ungetauft." Er lobt anderwärts Katechumenen, weil sie rechtzeitig zur Taufe kommen (Catech. I, 51. Tom. II, S. 226. Vgl. Hom. XXIII in act. ap.). So nachdrücklich Gregor v. Nazianz die Wirkung der Taufe an sich auch bei den kleinsten Kindern vertritt (s. ob.), kann ihn doch die allgemeine Taufpraxis seiner Zeit nun bestimmen, bei solchen Kindern, wo keine Todesgefahr drohe, zu einem Aufschub bis ins dritte Jahr zu rathen (a. a. O.). Die Synode zu Braga (572) c. 7, redet von dem bräuchlichen Aufschub der Kindertaufe wegen der Gebühren. Die Canones Gregors des Großen lassen erst bei einem dreijährigen Kind, das noch ungetauft stirbt, Kirchenstrafe eintreten. (Höfling 119). Die Synode zu Paderborn (785) fordert can. 19 bei Strafe Taufe innerhalb eines Jahres, die von Toledo (693) c. 2 innerhalb eines Monats. So sollte Augustin als Knabe in einer gefährlichen Krankheit die Taufe empfangen. Da er aber genas, schob man sie wieder hinaus. Und das entspricht zu sehr dem allgemeinen Grundsatz der Zeit, als daß man mit Höfling den Unglauben seines heidnischen Vaters allein dafür verantwortlich machen könnte. Das Beispiel, mit dem Kaiser Constantin voranging, die Taufe bis zum Ende des Lebens aufzuschieben, hatte viel Nachfolge in dieser Zeit. Chrysostomus schildert uns mit Zügen aus dem Leben zu welchem opus operatum die Taufe dadurch herabgedrückt wurde. „Die Gattin steht da weinend, weinend die Kinder, da sie alle die Freude der Tauffeier fühlen sollten. Der Kranke selbst liegt da voller Unruhe und Betrübniß, in dieser Stimmung kommt er zur Taufe (in Ephes. Hom. 8). — „Das Eintreten des Priesters erscheint den Verwandten des Kranken schrecklicher als der Tod selbst. — Es scheint ein entschiedneres Todesurtheil, als die Stimme des Arztes, welche dem Kranken die Hoffnung zum Leben abspricht; und was Siegel des ewigen

Lebens sein soll, erscheint als Todeszeichen. Und ich habe noch nicht das Aergste gesagt. Oft hat die Seele den Leib verlassen, während noch die Anstalten zur Taufe gemacht werden. (Catech. I a. a. O.). In der obigen Homilie zum Epheserbrief läßt er es aber deutlich durchblicken, daß man sich damit tröstete, daß man Antheil an der missa catechumenorum hatte: „Glaubst du nicht an die Gottheit Christi, so bleibe ganz von der Kirche weg. Höre auch das göttliche Wort nicht mit an und zähle dich nicht zu den Katechumenen. Wenn du aber von seiner Gottheit überzeugt und daher getrost bist, warum zögerst du denn? Christus hat uns deshalb die Taufe gegeben, damit wir im Leben die Früchte derselben zeigen sollen." — — Und vorher: „Wie willst du die Worte der Verpflichtung für Christum aussprechen im Begriff aus dem Leben abzuscheiden? — Du machst es wie Einer, der sich zum Soldaten anwerben ließe, wenn grade der Krieg beendigt werden soll, u. s. w." Vgl. auch Hom. 18 in Johann. § 1. Bei öffentlichen Unglücksfällen eilten daher solche Massen zu den Taufbrunnen, daß kaum Geistliche genug da waren, sie zu taufen. (Chrysost. hom. 41 und 46 in act. ap. Neander I, 587 vgl. 355, 535). Anderwärts tragen Bischöfe und Geistliche selbst die Schuld der Verzögerung der Kindertaufe. (Hefele IV, 52. 58. 86.) In England ruht einmal eines Streites wegen alles Taufen durch volle 6 Jahre (Nanei XIV, 401). Bis hinaus in die Zeit der Missionswirksamkeit eines Anscharius wirkte die Praxis, Ungetaufte als Katechumenen zur Predigt zuzulassen, zu solchem Aufschub der Taufe bis zum Tode. (Neand. II, 152).

So gilt als allgemeines Resultat, daß erst mit dem immer mehr schwindenden Einfluß des Proselytenkatechumenats die schon länger herrschende Kindertaufe im Bewußtsein und der Praxis der Kirche als Princip einer Umgestaltung des Katechumenats zu wirken anfängt.

2.

Das achte und neunte Jahrhundert erst schuf neue und gemeingiltigere Bestimmungen über die Katechumenatserziehung der Getauften. Am vollständigsten spricht das Bewußtsein von der Aenderung der Aufgabe die Reformsynode zu Paris 829 aus (can. 6 ff.). „Ehemals wurde die Taufe nur solchen ertheilt, die im christlichen Glauben schon unterrichtet waren. Jetzt seit alle Aeltern christlich sind, ist das anders; aber eine schreckliche Nachlässigkeit ist es, wenn man die als Kinder Getauften später nicht gehörig unterrichtet. — Die Taufpathen müssen selbst gehörig unterrichtet sein, um ihre Pathenkinder wieder unterrichten zu können. — Es ist sehr schlimm, daß Viele, welche als Kinder getauft wurden, später das wahre Wesen der Taufe nicht kennen lernen, theils durch

eigne Schuld, theils durch die Nachlässigkeit der Hirten. Die Geistlichen müssen fortan fleißiger sein im Unterricht über die Taufe, die Laien fleißiger in Aufnahme des Unterrichts." — (Vgl. Syn. z. Aachen 836 can. 5). Man muß sich dabei an früher Bemerktes erinnern. Obschon in dieser Zeit bereits die Beichte sich factisch als neues Ziel des Kinderkatechumenats festzustellen anfängt, so bleibt doch die Taufe als bestimmende Basis im vollen Bewußtsein der Kirche. Von den Pathen der getauften Kinder wird zuerst gefordert, was die alte Kirche den Katechumenen selbst aufgab, und obgleich die Priester, wie die vorstehenden canones zeigen, selbst auch dafür zu sorgen hatten,[1] daß die Kinder unterrichtet wurden, so bildeten doch die Pathen das zunächst verantwortliche Mittelglied. Daß auf Unterricht und Erziehung im älterlichen Haus in dieser Periode wenig oder gar nicht reflectirt wird, erklärt sich aus dem Bildungszustand des Volkes in dieser Zeit. Die Zeit war dahin, wo ein Chrysostomus die ganze sittliche Bildung und Bewahrung des Hauses in die Hände der christlich veredelten Frau gelegt sehen konnte; und Hieronymus in seinem Brief an eine Läta eine ganze Theorie zum Theil freilich mehr mönchischer als christlicher Erziehung und Bildung niederlegen konnte. Erst in den Müttern eines Guibert von Nogent und eines Bernhard von Clairveaux finden wir ähnlich hervorragende Erscheinungen wieder in Folge der das Volk in weiten Kreisen erneuernden Hildebrand'schen Reformation (Neander II, 458 f.). Wie weit übrigens auch die Aeltern pflichtmäßig in Anspruch genommen wurden, siehe unten.

Früher stand die Erziehung der Klöster mehr als eine allgemeine dem christlichen Hause zur Seite. Mit der Vorhaltung der Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten in die Wüste als Beispiel göttlicher Pädagogik, fordert Chrysostomus die Aeltern auf, ihre Söhne der Erziehung in den Klöstern zu übergeben. „Du glaubst daß dein Sohn mitten in Aegypten, ja mitten im Heerlager des Satans, wo er keine heilsame Lehre hört, wo selbst ihn die Aeltern zum Laster verleiten, den Stricken des Satans werde entfliehen können? — Wie hoch stehen die Klöster mit ihrem Unterricht und ihrer Erziehung gegenüber den heidnischen Schulen!" Basilius der Große aber entwirft uns ein vollständiges Bild der Klostererziehung seiner Zeit (Regul. fus. VII, II § 15). Das erste Alter, sagt er, sei besonders geeignet zur Aufnahme in die Klöster, da der Herr spreche: Lasset die Kindlein zu mir kommen, und da der Apostel diejenigen lobe, welche von Kindheit an die heilige Schrift gelernt haben. Waisen-

1) Vgl. Statut. Bonifac. Epp. ed. Würdtwein S. 142. Concil. Mogunt. 813. can. 45. Vgl. Aachener Capitular 801 c. 4. Pertz, Monum. III, 106. Synode z. Aachen 836 c. 5. Pavia 850 c. 5. Vgl. auch Palmer, Pädagog. 2. A. S. 418 ff.

kinder wurden von freien Stücken aufgenommen, die andern mußten von den Aeltern in Gegenwart von Zeugen übergeben werden. In besonderen Häusern wurden sie dann unter Leitung erfahrener Männer unterrichtet und auferzogen. So blieben sie in frommer Verwahrung bis sie in reiferen Jahren sich frei entschieden, ob sie ins Leben zurückkehren oder als Mönche in den Klosterverband treten wollten.

Die Klostererziehung der späteren Zeit dient ausschließlicher dem geistlichen Stande, weil der Mangel an Priestern mit einigem Maß der Bildung alle Kräfte für diesen Stand in Anspruch nahm. Die Synode zu Aachen 817 bestimmt can. 45 ausdrücklich: Im Kloster darf keine Schule sein außer für Oblati (Hef. IV. 24). Nur wenige Schulen gab es, die für weitere Kreise wirkten. In der bezeichneten Periode neben der schola palatina Karls des Großen, die aber den Kindern der Vornehmen insbesondere gewidmet war, die Schulen in Tours, in York u. a. Wissenschaftliche Bildung war Hauptzweck (Hefele IV. S. 31. 64. 188). Doch haben wir sichere Spuren, daß wie der Parochus, so auch damals die Klöster den Gemeinden ihrer Nähe die Schule ersetzten. In dem obencitirten Canon des Mainzer Concils von 813 heißt es: „Die Priester sollen das christliche Volk immer ermahnen, das Symbolum, welches das Kennzeichen des Glaubens ist, und das Gebet des HErrn zu lernen. Und wir wollen, daß diejenigen eine entsprechende Strafe erhalten, die dies zu lernen verabsäumen. — Darum gehört sichs, daß sie ihre Kinder zur Schule schicken, entweder in die Klöster oder hinaus zum Pfarrer —. Die Syn. zu Attigny 822 c. 2 f. ordnet Schulen für den Volksunterricht an, in jeder Diöcese mehrere, Mantua 827 c. 34: bei jeder Dom- und Landkirche (Hefele IV. 32. 47). Ein alter Beichtspiegel (bei Geffken, Bilderkatechismus S. 23) nennt den Schulmeister „auch ein geistlicher Vater aller seiner Schüler." Im Allgemeinen war der Religionsunterricht des Volkes auf das Minimum von Predigt jener Zeit beschränkt, wie treu auch die Kirche immerdar diese Pflicht einzuschärfen und bis auf die Hintersassen in den Wäldern auszudehnen bemüht war (Neander II, 67 u. 233). Diesem Interesse dienten besonders alle die Verordnungen, die auf Predigt in deutscher Sprache oder Uebersetzung der Homilien in dieselbe dringen. (Raumer, Einwirkung des Christenthums auf die ahd. Spr. S. 251 ff. Geffken S. 10 ff.)

In diesen Zeitzuständen lag es begründet, daß das Pathen institut als Garantie für die von der Kirche gewährte Taufe isolirter hervortritt und mehr betont wird als dies namentlich in besonderen kirchlichen Verordnungen zu einer andern Zeit geschehen ist. Die immer wiederhol-

ten Instructionen für dasselbe sind bekannt. (Capitular. ed. Balluz. 751; 840; 856 ff.; vgl. 935. 1135. Vgl. die Exhortatio ad plebem christianam aus dem achten oder neunten Jahrhundert, hrsgeg. von Wilh. Grimm, Berlin 1848, I, 71—74; bei Maßmann S. 45 fg. u. 150 ff.). Für den kirchlichen Charakter der Tauferziehung hat dies seine höhere Bedeutung. Es ist wol kein Zweifel, daß das christliche Haus und die christliche Schule im Allgemeinen wirkungsvoller die Tauferziehung vertreten. Aber die Mehrzahl der christlichen Aeltern, die ihre Kinder wirklich christlich und der Taufe entsprechend erziehen, thuen dies ohne in sich und den Ihren die klare Vorstellung, daß sie damit einen wichtigen Theil der Aufgabe des Katechumenats oder der Tauferziehung erfüllen, erweckt zu haben. Grade wo das Christenthum recht des Hauses und der Schule geistige Lebenssphäre geworden, pflegt alle solche Treue nur in dem Bewußtsein geübt zu werden, daß das Haus als Haus, die Schule als Schule ihre Pfleglinge so zu führen haben.

Der Pathe dagegen leitet die Pflicht, die ihn an seinen Täufling bindet, lediglich von der Taufe und von der geistlichen Verwandtschaft her, die nach der Anschauung der Kirche durch die Taufe zwischen ihm und dem Täufling geknüpft wurde. Das Wenige auch was der Täufling von seinem Pathen empfing, auf der Stufe der Legalität: der Unterricht in Glaube und Gebet, ward ihm im unmittelbaren Zusammenhang mit der Taufe, als eine Gabe derselben Mutterkirche, durch deren Dienst er das Sacrament erhalten, ward ihm durch kirchliche Organe. Wir haben daran also, so verkümmert sie sein mag, eine Form specifischer Katechumenatspraxis mit der Basis der Taufe. Wie ernst man es aber mit der Forderung an die Pathen nahm, lehren die Stellen, die Geffken (Bilderkatechismus S. 23) in trefflicher Auswahl bietet. „Wie kann der Bürge des Glaubens sein, der ihn selbst nicht kennt. Ihr sollt wissen, meine Kindlein, bis daß jeglicher von Euch denselben Glauben seinen Taufpathen verstehen lehrt, den er aus der Taufe gehoben hat, ist er schuldig wider Gott seines Versprechens. Und der seine Taufpathen vernachlässigt, der muß am Tage des Gerichts Rechenschaft geben. So strebe nun ein jeglicher der ein Christ sein will, diesen Glauben und das Gebet des Herrn mit aller Eile zu lernen, und auch die zu lehren, die er aus der Taufe gehoben hat, damit er nicht vor dem Rechenschaftsstuhle Christi gezwungen werde, Rechenschaft zu geben" — lehrt die Exhortatio plebis a. a. O. Im 13. Jahrhundert finden wir noch denselben Ernst der Forderung. Maßmann (die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht-

und Betformeln vom 8.—12. Jahrh. 1839 S. 10) gibt uns ein Bild davon in Worten des Predigermönches Berthold: „Da soltu von kintlicher jugent den glouben cristenliches lebens gar und gar wol bevesten und besteten in dine herzen. Du solt in uzen lernen zu tiutsche: die ungelerten liute, die sultu den glouben in tiutsche lernen und die gelerten in buochischem.[1] Ez solten des kindes toten den glouben und daz pater noster lern', so ez siben jar alt wurde, wan sie sints im schuldig, wan sie sin geistliche vater oder muoter. Sie sollent sprechen zu sinem vater oder muoter: Gevater, ir sult minen toten daz pater noster und den glouben lern, oder ir lat in zuo mir gen, so lern ich ez. Kunnent sie daz ave maria darzuo, daz ist vil wunderguot. Ist aber daz daz kind sin tote nit lert, so soltu ez selber lern; wan weliche mensche vierzehen jar alt wirt und kan ez daz pater noster nit, man sol es an ein velt legen." — Wie diese Pflicht Seitens der Pathen im Gewissen empfunden wurde, beweist, daß das Bekenntniß, seine Pathenpflicht an den Pflegebefohlenen nicht gehörig erfüllt zu haben, fast zur stehenden Rubrik in den alten Beichten wird. In einer christlichen Beichtformel des 9. Jahrhunderts heißt es: „Ich bekenne, daß ich meine Taufkinder so nicht lehrte, wie ich für sie versprochen habe."[2] Und aus dem 11. Jahrhundert: „Ich habe gesündigt, daß ich meine Taufpathen nicht gelehrt habe den heiligen Glauben."[3] (Raumer, a. a. O. 266 f. Maßmann S. 129. 141). Der höchste Beweis aber für die Heiligkeit und Innigkeit des Bandes zwischen Pathe und Täufling ist die Anschauung der alten Kirche von der geistlichen Verwandtschaft, die das Pathenverhältniß begründet. Aus dem Kirchenrecht (Richter, Lehrbuch des kathol. und evang. K.-Rechts 5. Aufl. S. 603 f.) ist bekannt, welche peinliche und mannigfach streitige Ehehindernisse aus diesem weit ausgesponnenen Verwandtschaftssystem erwuchsen, das erst durch das Tridentinische Concil (Sess. 24 c. 2) beschränkt wurde. Die Sitte reicht in frühe Zeiten hinauf; den ersten gesetzlichen Ausdruck gab ihr Justinian (Cod. V tit. 4 de nuptiis 26) mit der Begründung: quum nihil aliud sic inducere potest pa-

1) D. h. in der latein. Buchsprache. Im Allgemeinen wurde d. latein. Text gefordert. Syn. zu Mainz 813 heißt es can. 45: et qui aliter non potuerit vel in sua lingua hoc discat. Die allgem. Vorschrift gibt das Pastoralschreiben des Bischofs Haito (Hatto auch Geizo von Basel Mansi XIV, 393: ab omnibus discatur tam latine quam barbarice. Man unterschied davon das kurze Bekenntniß, das unmittelbar mit der Absagung verbunden, von übertretenden Heiden zuerst und stets in deutscher Sprache gelernt werden mußte. Daher fordert Bonifacius schon, daß jeder Priester den Glauben und Absagung auch deutsch verstehe. Epp. ed. Würdtwein p. 142.

2) Ih gihu, daz ih mine sunt divillola (fontis filioli) so ne lerda, sose ih in dârant haizo ward.

3) Daz ih mina fillola un geleret habe die heiligen glouba.

ternam affectationem — quam hujusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt. Das Concilium Trullanum (692) erweiterte bereits die dort nur auf Pathe und Täufling ausgedehnte Verwandtschaft (can. 53). Im Abendland wurde das System vollendet, nachdem Bonifacius diese Vermischung geistlicher und natürlicher Verhältnisse mit dem durchschlagendsten Grunde, daß alle Christen durch die Taufe selbst Brüder und Schwestern seien, vergeblich abgewiesen hatte. (ep. 39, 40 u. 41 al.). Uns berühren die Consequenzen für die Ehe hier nicht. Wir behaupten nur, daß von dieser Theorie nothwendig auf die praktische Werthachtung des Pathenverhältnisses ein berechtigter Schluß zu machen ist. Vieles was sich als Volksvorstellung noch bei Protestanten erhalten hat, wie daß auf den Täufling Eigenschaften seines Pathen übergehen, ist ein Rest dieser Jahrhunderte lang in unsrem Volke heimischen Anschauung. Ging doch auch die eherechtliche Consequenz anfangs in einzelne protestantische Kirchenordnungen über, wie in die Lüneburger von 1543 und die Württembergische Eheordnung von 1553 (Richter, Sammlung der K.-O. II, S. 55 u. 130). Namentlich mit der Ansicht von der geistlichen Verwandtschaft hing auch die alte Bestimmung zusammen, daß nur ein Pathe zur Taufe zugezogen werden sollte, und wo sich diese Sitte auch bei Protestanten noch erhalten hat, wie vielfach in Süddeutschland, wird die Erfahrung von einem viel ausgesprocheneren und innigerem Verhältniß zwischen Pathe und Täufling gemacht werden.

So weit nicht durch neu eintretende Zielbestimmung ein anderer Factor für die Erziehung in den Vordergrund geschoben wird, sehen wir also mit der größeren Ausschließlichkeit der Kindertaufe das Patheninstitut zur vollen Wirkung kommen. Damit ist aber mehr als die Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse und die praktische Bedeutung dieses Institutes gewonnen. Ein neues Rechtsverhältniß der Kirche zu dem Täufling erbaut sich auf dieser Idee der Vertretung, und von seiner richtigen Erfassung ist die ganze Theorie des Katechumenats mit der Voraussetzung der Kindertaufe, und die Gruppirung der in der Tauferziehung wirkenden Factoren bedingt. Auch dies gehört zu der factischen Umgestaltung die mit der Kindertaufe dem Katechumenat erwachsen ist.

3.

Wir müssen zur Verdeutlichung der Idee, die diesem vermittelten Handeln der Kirche mit dem getauften Kinde zu Grunde liegt auf unsere Einleitung zurückweisen. Kirche in ihrem Gegenüber von der Welt als Nichtkirche begründet die erste Form und Disciplin kirchlichen Handelns:

Missionsthätigkeit. Wir erkannten, die Kirche handelt einem Kreise gegenüber, der Nicht-Kirche ist, als Ganzes in einfacher Bejahung ihres Inhaltes. Der Mission dient sowol die unmittelbare Lebenserscheinung des Christenthums, wie sie von der Kirche ausgeht, als jedes Glied der Kirche als solches den Beruf, die Mission hat, die Kirche vor der nichtchristlichen Welt zu bezeugen.

Das Fleisch vom Fleisch geborene Kind steht als solches außer der Heilsgemeinschaft der Kirche. Und doch ist an sich, abgesehen davon ob christliche Aeltern für dasselbe einstehen, die Stellung eines Kindes zur Kirche eine andere als eines erwachsenen Heiden oder Juden und Muhamedaners. Die für die Menschheit bestimmte Kirche findet nur dort eine Grenze ihrer um jede lebende Seele werbenden Berufung, wo diese mit eigenem Willen widerstrebt. Daß das Kind der Heilsveranstaltung Gottes nicht eigenen Widerstand entgegensetze (Augustin: Nullus obex contrariae cogitationis. Ep. 98 ad Bonifacium § 10), war von Anfang an die allgemeine Rechtsbasis der Kirche für die Gewährung der Taufe an die Kinder.

Es handelte sich dann nur noch um das specielle Verfügungsrecht über die Kinder. Und da die Kirche das natürliche Aelternrecht zu ehren fand (S. 304 f.), waren es zunächst die herrenlosen, die Findel- oder Waisenkinder, bei denen die unmittelbaren Organe der Kirche verpflichtet waren, im Namen der letzteren die Initiative nicht nur der Barmherzigkeit im engeren Sinn, sondern der allgemeinen Missionspflicht zu ergreifen, und unter Bestellung von Pflegern und Vormündern, welche für die Tauferziehung zu sorgen hatten, diese nicht widerstrebenden Glieder der Menschheit in die Gemeinde der Gläubigen aufzunehmen; in der Hoffnung, daß sie einst mit bewußtem Verlangen dieses Verhältniß zur Kirche persönlich antreten würden. Man ergriff wol auch zu Zeiten den Ausweg, durch ein förmliches Expropriationsverfahren auf dem Wege des Kaufes oder freien Erbietens die Kinder noch lebender Aeltern in den Besitz und das freie Verfügungsrecht der Kirche zu bringen, um mit ihnen dann so wie mit jenen gleichsam Ererbten oder mit Fundrecht Ueberkommenen zu verfahren. Nur den Judenkindern gegenüber erlaubte sich die alte Kirche, wie die Römische bis in die Neuzeit, Eingriffe ins Aelternrecht. Judenkinder wurden getauft und dem Einfluß ihrer Verwandten entzogen durch Aufnahme in christliche Familien oder Klöster. (Tolet. IV, can. 58.)

Damit nun würde zugleich begründet sein, daß die Kirche von ihren eigenen Gliedern es als eine Pflicht in Anspruch nehmen muß, den Kindern, die ihnen geboren werden, das ihnen zustehende Gnadenmittel nicht vorzuenthalten. Abgesehen von jedem Taufzwang, den der Staat, der

nur christliche Bürger besitzen wollte, seinen Unterthanen, oder die Staatskirche, die auf dieser Basis des Vertrags zum Staate steht, mit den Polizeimitteln des letzteren ihren Gliedern auferlegt, — abgesehen davon müßte die Kirche als solche mit Zuchtmitteln gegen jedes ihrer Glieder vorgehen, das sich jener Pflicht entziehen wollte; wie die alte Kirche dies Recht auf ihren Synoden stets bezeugt hat. Eine beharrliche Weigerung würde die Kirche zwar nicht berechtigen, der Kinder wie eigener sich zu bemächtigen; aber wohl die betreffenden Aeltern selbst ihres Gemeinschaftsrechtes an der christlichen Kirche verlustig zu erklären.

Aber nicht nur, daß die Aeltern durch ihre eigene Gliedschaft an der Kirche pflichtmäßig verbunden sind, ihre Kinder derselben durch die Taufe einzuverleiben; sie werden ihrerseits an die Kirche das Ansinnen stellen, ihre Kinder, als im Schooße und unter den Segnungen einer Christenfamilie geborene, nicht mit Heidenkindern auf eine Linie zu stellen. Von einer ἁγιότης der Kinder durch die natürliche Lebensgemeinschaft mit christlichen Aeltern zeugt: 1 Cor. 7, 14. Und abgesehen von den Uebertreibungen einer mehr praktisch-asketischen Ausdrucksweise, hat in der Kirche auch allzeit die Ansicht vorgewogen, daß das ungetaufte Christenkind mit Heidenkindern nicht gleichzustellen sei (Baier, Theol. pos. I, 7, 12, b. vgl. III, 10, 8, b.). Demnach könnte schon, bevor das Kind selbst durch irgendwelche actuelle Weihe zur Kirche in Verhältniß gebracht ist, nicht mehr von dem reinen Gegensatz zwischen Kirche und Nichtkirche die Rede sein. Ein wenigstens stillschweigend eingegangener Vertrag und ein Lebensverhältniß vermittelt Kirche und Kinder. Und das Letztere ist nicht nur von der subjectiven Seite anzusehen und den mancherlei freieren Formen der Weihe, deren ein Christenkind vor der Taufe theilhaftig werden kann.

Nach der Sitte der morgenländischen Kirche geht der Taufe der Kinder ein Act der Kreuzeszeichnung schon voraus (Goar. Euchologium S. 264). Was dort officieller und von den kirchlichen Organen geübter Act ist, trat vorher als freiere Sitte auf, wie Augustin von sich bezeugt. Nach dem Recht, mit dem der alten Kirche der cruce signatus als christianus galt, wäre dies für jedes Christenkind in Anspruch zu nehmen, das ja auch die Taufe noch ohne eigenes Bewußtsein empfängt. Wie viel mehr aber als das bloße Kreuzeszeichen müßten die Gebete, mit denen christliche Aeltern ihre Kinder vor und nach der Geburt Gott weihen und darbringen, in Rechnung gebracht werden. Und wäre hierbei die Kirche von der Treue des Individuums abhängig, so darf sie daran, daß Gott ein solches Kind als Christenkind hat geboren werden lassen, ein objectives Zeichen des gegenseitigen Anrechtes an einander erkennen. Um diesem gleich mit der

Geburt einen festen, die Taufbestimmung des Kindes fixirenden Ausdruck zu geben, wäre es in der That das consequenteste, nach der Analogie altkirchlicher und morgenländischer Sitte, das neugeborne Kind durch Organe der Kirche mit dem Kreuzeszeichen zeichnen zu lassen. Durch eine actuelle Weihe würde damit das in den Verhältnissen gegebene Anrecht des Kindes an die Kirche und dieser an das Kind versiegelt. Bei dem nicht überall zu verhindernden Aufschub der Taufe macht sich das Bedürfniß eines solchen unterpfandlichen Zeichens um so fühlbarer.

Ob ein solcher Brauch aber erwählt wird oder nicht, das Factum bleibt, die Kirche steht jedem ungetauften Christenkind gegenüber als einem zum Christenthum Bestimmten, im weiteren Sinn des Worts „einem Christwerdenden." Darum fällt auch das gesammte Verhältniß unter den Gesichtspunkt des katechetischen Handelns der Kirche und nicht des missionirenden (S. 63 ff.). Da aber mit jener Pflichtstellung der Aeltern andererseits ihr natürliches Vormundschaftsrecht über ihre Kinder zusammentrifft, so erbaut sich nun auf jenem ersten Vertragsverhältniß ein ausgeführteres Zweites. Mit der Taufe des Kindes treten sie in dieses. Hier wird nun die Freiheit des älterlichen Erziehungsrechtes durch die Pflicht schuldiger Tauferziehung beschränkt. Und während die Taufweigerung nur ihnen die Excommunication der Kirche, aber dieser noch nicht das Recht auf die Kinder eingebracht hätte, überliefert nun die Weigerung christlicher Erziehung nicht nur die Aeltern mit Recht der kirchlichen Zucht, sondern die Kinder, denen sie ihr Recht verkümmern, den Händen der Kirche zu selbständiger Sorge für deren Erziehung. In dem Patheninstitut hat sich das in diesem Vertragsverhältniß begründete Bedürfniß einer Ueberwachung und Vertretung der kirchlichen Rechte an dem Kinde seinen unmittelbaren Ausdruck gegeben.

Andererseits schließen die Pflichten des christlichen Hauses auch selbständige Rechte desselben gegenüber der Kirche ein. Die Aeltern ergreifen, indem sie für ihr Kind die Taufe begehren, die Initiative zur Begründung seines actuellen Verhältnisses zur Kirche. Erfüllen sie damit als Christen ihre Pflicht, so ehrt doch die Kirche in dieser Pflichterfüllung der Christen das Recht der Aeltern. Eine Verpflichtung, die dem Kinde selbst obläge, wenn es schon zu mündigem Bewußtsein gelangt wäre, nehmen die Aeltern auf sich. Indem die Kirche dieses Erbieten annimmt, erkennt sie zugleich die Aeltern resp. Pathen als Vertreter des Täuflings an bis zu der Zeit, wo dieser durch Uebernahme der Taufverpflichtung persönlich das Verhältniß zur Kirche antritt, das jene für ihn vermittelt haben. Die Kirche begibt sich damit des Rechtes unmittelbarer Leitung der Tauferzie-

hung durch ihre Organe, soweit nicht factische Beweise vorliegen, daß sie von jener Seite nicht pflichtmäßig verwaltet wird, oder freiwillig vom christlichen Hause dem kirchlichen Amte eine unmittelbare oder durch die Schule vermittelte Concurrenz angetragen wird. Wichtige Rechte des christlichen Hauses liegen darin eingeschlossen, und die Entscheidung praktischer Fragen, wie über die Kinderbeichte, ist von diesem Princip aus zu suchen. Der Taufkatechumenat rein für sich betrachtet läge dann im christlichen Hause beschlossen. Wie die gesammte Ueberwachung in letzter Instanz, so fiele nur das Examen über das erlangte Verständniß des Taufbesitzes und die Entgegennahme des Bekenntnisses des Glaubens und des eigenen Gelübdes der Treue den unmittelbaren Organen der Kirche zu. Selbst die Forderung, daß das Bekenntniß zugleich Entscheidung für die besondere Bekenntnißkirche sei, greift noch nicht über die geistlichen Mittel des Hauses und der Pathenschaft hinaus; da bei Aeltern und Pathen bewußter Confessionsstand vorausgesetzt werden kann und muß. Auch nach dieser Seite würde die strenge Consequenz den Wächtern der kirchlichen Lehre nur die Ueberwachung und Prüfung zusprechen.

Aber bereits hier wird erkannt werden, wie naheliegend jedenfalls das Bedürfniß eines Zusammenwirkens beider Factoren ist. Für die mittelalterliche Kirche lag ja die Berücksichtigung von Bekenntnißunterschieden außerhalb der praktischen Nöthigung; aber daß sie die Aufgabe der Pathen auf das Einlernen des apostolischen Symbols und des Vaterunsers beschränkt, nach der F i r m u n g jedoch, soweit diese Grenze feststand, den erklärenden und ergänzenden Unterricht des P r i e s t e r s folgen ließ, beweist ein richtiges Maßbewußtsein von der Leistungsfähigkeit des Taufunterrichts der Laien. Nur ein Rechtsschluß läßt sich davon nicht machen, um so weniger, wenn man bedenkt, daß das Haus die Freiheit hat, christliche Lehrkräfte zu öffentlichem oder privatem Unterricht in seinen Dienst zu ziehen, und die eigenen Mängel dadurch zu ergänzen.

Die Grenze der Katechumenatserziehung, wie sie das Haus mit der Schule und den Pathen vermittelt, und wie sie andererseits dem unmittelbaren Organ der Kirche, dem geistlichen Amt, allein zusteht, bestimmt sich wo anders her. Aber in dem mit der Kindertaufe eingegangenen Vertragsverhältniß ist auch sie schon gegeben. Dieses enthält nämlich noch eine andere letzte Bedingung. Die Taufe ist nur e i n e s der Gnadenmittel, welche der Verwaltung der Kirche anvertraut den vollen Heilsstand eines Christen bedingen. Die alte Kirche gab mit der Taufe zugleich alles Uebrige, und wir sahen wie weit hinein auch in die Entwickelung der Abendländischen Kirche dieser Grundsatz bestimmend wirkte (S. 266 f.). Wir er-

kannten aber auch bereits andererseits, daß das Wesen der Sacramente und die recht verstandene Katechumenatsaufgabe vielmehr eine Auseinanderhaltung der Heilsmittel in Parallele der verschiedenen Stufen subjectiver Entwickelung fordere (S. 41 ff. und 65 ff.). Nur dies muß der Kirche als Pflicht gelten, nicht Eines zu geben ohne das Andere auch geben zu wollen und zu sollen. Der zweite Theil der Taufeinsetzung: „Lehret sie halten Alles was ich euch befohlen habe," verpflichtet die Kirche, in der einen Gabe alles Andere als mitbegehrt und mitbestimmt von und für den Empfänger der ersteren anzusehen. Der Taufunterricht nun, der zuerst dabei einbedungen ist, fällt dem Amt der Kirche nicht zur ausschließlichen Verwaltung zu. Sie könnte Pathen und Aeltern nicht das Vertreterrecht bei der Taufe zugestehen, wenn sie in ihnen nicht auch das Vermögen anerkennte, dem Kinde das Verständniß davon unterrichtlich zu vermitteln und die Fähigkeit die Erziehungsaufgabe christlich auszuführen. Aber andere Güter der Kirche, auf welche die Taufe die Anwartschaft gibt, kann das christliche Haus für sich gar nicht vermitteln, sondern ihre Verwaltung und somit auch die Bereitung für sie steht dem kirchlichen Amte specifisch und ausschließlich zu. Ein solches Gut ist zweifellos und nach allen Seiten das heilige Abendmahl; und ebenso werden wir in bestimmter Beziehung die Absolution dahin zu rechnen finden. Die Bereitung für Empfang und fortgehenden Gebrauch von Absolution und Sacrament des Altars, und auch sie wird eine unterrichtliche und erziehungsmäßige zugleich sein, würde den Katechumen aus den Händen der Aeltern und Pathen nothwendig in die unmittelbare Leitung des Amtes überliefern. Wir haben nur zu fragen, wiefern die Uebergabe und Uebernahme dazu in dem Vertrag, den die Kindertaufe einleitete, als Pflicht involvirt ist.

Wir sagten, die Kirche könne nicht eines ihrer Heilsgüter geben ohne das Bewußtsein, die anderen alle auch geben zu müssen. Wer daher die Taufe begehrt, begehrt mit ihr nicht nur dem Wesen nach zugleich die anderen Heilsgüter, sondern die Kirche nimmt sein Begehr gar nicht anders an, denn als eine Verpflichtung, auch zu den andern zu kommen. Wo nun wie bei der Kindertaufe die Mittheilung der verschiedenen Sacramente so weit auseinander liegt, tritt dieser gegenseitige Vertrag doppelt in Kraft und Wirkung: daß die Kirche sich mit der Ertheilung der Taufe verpflichtet, seiner Zeit dieser ersten die andern Gaben folgen zu lassen, als auf welche der Täufling durch die Taufe ein persönliches Anrecht gewonnen, und andererseits die Aeltern und Pathen versprechen, daß wie sie das Kind zur Taufe bringen, sie es seinerzeit auch zum Empfang des Abendmahls stellen, und wie sie jene für dasselbe begehren, so das Kind mit dem

bewußten Antritt seines Taufbesitzes die anderen Heilsgaben der Kirche begehren lehren wollen. Begehren lehren — sagen wir, so schließt der Taufunterricht seinem Wesen nach die Erweckung des Verlangens nach der Communion und Absolution in sich. Wie sich namentlich das Begehr nach der Letzteren mit dem Wesen der Tauferziehung decken müsse, haben wir uns damit vorbereitet, daß wir Tauferziehung als Beichterziehung erkannten. So ist andererseits die Communion als Ziel gesetzt, sobald die Katechumenatserziehung sich mit Initiation deckt. Der vollständige Einblick aber, warum eine Abendmahlsbereitung als integrirender Theil des Katechumenats zu betrachten ist, kann erst da gewonnen werden, wo wir uns der Nothwendigkeit eines objectiven, der Katechumenatsbasis entsprechenden Zieles bemächtigt haben.

Hier genügt der Beweis, daß das durch die Kindertaufe eingegangene Vertragsverhältniß eine nach beiden Seiten selbständige, aber auch nach beiden Seiten gleich nothwendige Betheiligung der beiden Factoren, Familie und geistliches Amt, an der Katechumenatserziehung bedingt, wobei die Schule und das Patheninstitut eine mittle, aber mehr zu dem ersten Factor gehörige Stellung einnimmt. Die praktische Ausführung schließt sich dabei an das Erbe an, das die Kindertaufe aus der früheren Tauf- und Katechumenatspraxis in sich aufgenommen, und in ihrem jener angepaßten liturgischen Vollzug ausprägt. Sofern auch die Form der Basis des Katechumenats diesen selbst bestimmt; haben wir an der Kindertaufe als der Basis der neuen Katechumenatsgestaltung auch ihren liturgischen Vollzug ins Bereich unserer Betrachtung zu ziehen.

---

§ XX.

Der liturgische Taufvollzug im Dienst des Katechumenats.

Ist die Taufe dem Princip nach Basis des Katechumenats, so wird auch ihr factischer Vollzug eine Gestalt tragen müssen, in der sich die Idee und Aufgabe des Katechumenats abspiegelt. Wirklich hat sich auch die ältere Liturgie für die Kindertaufe dadurch gebildet, daß die liturgischen Acte, die die alte Katechumenatserziehung auf ihrem ganzen Wege begleiteten, zu einer einzigen Handlung sich vereinigten. Die Liturgie der Reformation nahm dieses historisch gebildete Product Anfangs mit geringen Veränderungen auf. Aber das neue Princip, das Wesen der Taufe mehr durch Wort und Lehre zu

erläutern, reducirte jenes liturgische Handeln durch Symbole mehr und mehr, und verdunkelte auch das Bewußtsein der historischen Bedeutung einzelner Symbole zuletzt so, daß das Uebrigbleibende selbst vielfach einen andern Sinn und dem entsprechend andere Stellung im liturgischen Vollzug gewann. Berechtigt aber der auch den lutherischen Vätern eigene Sinn für die pädagogische Bedeutung des Symbols in der Liturgie, das letztere, gereinigt von falsch-sacramentalen Vorstellungen, fernerhin pädagogisch zu verwenden, so wird der wieder erstarkte historische Sinn sich des Bedürfnisses nicht entschlagen können, dies möglichst in der durch alte Praxis und Erfahrung empfohlenen Form zu thuen, und an der Ausgleichung des neuen begrifflich bestimmten und des alten historischen Princips zu arbeiten. Das Resultat wird in der Hauptsache Herstellung einer zweitheiligen Handlung sein, deren erster Theil, an dem Eingang der Kirche vollzogen, die beiden unteren Stufen des Katechumenats symbolisch repräsentirt, deren Haupttheil aber, am Taufstein zur Ausführung kommend, dem Handeln mit den Photizomenen oder Competenten der alten Kirche entspricht. Ansprache und Lectionen vertreten dabei die Bereicherung der Liturgie durch die Reformation, die Umsetzung einzelner, einst an die Darreichung geweihter Substanzen (Salz, Speichel, Oel) gebundener, Acte in An- und Zusprachen, welche der mit jenen Symbolen verbundenen Idee Ausdruck geben, empfehlen sich als Weiterbildung desselben Princips. Die Namenabgabe, die segnende Zusprache des Vater Unsers, die Form der Abrenuntiation und der Glaubensbefragung, die Ueberbreitung des Westerhemdes gewinnen dagegen in der lutherischen Taufliturgie die rechte Bedeutung und Stellung erst in dem Lichte, das aus ihrer historischen Bedeutung und Stellung auf sie fällt. Der Exorcismus ist mit anderen dem Proselytenkatechumenat, im Unterschied von den bei der Kindertaufe eintretenden Aufgaben, eigenen Stücken auszuscheiden.

Die Aufnahme der Taufe in den Gemeindegottesdienst führt nicht nur eventuell zu Bereicherung ihres liturgischen Vollzugs durch Gesänge und Einlegung des Katechismushauptstückes; sondern namentlich dazu, die Jugend in lebendigere Antheilnahme an dem Taufact hineinzuziehen, insofern die principiell entsprechende Stelle der Einfügung in den öffentlichen Katechisationsgottesdiensten gegeben

sein wird. Wichtiger als die volle dem Sacrament gebührende Würde liturgischen Vollzugs, die nur so gewahrt wird, ist die wachsende praktische Herüberwirkung der Sacramentsbasis auf die Bewahrung und Erziehung der Getauften im Leben, die nur so gesichert wird.

1.

Weder eine Geschichte der luth. Taufliturgie haben wir zu geben, deren Acten wenigstens aus der Zeit ihrer constitutiven Epoche Höfling bereits in großer Vollständigkeit zusammengestellt hat (II S. 27—147), noch zu versuchen, einen liturgisch idealen Vollzug der Kindertaufe herzustellen, obschon bestimmte Gesetze für die sachgemäße Form des letzteren dabei zur Sprache und Feststellung kommen müssen. Unsere eigentliche Aufgabe ist eine andere, nämlich die doppelte: an der geschichtlichen Entwickelung der Liturgie der Kindertaufe aufzuzeigen, wie in ihr die Idee des Katechumenats einen fixirten Ausdruck gewonnen hat, und diesen dann in den Zügen, welche sich als reiner und probebeständiger Gewinn des kirchlichen Erkenntnißfortschrittes beweisen, zum unmittelbaren Anknüpfungspunkt für die praktische Ausführung der Tauferziehung zu benutzen. Haben wir als Theorie aufgestellt, daß Taufe die Basis des Katechumenats ist, so wird für die entsprechende Praxis gefordert werden müssen, daß sie durch den factischen Vollzug sich als Katechumenatsbasis wirklich zu erkennen gebe. Beiden Aufgaben wird man aber nicht durch Darstellung der gegenwärtigen Taufpraxis für sich gerecht werden können; denn wie mannigfaltig diese durcheinandergeht, so willkürlich und principlos hat sie mehrentheils sich gebildet. Wir müssen auf ursprünglichere Bildungen zurückgehen, und haben an der ersten Ausgabe von Luthers Taufbüchlein (1523) jenen Anfang der neuen Gestaltung, der die Resultate der Vergangenheit am vollständigsten bewahrt zeigt, und doch zugleich eine Kritik derselben eröffnet. Was zur Zeit der Reformation Römische Taufpraxis auch für die Kinder war, ist uns in dem Taufbüchlein von 1523, in der Hauptsache nur eine Uebersetzung des altkirchlichen Formulars, erhalten. Denn der Ordo bapt. parvulorum im Rituale Romanum (vom 16. Juni 1614) erweist sich als eine spätere durch die Reformation selbst erst veränderte Form; während die Form, wie wir sie aus dem Taufbuch von 1523 kennen lernen, viel größere Verwandtschaft mit dem Formular des Ordo baptismi adultorum hat. Aus diesem darf daher mit Recht auch das ergänzt werden, was wir als Reminiscenz aus der Katechumenatspraxis wieder erkennen, von Luther aber schon in der ersten Ausgabe des Taufbüchleins beseitigt sehen. Wir begleiten die für uns entschei-

dend wichtigen Acte gleich mit dem nöthigen Commentar. Was oben bei der Darstellung des altkirchlichen Taufvollzuges als zur Geschichte des Katechumenats nicht nothwendige Züge zurückgestellt wurde, wird damit zugleich nachträgliche Erwähnung finden.

In zwei Hauptacte zerfällt die alte Taufliturgie, unterschieden gleich durch den Ort, an dem der eine und der andere Theil gehandelt wird. An der Schwelle der Kirchthüre, wo der Pfarrer den Täufling empfängt, vollzieht sich der erste Theil des Taufactes. Der andere geschieht in der Kirche, bei Luther ganz am Taufstein, im O. b. ad. nur zum Theil. Quis vocaris? ist die erste Frage des römischen Formulars, die an dieser Stelle auch in andern lutherischen Agenden, welche sich dem Taufbüchlein von 1523 am engsten anschließen, erhalten ist. (Vgl. die K.-OO. von Chur-Brandenburg 1540 und Pfalz-Neuburg 1543. Höfling II, 50 ff. Richter K.-OO. I, 323 ff. II, 26 ff.). Das Taufbüchlein bietet jene Frage nicht; aber daraus daß schon in dem gleichfolgenden Gebet der Täufling mit Namen angeführt wird, ergibt sich, daß Luther eine schon geschehene Mittheilung des Namens voraussetzt. Nur das Bewußtsein ihrer selbständigen Bedeutung für die Liturgie war geschwunden; wir werden sehen zur Veranlassung welcher Schwankungen und Mißverständnisse des ursprünglichen Sinnes. Auch die daran sich anschließenden Fragen: Quid petis ab ecclesia? u. s. w. (ob. S. 118 u. 272) sind mit der ersten Abrenuntiation und der ersten Interrogatio fidei nicht in die lutherischen Formulare übergegangen. Es genügte, die letzteren Beiden an zweiter Stelle in unmittelbarer Nähe des Taufvollzuges zu geben.

Erst mit dem ersten Exorcismus des Römischen Formulars setzt Luthers Taufbüchlein ein, mit dem so der Täufling ziemlich unvorbereitet und abgerissen empfangen erscheint. „Fahr aus du unreiner Geist und gib Raum dem heiligen Geist“, heißt die erste Anrede, verbunden mit einem dreimaligen Blasen unter die Augen. Daran schließt sich unmittelbar die Kreuzeszeichnung: „Nimm das Zeichen des heiligen Kreuzes, beide an der Stirn (†) und an der Brust (†)“. Das Römische Formular stellt zwischen Exorcismus und Signation die Insufflation: „Accipe spiritum bonum per istam insufflationem et Dei benedictionem. Pax tibi! und begleitet die Kreuzeszeichnung mit einer Ansprache (vgl. oben S. 120 f.), die Luther als nur für Proselyten geeignet weg- und statt dessen sofort die oratio folgen ließ, die wir als das Gebet ad faciendum catechumenum kennen (S. 126), von der jener Grund freilich in höherem Maße gilt. In dem O. b. adult. wird die Signation in größerer Selbständigkeit erhalten und nach altem

Vorgang sogar zu einer zehnfachen Signation der Glieder und des ganzen Körpers erweitert. Jene oratio aber schließt sich erst an die Handauflegung an, der Luther eine andere Stelle anweist. Statt dessen folgt im Taufbuch gleich ein zweites Gebet, die Uebersetzung des Deus immortale praesidium im O. b. adult. Daran schließt sich ohne die Benediction des Salzes, die Darreichung dieses sacramentum catechumenorum (ob. S. 126): „Nimm das Salz der Weisheit, **die** (die römische Form: das) dich fördere zum ewigen Leben. Amen. Habe Friede!“

Den Uebergang zu dem Schlußact des ersten Haupttheils bildet das große, in den alten Liturgieen ganz unbekannte, in den Liturgieen der Gegenwart noch ziemlich verbreitete, Gebet: „Allmächtiger ewiger Gott, der Du hast durch die Sündfluth nach Deinem strengen Gericht die ungläubige Welt verdammt und den gläubigen Noah selbacht nach Deiner großen Barmherzigkeit erhalten“ u. s. w. Daran schließen sich in unmittelbarer Folge ohne Unterbrechung durch Gebet wie im O. b. adult. die dreimaligen Exorcismen als Uebersetzung des: „Ergo maledicte diabole“ etc.; „Audi maledicte satana“ etc. und „Exorcizo te immunde spiritus“ etc. Ein neues Gebet und das Dominus vobiscum! leitet darauf die biblische Lection von Markus X, 13 ff. ein und an diese schließt Luther die Handauflegung mit dem Gebet des Vater Unsers an, das die Pathen mit dem Geistlichen knieend sprechen.

Bei Luther schließt dann das „Ephatha!“ den ersten Theil ab. Mit Speichel das rechte Ohr berührend spricht der Täufer: „Ephata d. i. thue dich auf! Und dann mit Berührung der Nase — was durch Weglassung des alten: in odorem suavitatis seine Bedeutung ganz verliert — und des linken Ohres: „Du Teufel aber fleuch; denn Gottes Gericht kömmt herbei!“ Darauf wird der Täufling mit dem Votum: „Der HErr segne deinen Eingang und Ausgang von nun an bis zu ewigen Zeiten!“ — sogleich zum Taufstein geleitet.

Hier liegt die bedeutsamste Abweichung vom O. b. adult. vor. Wie wir dort die erste Stufe der χριστιανοί schon reinlicher abgegrenzt fanden, zeigt sich dies hier am Ende der zweiten, der specifisch so genannten Katechumenen, noch klarer. Sie findet mit der Handauflegung und einem Gebet (Aeternam ac justissimam pietatem etc.) ihren krönenden Abschluß. Und gleich darauf wird der Täufling in das Innere der Kirche, jedoch noch nicht an den Taufstein geführt. „Ingredere“ heißt es „in s. ecclesiam Dei, ut accipias benedictionem coelestem a Domino I. Christo, et habeas partem cum illo et sanctis ejus.“ Hiermit ist der Uebergang in die Stufe der competentes oder electi fixirt; denn nachdem der Täufling sich zuerst

anbetend niedergeworfen, erfolgt nun die Recitation des apostolischen Bekenntnisses und des Vater Unsers unter Handauflegung des Priesters. Könnte es dabei als Widerspruch erscheinen, daß diesen noch die Exorcismen folgen, so gehören doch grade sie zur Stufe der competentes, und man versteht andrerseits leicht, warum bei der Scheidung der Haupttheile als innerkirchliche und an der Schwelle sich vollziehende Acte, die Exorcismen näher an diese rücken. Doch fehlen sie auch in dem Theil nicht, der die Stufe der competentes vollendet. Das Ephata! bildet den neuen Anklang an die negativen Acte, und leitet sich daher nicht nur mit einer exorcisirenden Ansprache (Nec te lateat, satana etc.) ein, sondern hat die Abrenuntiation im unmittelbaren Gefolge, die wieder von einem letzten vollständigen Exorcismus aufgenommen wird. Aber auch dieser wie die Abrenuntiation wird nach jenem Princip doch noch in einem gewissen Abstand vom Baptisterium vollzogen. Denn erst nach dem letzten Exorcismus wird nach der römischen Form der Täufling dorthin geführt. Und hier eröffnet die Frage nach dem Namen aufs Neue die Handlung, um auch darin die alte Idee der Namenabgebung als zusammenfallend mit der letzten Entscheidung der competentes (S. 140 f.) zu wahren. Daß aber dieselbe Frage auch am Anfang auftreten konnte, bewirkt die Einheitlichkeit der Handlung, die die Täuflinge von Anfang an der Hauptsache nach schon als Photizomenen erscheinen läßt, welche die anderen Stufen gleichsam nur nachholend noch durchlaufen müssen.

Nach dem Taufbuch dagegen beginnt der zweite, der Hauptact, am Taufstein ziemlich unvermittelt mit der Abrenuntiation, an die sich unmittelbar nicht eine Recitation des Symbols, sondern die interrogatio de fide mit verkürztem Taufbekenntniß schließt: z. B. im 2. Artikel: Glaubst du an Jesum Christum, seinen einigen Sohn unsern HErrn, geboren und gelitten? Diese Verkürzung erhielt sich noch lange in den lutherischen Agenden; aber der Zug zur Erweiterung bis zu einer Wiedergabe des vollständigen Symbols ist von Anfang an zu spüren. Noch mehr aber verräth sich der Mangel des Verständnisses der ursprünglichen Meinung der einzelnen Acte, wenn nun zwischen die Frage nach dem Glauben und die nothwendig damit verbundene andere, nach dem Wunsch getauft zu sein, die erste Oelsalbung bei Luther sich einschiebt. „Dann salbe der Priester das Kind mit heiligem Oel auf der Brust und zwischen den Schultern und spreche: „Und ich salbe dich mit heilsamen Oele in Christo Jesu unserem HErrn". Grade dadurch erscheint diese und die zweite Oelsalbung nach der Taufe als rein identisch. Die Letztere schließt sich in dem Taufbuch an das votum

postbaptismale mit den Worten: „Der salbe dich mit dem heilsamen Oele zum ewigen Leben!“ —

Es ist freilich die Oelsalbung ursprünglich auch auf mehr mechanischem Wege eine zweifache, und die unterscheidende Idee, die beiden ihre besondere Stelle in der einheitlichen Taufhandlung sichert, mehr nur dem Factum nachgedacht worden, als daß sie selbst eine Verdoppelung dieses Ritus hervorgerufen hätte. Die Ansicht, daß die verschiedene Auffassung, die Abendland und Morgenland von der Oelsalbung und ihrer Stellung im Taufvollzug ursprünglich hatten, zuletzt zu gegenseitigem Austausch und mechanischer Ergänzung der Taufliturgie geführt, wie Höfling ausführlich nachzuweisen versucht (I, 417 — 426), ist immer noch die wahrscheinlichste. Aber jedenfalls führte die Fixirung einer doppelten Salbung zu einer ganz bestimmten Unterscheidung der symbolischen Bedeutung beider, wie die Römische Tradition derselben noch in den Agenden der Neuzeit den entsprechenden Ausdruck bewahrt hat. „Wir salben jetzt,“ heißt es z. B. im Trier'schen Ritual von 1836 von der ersteren: „die Brust und den Nacken des Kindes mit dem heiligen Oel, und bitten Gott, daß es gestärkt werde, Kreuz und Widerwärtigkeit nach dem Beispiel Jesu mit Geduld und Standhaftigkeit zu ertragen.“ Deshalb hat diese erste Salbung nun in den Tauffformularen der römischen Kirche wie schon im O. b. adult. ihre Stelle unmittelbar nach der Abrenuntiation, als welche des Täuflings erste Erklärung zur Uebernahme des Streiterstandes im Dienste Christi ist. Mit der Abrenuntiation verbunden gehört sie aber ferner zu den Acten, die zwar innerhalb der Kirche, aber noch entfernt vom Taufstein geschehen, und erscheint auch dadurch ganz geschieden von der zweiten Salbung, der eigentlichen Chrismation nach der Taufe. Diese ist der symbolische Ausdruck für den Eintritt ins priesterliche Geschlecht der Christen, der mit der Taufe gesetzt ist. „Christus heißt der Gesalbte“, erläutert das Trier'sche Ritual; „von Ihm führen wir Christen den Namen. Ich salbe also das Kind mit heiligem Chrisam auf den Scheitel mit der Bitte, daß Gott es mit der Fülle seiner Gnaden salben wolle.“ Jene erste Salbung ist die zum geistlichen Athletenkampf, wie Chrysostomus geistvoll parallelisirt (Hom. VI in Coloss. Vgl. Dionys. Areop. de eccl. hier. II, 3), die Andere ist die der Priester und Könige des heiligen Volkes: Apok. 1,6 (Churbr. Ordg. b. Höfling II, 158).

Doch wir kehren zum Verlauf der Taufhandlung zurück. Schreitet sie im Taufbuch von Abrenuntiation, Glaubensbekennntniß, Oelung zu der letzten Frage vor dem Sacramentsvollzug selbst fort: Willst du getauft sein? — so besteht dieselbe letzte Fragreihe im O. b. adult. durch-

sichtiger in den drei Hauptfragen: nach dem Namen, dem Glauben und dem Taufbegehr. Die letztere spaltet sich aber, indem ein erstes ganz allgemeines: Quid petis? offenbar in schöner Correspondenz den ersten Eingang recapitulirt: quid petis ab ecclesia? War die Antwort dort: fidem, so hier nun: baptismum, da der Glaube hier schon durch die vorhergehende Antwort als Besitz constatirt ist. Um aber den Willen des Täuflings nach der tiefen Pädagogik des Alterthums (ob. S. 150.) in seiner selbständigen Bedeutung scharf hervortreten zu lassen, wird jener allgemeinen Frage: quid petis, nun die besondere noch substituirt: Vis baptizari? Ein: „Volo“ ist die Antwort.

Der Sacramentsvollzug selbst geschieht nun übereinstimmend auf den Namen des Vaters, des Sohnes und Geistes, nur daß im O. b. adult. die Assistenz der Pathen, die den Täufling dabei halten, hier schon, im Taufbuch erst bei der Chrismation nach der Taufe ausdrücklich angedeutet wird. Das Votum postbaptism. dient im O. b. adult., und so hat auch Luther es geformt, zur unmittelbaren Ueberleitung auf die Chrismation, die dort die Geistesmittheilung neben der Wassertaufe zur Vergebung der Sünden bedeutet. Sie enthält dort die Bitte um den Spiritus septiformis, worauf wir bei Besprechung der Firmung zurückkommen, und die Signation erfolgt unter der selbständigen Distributionsform: Signum Christi in vitam aeternam! — Das: „Friede mit Dir!“, mit dem üblichen Responsum, scheidet dann den Taufvollzug von den beiden nachfolgenden symbolischen Acten: „Nimm hin das weiße, heilige und unbefleckte Kleid, das du ohne Flecken bringen sollst vor den Richtstuhl Christi, daß du das ewige Leben habest. Friede mit dir!“ Und: „Nimm diese brennende Fackel (Kerze) und bewahre deine Taufe unsträflich, auf daß, wenn der HErr kommt zur Hochzeit, du ihm mögest entgegengehen sammt den Heiligen in den himmlischen Saal und das ewige Leben habest. Amen.“ So das Taufbuch übereinstimmend mit dem O. b. adult. Das Westerhemd entspricht der Taufe, die brennende Kerze der Oelsalbung; dort gilt's die Bewahrung der erlangten Unschuld, hier die Erhaltung der Glaubens- und Lebenskraft. Jenes ist das Kleid der Reinheit in der Welt der Befleckung, dieses ist das der zukünftigen Welt entgegenflammende Leben. Die Pathen, die das Kind halten bei der Anlegung des weißen Kleides, oder das Westerhemd und die Kerze mit anfassen, verpflichten sich zur Durchhilfe zu diesem Ziele.

Wir überblicken so den Taufvollzug in der Zeit, wo das überkommene reiche Material, das die ganze kirchliche Vergangenheit zur geistli-

chen Zierde des christlichen Taufactes aufgehäuft, zuerst einer durchgreifenden Probe der Bewährung unterworfen wurde. Obgleich es auch an wichtigen Ergänzungen in der nächsten Folge nicht gefehlt hat, ist doch die constitutive Periode wie in andrer Hinsicht auch für die Taufliturgie wesentlich vollendet. Es beginnt die kritische, und in unverkennbarer Nothwendigkeit. An diesem Zeitpunkt mußten wir nach unserem Interesse an der Ausnutzung des Taufvollzugs für den Katechumenat einsetzen.

2.

Mit dem Taufbuch von 1523 selbst war schon der Anfang der Kritik gemacht, obgleich wir bei dem Mangel sicherer Vorlagen über den damaligen Originalgebrauch nicht über den Umfang derselben urtheilen können, und Luther selbst erklärt, nur aus Rücksicht auf „die schwachen Gewissen — daß sie nicht klagen, ich wolle eine neue Taufe einsetzen" sich umfassenderer Aenderungen enthalten zu haben. Im Jahre 1526 dagegen erschien das Taufbuch schon in völlig veränderter Gestalt. Die datio salis, das Ephatha!, die Oelsalbung, das Chrisma und die Ueberreichung der brennenden Kerze sind ganz weggefallen, die Zahl der Gebete und Exorcismen beschränkt. Das erste Bedürfniß war in der That, das Sacrament von denjenigen Zuthaten zu reinigen, welche zur Verdunkelung des eigentlichen Gnadenmittels die Bedeutung von sacramental wirkenden Handlungen gewinnen konnten oder schon factisch gewonnen hatten. Dazu boten die Stücke der Handlung den meisten Anlaß, in denen bestimmte Substanzen, die man dem Täufling mit oder ohne vorausgegangener Benediction der Substanz reichte, als Träger der begleitenden Gnadenzusage erscheinen konnten, resp. mußten. Wir haben uns oben schon (S. 152 f.) über die Gefahr ausgesprochen, daß das, was ursprünglich nur dazu dienen sollte, die einzelnen Seiten der Taufwirkung hervorzuheben und symbolisch auszudeuten[1], sich neben dem Taufact verselbständigte. Damit ist aber zugleich der richtige Weg für die Reinigung resp. Zurückführung des Taufvollzugs auf entsprechende Vertheilung von symbolischem und sacramentalem Bestandtheil angedeutet. Ließ doch auch die zweite Ausgabe des Taufbuchs das Kreuzeszeichen und das Westerhemd unangetastet. Die Untersuchung wird sich dann vielmehr darauf zu richten haben, welche Seiten der Taufwirkung für das Bewußtsein der Gemeinde besonders hervorzuheben, welche Symbole dafür am geeignetsten seien; und ist dann kein besonderer Nachtheil damit verbunden, so würden sich

1) So will sie selbst noch der Cat. Rom. qu. 58 angesehen wissen: Imaginem enim et significationem earum rerum prae se ferunt, quae in sacramento geruntur.

freilich aus naheliegenden Gründen, die einmal durch altkirchlichen Gebrauch dafür geheiligten Symbole besonders empfehlen.

Näher freilich noch liegt ein anderer Ausweg, und ihn ergriff die Reformationszeit mit Vorliebe. Warum nicht lieber an die Stelle der symbolischen Andeutung die Belehrung durch's Wort und unmittelbare Ansprache an die Taufgemeinde und die Pathen insbesondere setzen? Dies wurde zu einer Quelle wahrer Bereicherung der Taufliturgie innerhalb der lutherischen Kirche. Man schickte eine längere Ansprache über das Wesen der Taufe und das Bedürfniß und Recht der Kinder an dieselbe der ganzen Handlung voran; begründete einzelne Acte, wie die Ablegung der Abrenuntiation und des Bekenntnisses durch die Pathen durch zwischeneingelegte Erklärungen, und widmete namentlich den Pathen theils an dieser Stelle, theils in einem Epilog, abgelöster von der ganzen Handlung, eine besondere ihre Pflichten aus- und an's Herz legende Ansprache. Eine so reiche Fülle heilsamer Erkenntniß und seelsorgerlicher Weisheit wurde in den lutherischen Agenden des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts niedergelegt, daß sich aus ihnen für sich ein kirchliches Katechumenatsbuch für Täuflinge und Pathen zusammenstellen ließe. Wir werden Einzelnes später verwerthen können. Mit jenem Gesichtspunkt aber hing der andere höhere zusammen, das Wort über das Handeln zu stellen, soweit dieses nicht unmittelbar sacramentales ist; und bei dem letzteren auch das Wort des Befehls und der Verheißung gebührend hervorzustellen. So war schon bei dem Taufbuch von 1523 zu beobachten, wie das Evangelium von der Segnung der Kinder einen so bestimmenden Einfluß auf die übrige Liturgie gewann, daß die Handauflegung mit dieser Lection sich verband, während sie nach altkirchlicher Tradition ihre Stelle bei dem Gebet ad catechumenum faciendum hatte. Ein bedeutsamer Wink, wie das, was von altkirchlicher Tradition und Symbolik probebeständig befunden wird, für immer durch Begleitung mit seiner Sanction im Wort gegen Mißverstand und Hyperkritik sicher zu stellen wäre. Aber obenan mußten die Worte der Einsetzung der Taufe und der Verheißung, die mit ihr verbunden ist, eine feste Stelle in jeder Taufhandlung finden. Wenn das Römische Ritual in der benedictio fontis eine Weihe des Elementes auch bei der Taufe eintreten läßt nach dem Vorbild der alten Kirche, wie wir solche Consecration nur bei den Elementen des Abendmahls gewohnt sind: so geschieht dabei nicht nur der Einsetzungsworte vollständige Erwähnung, — die ganze tiefsinnige und echtbiblische Benedictionsform läuft in den Taufbefehl Matth. 28 aus —; sondern das Motiv, was die Einsetzungsworte für das luth. Bewußtsein im Taufformular nothwendig macht,

findet dann eigentlich erst vollen Ausdruck und Befriedigung: „das Wort macht das Sacrament.“ Und wenn wir nach lutherischem Princip dies vorwiegend einschränken auf die Distributionsworte, und in ihrer Wahrung beim Taufact Genüge finden, so bleibt das Mehr der Consecration im Abendmahl und ihr Mangel in der Taufe immerhin eine liturgische Inconvenienz, für die man sich nur auf den Unterschied berufen kann, daß Christus bei der Einsetzung der Taufe nicht, wie bei der des Abendmahls, mit einer solchen Weihung der Elemente vorangegangen; sondern seine eigne Taufe actuell die einmalige Weihe aller Wässer der Erde für den Taufzweck gewesen ist. Wie es aber dazu gekommen, und der gewöhnliche Taufvollzug nach lutherischem Ritus wenigstens dadurch reicher sein kann als der Römische, daß die Einsetzungsworte recitationsweise in ihm eine Stelle finden, erklärt sich leicht. Die benedictio fontis ist bei den Römischen ein im Allgemeinen der österlichen und Pfingst-Feier für sich eignender Act, der nicht bei jeder Taufe sich wiederholt. Auch darin ist dort eine große Erinnerung der alten Tauffeier bewahrt, aber offenbar auf Kosten des Einzelvollzugs des Sacramentes und zu Gunsten der Vorstellung einer der Substanz des Elementes inhärirenden Verwandelung. Der dadurch begründete Gegensatz berechtigt nun freilich für sich noch nicht beim Einzelvollzug von einem Weihegebet und consecrirendem Gebrauch der Einsetzungsworte abzusehen[1]; aber da wir es hier überhaupt nicht mit der Frage um eine normale Taufliturgie zu thun haben, genügt es die frühe erkannte Nothwendigkeit des Taufbefehls als integrirenden Stückes der Taufliturgie dankbar zu acceptiren. Es wird dabei die Form nach Matth. 28 durch die andere aus Marc. 16 zu ergänzen sein, nicht nur um der oben entwickelten principiellen Gründe willen (S. 66 f.); sondern weil in dieser zugleich die Grundverheißung enthalten ist, welche einzelne lutherische Agenden (z. B. Schwäbisch-Hall von 1543 Höfling II, 90) auch noch durch Hinzunahme von Tit. 3 und 1 Petr. 3 ergänzen.

Haben wir hiemit der wesentlichen Bereicherung und Berechtigung der Taufliturgie auf lutherischem Gebiet die gebührende Gerechtigkeit widerfahren lassen, so ist damit nicht zugleich gesagt, daß die Ausgleichung mit dem andern Theil eine adäquate Gestalt gefunden habe. Vielmehr gewährt der Ueberblick auch über die Agenden der besten Zeit alsbald den Eindruck, daß diese Ausgleichung eine mehr zufällige als von klarer Erfassung der neben einander wirkenden Principien getragene war. Nach einer Seite consequent verfuhren freilich diejenigen, die nach und nach alle symbolischen Zeichen oder Handlungen in Wegfall brachten — nicht nur

1) Harms weihte bei Haustaufen d. Wasser durch d. Kreuzeszeichen (II, 186).

den Exorcismus, sondern auch die Signation mit dem Kreuz und den Gebrauch des Westerhemdes. Darin aber stellt sich ein Bedenken nur vollendeter heraus, welches durch die Vorliebe für belehrende Ansprachen statt des Handelns an sich schon erweckt werden könnte. Je kahler die Handlung wird, um so weniger wird ihr der zur Anbetung des Heiligen erweckende Charakter bleiben, um so mehr der zuletzt auch dem Glauben an das Sacrament selbst bedrohliche, reflectirende und rationalisirende Geist genährt. Die gehäuften Ansprachen werden, so lange sie den Charakter des Formulars bewahren, bei der Masse einen gedankenlosen Antheil nicht minder fördern, als man bei dem Anschauen unverstandener Handlungen fürchtet. Oder sie bilden sich zur Ansprache in freien Taufreden fort, wie dies der Gang der Entwickelung vielfach geworden, um damit den sacramentalen Charakter der Haupthandlung noch schwerer zu bedrohen. Die alte Kirche verlegte auch die Deutung der Handlung in das G e b e t. Sie wollte betend l e h r e n, gewiß ein nicht minder berechtigter Gedanke. Und fordert die Fremdheit vieler der alten Taufgebräuche für das Verständniß der Gegenwart einen eigentlichen Commentar, so versuchen es neuere römische Agenden, wie die angeführte von Trier, jeden einzelnen Act mit einer kurzen Erklärung zu begleiten; was freilich, wie jenes Beispiel lehrt, auch dazu dienen kann das liturgische Element durch ein apologetisches Interesse zu beeinträchtigen.

Das Princip muß zuerst klargestellt sein. Die Taufliturgie, welche die Reformation vorfand, war g e s c h i c h t l i c h entstanden. Die neuen Bestandtheile dagegen sind dem B e g r i f f des Taufsacramentes entnommen. Jene war wesentlich nichts anderes als die in e i n e Handlung zusammengeschobene alte Katechumenenpädagogik für die Taufe. Weil dieselbe sich mit liturgischen Mitteln hauptsächlich vollzogen hatte, ließ sie sich auch ziemlich unmittelbar für einen liturgischen Act verwenden, obgleich gewisse Inconvenienzen dabei leicht erkennbar vorliegen. Was aber von jener bei einer Revision beibehalten werden sollte, mußte entweder in der geschichtlich bedingten O r d n u n g, bei der die Stellung jedem Act seine Bedeutung verlieh, erhalten, oder in die allgemeine symbolische B e d e u t u n g, die man damit verbinden konnte, umgesetzt und nach dem neuen im Taufwort und -begriff liegenden Princip n e u geordnet werden. Hier zeigen sich aber die größten und tiefgreifendsten Schwankungen im lutherischen Ritual. Die Vergleichung des Taufbuches von 1523 mit dem, was uns vom römischen Originalgebrauch noch vorliegt, bot dafür schon klare Beweise. In den spätren Agenden, und man kann auch die Periode voll und bewußt lutherischer Liturgie dabei nicht ausnehmen, verwirren sich beide

Principien ganz unlösbar. Es bleibt z. B. die Frage nach dem Namen; aber ohne Beziehung auf ihre ursprüngliche Bedeutung. Wäre sie nichts mehr als Mittheilung des Namens zum Behuf seiner Beilegung in der Taufe selbst, so würde sie, wie das Taufbuch von 1523 diesen Weg andeutet, lieber einer privaten Mittheilung vorzubehalten sein. Es wird das Kreuzeszeichen gebraucht; aber in gewöhnlicher Benedictionsform oder in der Mitte oder nach der Taufhandlung (Nitzsch pr. Th. II,1,443), ohne Bewußtsein, daß seine besondere Bedeutung in der Taufliturgie mit der Stelle am Anfang zusammenhängt. Das Vater Unser verlor wie wir sahen frühe seine charakteristische Stelle. Immerhin aber war's eine wohlgewählte, die Luther ihm anwies (Höfling 127 f.). Einmal aber seinem organischen Zusammenhang entnommen, sehen wir bald alles Verständniß seiner besonderen Bedeutung im Taufact verloren. Seine Stelle wird unsicher. Die Frankfurter Agende (1565. Höfling 130) stellt es ganz an den Anfang; Andere (Höfling 138 vgl. 110) nach dem Votum zu christlicher Auferziehung. Viele der besten Agenden schließen es einem andren Gebet nach gewöhnlichem liturgischen Brauch an (Höfling 92. 100. 112. 120). Steitz (Herzog, Realencykl. XV, 484) bekennt, nicht einzusehen, warum es nicht wie bei jedem Gottesdienst den Schluß bilden solle. Harms (Pr. Th. II, 276) ging so weit, das V. U. als zu der Taufe nicht passend, ganz auszuweisen. Das Symbol theilt dies Schicksal. Schleiermacher beschämt ihn darin (Pr. Th. 402). Man geräth ferner in Zweifel, ob die Abrenuntiation den Pathen im Namen des Kindes in den Mund zu legen ist oder ob sie nicht besser der Pfarrer selbst spreche (Höfling 128); man nimmt überhaupt Anstoß an den auf die Person des Kindes lautenden Fragen (Nitzsch S. 440), da doch die Principstellung der lutherischen Kirche zu Kindertaufe und -glaube (§ XIII) die Sachgemäßheit dieser Form nur noch verstärkt. Andrerseits ist das Verhältniß dieses Ab- und Zusagens zum Taufempfang nach altkirchlicher Anschauung so verschoben, daß eine Auctorität für lutherische Gestaltung der Liturgie in der Neuzeit noch diese Fragen hinter die vollzogne Taufe verweisen konnte (Kliefoth).

Von allen Seiten drängt sich das Bedürfniß principieller Klar- und Feststellung der luther. Taufliturgie auf. Unsre Frage fällt dabei mit der zu solcher Klarstellung zuerst erforderlichen zusammen: Ist die Taufliturgie überhaupt in Rücksicht auf den Katechumenat, den die Taufe begründet, anzulegen, und sind für solchen Fall die aus der alten Katechumenatspädagogik auf die Taufe übergegangnen Gebräuche die geeignetsten Mittel? Die Väter unsrer Kirche haben sich die Frage nicht bewußt und bestimmt so ge-

stellt; aber wohl finden wir bei ihnen und im kirchlichen Bekenntniß selbst den lebendigsten Sinn für das pädagogische Element der Liturgie überhaupt. Dadurch gleicht sich der vorherrschende Gegensatz gegen alle nicht in Gottes Wort ausdrücklich begründeten Ceremonien in Etwas aus. Der oberste Grundsatz blieb, wie ihn die Oldenburger K.-O. von 1573 in Bezug auf die Taufe schön formulirt: „Es sollen die Leute aus Gottes Wort fein gründlich berichtet werden, welches die rechte Weihe und Heiligung der Taufe sei, woher sie die Kraft habe, daß sie sei ein Bad der Wiedergeburt, welches die Sünde abwäscht (Tit. 2; Apgesch. 2 und 22): — nämlich vom Wort Gottes — Denn ohne das Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, wenn gleich alles Salz und Schmalz, alles Wachs mit allen Kreuzen zusammengeschmolzen würde" (b. Höfling 155). Aber eben jenen Unterricht der Leute über die Wirkung des Wortes im Sacrament können die Ceremonien unterstützen, und in diesem Sinne heißt das Bekenntniß sie willkommen. „Gratissimo animo" sagt die Apologie (Müller, S. 159) „amplectimur utiles ac veteres ordinationes, praesertim cum contineant paedagogiam, qua prodest populum et imperitos assuefacere ac docere." Und die Conf. Aug. abus. III, S. 51: „Nam ad hoc unum opus est caeremoniis, ut doceant imperitos. Chemnitz sagt (Loc. th. III, p. 391 ff.) in demselben Sinn vom Exorcismus: Quia vero sunt succinctae et utiles declarationes et commonefactiones, ponentes ob oculos doctrinam, efficaciam et usum baptismi, ritus illi non sunt temere vel rejiciendi vel damnandi, sed ita declarandi ut ecclesia inde aedificetur utque rudiores totam doctrinam baptismi ex ritibus actionis baptismi sibi in mentem revocare possint." Vgl. die Churbrandb. K.-O. (b. Höfling 158): „Aber diese Ceremonien, wie obbemeldt, die an sich selbst unstrafbar und außerhalb demselben Wahn des Verdienstes so darauf gestellt, auch bequem und nützlich, sollen nicht anders denn zur Zier und Zucht (Pädagogie) gehalten werden; — zu Reizung christlicher Andacht, Reverenz und äußerlicher Zier." Die Brandenburger K.-O. sagt dies z. B. in besonderer Rücksicht auf die Chrismation; aber es ist bekannt, daß sie überhaupt vor Anderen sich noch auf breiterem Boden der Gemeinsamkeit altkirchlicher Gebräuche hält.

Genug, das Princip ist also der Erhaltung von pädagogisch wirkenden Cultusacten günstig. Aber nun die Fortführung von Gebräuchen, die auf den Proselytenkatechumenat berechnet sind, bei der die Verhältnisse so wesentlich umgestaltenden Kindertaufe? Hat man dagegen nicht mit

Recht eingewendet, daß diese wie ein steter Protest gegen die Kindertaufe selbst erscheinen könnten? Für den Rudis kann freilich schon die auf die Person des Kindes selbst gestellte Frage nach dem Glauben so wirken. Und doch ist sie grade geeignet der Erkenntniß zu dienen, daß das Verhältniß der Kinder zur Taufe wesentlich dasselbe ist wie das der Erwachsenen. Nur einen Maßstab wird dieser Gesichtspunkt mit Recht nothwendig machen: die Ausscheidung aller der Formen, in denen eben nur zu Gefühl kommt was neben der wesentlichen Gleiche Differenz der Verhältnisse ist. Das gilt von dem Inhalt mancher der alten Gebetsformulare, in denen die nächste Bestimmung zu sehr überwiegt, als daß sie ganz passend auf die Kindertaufe Anwendung erlitten. Das gilt von der Recitation des vollständigen Symbols, die im O. b. adult. der Interrogatio de fide am Eingang vorhergeht; denn sie stammt von jener redditio symboli her, die katechetischen Unterricht voraussetzt und also bei Kindertaufe vielmehr ein zur Confirmation gehöriger Act ist. Das gilt vielleicht von der symbolischen Ueberreichung der Kerze; denn sie ist vorwiegend auf das selbstthätige Entgegenkommen im christlichen Wandel berechnet; weshalb Höfling (179) auch diesen Gebrauch auf die Confirmation verlegt sehen wollte. Es gilt endlich wenigstens nach unsrer Ansicht vom Exorcismus. Er hat in dieser Form sein Recht bei der Taufe von Heidenproselyten. Das Bekenntniß, das in ihm liegt, bleibt ein schiefes für Kinder. Als Besessene vom Teufel sind sie nicht anzusehen und die heilende Lesart: „weiche", die man (Löscher u. A.) für das „fahre aus" vorschlug, reicht nicht hin dem Mißverstand zu wehren. Die Lutheraner hatten ein Recht den Wegfall der Exorcismen als Confessionsfrage anzusehen, so lange die Calvinische Prämisse, daß die Kinder christlicher Aeltern als solche im Gnadenbunde Gottes stünden, dem die Taufe nur zum versichernden Siegel diene, den Ausgangspunkt oder Hintergrund der Opposition bildete (vgl. die Braunschweig. und Oldenburg. K.-O. b. Höfling 190 f.). Noch weniger könnte die Abneigung des Zeitgeistes, der sich ebensosehr gegen die Abrenuntiation empört,[1] die Kirche bewegen das kleinste Stück, das reiner Ausdruck christlicher Lehrerkenntniß im Taufact wäre, aufzugeben. Aber so steht es allerdings mit dem Exorcismus nicht. Es sagt's nicht nur Spener, sondern die orthodoxesten Lutheraner wie ein Hunnius sagen dasselbe: es bleibt beim Exorcismus „die Glosse besser als der Text."[2] So wie der Text lautet wird nicht nur eine eigent-

---

1) Verwarf sie doch Harms selbst (Pr. Th. II, 179) als „die leibliche Schwester des Exorcismus." In Würtemberg wird sie 1822 „auf besondre Bitten auch dieses Jahr gestattet!" (Bachmann, Gesch. d. Confirm. S. 291).

2) Vgl. Höfling II, 188 ff. und Krafft, Historie vom Exorcismo S. 326 ff.

liche Besitzung durch den Teufel vorausgesetzt; sondern solcher moralischen Besitzung gegenüber die Kraft der Befreiung, die dem Sacrament allein zukäme, einer von leiblicher Besessenheit übertragnen Formel zugeschrieben. Ist doch auch vor Cyprian eine Verbindung des Exorcismus mit der Taufe nicht nachweisbar. Die Abrenuntiation genügt allen wesentlichen Anforderungen. Sie ist der entsprechende Ausdruck für das moralische, in Freiheit der Hingabe gestellte Verhältniß zur Herrschaft des Argen, eine Freiheit, die nicht vorausgesetzt, und ein Versprechen, das demgemäß nicht gefordert würde, stünde die Abrenuntiation nicht im Verhältniß wechselseitiger Bedingtheit zur Taufe als der realen Befreiung aus der Obrigkeit der Finsterniß und Erfüllung mit dem guten Geiste. Glaubt man daher, wie auch Höfling, dem Exorcismus durch ein entsprechendes Gebet einen Ersatz bereiten zu sollen, so müßte dieses auf die durch die Taufe selbst zu gewährende Befreiung von aller Macht des bösen und Erfüllung mit allem Beistand des guten Geistes gestellt werden, und fände seine passendste Stelle vor der Abrenuntiation. Die Letztere aber dem Anstoß des Zeitgeistes opfern, hieße allerdings Beides preisgeben, ein Wesensstück altkirchlicher Taufpädagogik und ein Grundbekenntniß zur Wirkung und den Forderungen der Taufe selbst. Wenn der Uebergang vom Gebet um die Befreiung, die erst darnach durch die Taufe gegeben wird, zu dem eignen Entsagen des Täuflings, das dieser vorangeht, dabei zu unvermittelt erschiene, so möchte dies als Grund gelten in dem Ephatha! der alten Liturgie einen nach erforderlicher Abscheidung bedenklicher Bestandtheile werthvollen Act zu erhalten. Als eine Vorausankündigung der Taufgabe ließe es sich zwischen Gebet und Abrenuntiation sehr passend einschalten. Es liegt in der Heilungsgeschichte des Taubstummen jener Ausdruck der Gebundenheit der Natur durch die Macht des Satans vor, der dem Verhältniß geistiger Gebundenheit am meisten entspricht. Nicht nur der Mund muß gelöst werden zu dem Bekenntniß was die Kirche mit Ab- und Zusage fordert; sondern die Lösung aus der geistig physischen Gebundenheit muß vorausgehen, hier also voraus verkündigt werden, bevor die eigene Lossagung von dem geistig sittlichen Band folgen resp. ausgesprochen werden kann. Wir gewinnen damit zugleich eine schöne Parallele, in der die vorausgehenden Acte der Kreuzeszeichnung und Handauflegung wieder aufgenommen werden. Die Kreuzeszeichnung erkannten wir ebenfalls (S. 127) als Ausdruck der vorwiegend negativen, den außergöttlichen Mächten entnehmenden Wirkung der Taufe. Sie ist die erste Weihe des Unheiligen, das Zeichen über ihm, nicht nur dafür, daß der Täufling für das heilige Reich JEsu in Anspruch genommen, sondern auch jedem

Anspruch der entgegenstehenden Mächte an das Kind gewehrt wird. Die Handauflegung folgt ihr als Zeichen des positiven Besitzes, den JEsus Christus von seinem Eigenthum ergreift, sowie der Eröffnung des Zugangs zu dem Brunn der Gnaden im Gebet der Kinder Gottes. Beide Acte zusammen repräsentiren aber das frag- und bedingungslose Entgegenkommen der Kirche, die Verheißung, die reiner Ausdruck der Gnade ist, im Unterschied der Erfüllung, deren Vollzug auch Gnade, aber deren segensvolle Erfahrung an nothwendige Bedingungen geknüpft ist, die sich in den Fragen und Antworten vor Ertheilung der Taufe Ausdruck geben. Bei diesem Charakter beider Acte wird es sich, auch wenn dies nicht durch die Reminiscenz an die alten Katechumenatsstufen nahegelegt wäre, durch die Sache selbst empfehlen, sie zur Reinerhaltung des Unterschiedes wie der parallelen Stellung zu dem was nachfolgt räumlich in der Kirche von dem Folgenden zu scheiden. Diese Ordnung hängt aber für die liturgische Tradition bei uns mit der Frage zusammen, ob die Handauflegung mit der Lection des Evangeliums Marci X zu verbinden, oder selbständig neben die Kreuzeszeichnung zu stellen und wohin das Vater Unser zu ordnen ist. Weiter fragt es sich in welcher Reihenfolge die verschiedenen Lectionen, die als zum Taufact erforderlich erscheinen, aufzutreten haben. Wir werden uns am Besten von der Hauptlection, der Taufeinsetzung Matth. 28 und Marc. 16, aus orientiren. Die Nothwendigkeit ihrer ausdrücklichen Erwähnung ist oben festgestellt. Die Agenden, welche sie mit aufgenommen, gewähren ihr fast ausschließlich die Stellung am Eingang in der Hauptansprache. Es ist sehr zu bezweifeln ob mit Recht. Der Taufbefehl gehört entschieden in die unmittelbare Nähe des Taufvollzugs; die Einsetzungsworte des Sacraments, auch wenn sich kein weihendes Zeichen mit ihnen verbindet, in nächste Nähe der Distributionsworte. Auch würde dadurch, daß das Evangelium von der Segnung der Kinder jenem folgen müßte, der Eindruck gleichmäßigen Aufsteigens der Handlung gestört. Das letztere kann für die Taufe nicht das Recht der eigentlichen lectio evangelica in Anspruch nehmen; sondern obgleich evangel. Abschnitt steht es im liturgischen Werth der Epistel vor dem Taufevangelium gleich. Deshalb stimmen wir in Betreff der Stellung Höfling bei, wenn er lieber die Einsetzungsworte einem letzten Gebet um den Taufsegen einreihen will (224); nicht aber darin, daß sie blos in einem Gebet und nicht als Lection oder selbständige Recitation ihre Stelle haben sollen. Das Letztere fordert ihre Bedeutung. Wäre es nicht das Geeignetste nach dem Bekenntniß des Glaubens etwa so unmittelbar mit Marc. 16,16 fortzufahren: „Solchem Glauben ist die Verheißung des Taufsegens gegeben, wie geschrieben steht: „„Wer da glau-

bet und getauft wird, der soll selig werden, wer aber nicht glaubet, der soll verdammet werden."" Mit dieser Verheißung hat der HErr die Einsetzung seines Taufsacramentes verbunden, das wir nun handeln wollen laut seinem Befehl, da Christus sprach: „„Mir ist gegeben"" ꝛc. Matth. 28, 18—20." An diese Lection würde sich die letzte Frage zu schließen haben: „Auf solche Gnade und Verheißung, die Christus dir anbieten läßt in seiner Kirche, frage ich dich: Willst du getauft sein?" — „Auf dieses dein Begehren, nach dem Befehl meines HErrn, taufe ich dich N. N. im Namen Gottes des Vaters u. s. w."

Fragen wir weiter nach dem Bedürfniß anderer Lectionen, so möchte schon eine weise Sparsamkeit die Wahl von mehr denn zwei in eigentlicher Lectionsform auftretenden Schriftabschnitten widerrathen. Die Stelle 1 Petr. 3, die wir anderweit aufgenommen fanden, steht überhaupt an Bedeutung zurück. Nach ihrem ersten Bestandtheil V. 20 findet sie auch in dem schönen Gebet: „Allmächtiger ewiger Gott" (s. ob. S. 330) vollständig Erwähnung. Der für die pädagogische Bedeutung der Taufe wichtigere V. 21 aber, vom Bunde des guten Gewissens mit Gott, dürfte am Geeignetsten der Ermahnung der Pathen, dem Kinde beizustehen zur Bewahrung seiner Taufgabe und -gnade, einverleibt werden. Titus 3 hat seine Stelle im Unterricht, den der Katechismus über die Taufe gibt. Wie dieser benutzt werden könnte, darüber gleich nachher unsre Vorschläge. So bliebe einzig die Frage um Joh. 3, 3—5 übrig, die in jeder Taufhandlung unentbehrlichen Worte von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Eine Lection daraus zu machen hindern die genannten Gründe. Aber wenn man das Bedürfniß gefühlt hat in der einleitenden Ansprache eine Grundstelle von der Taufe vorauszuschicken, welche eignete sich dazu besser als diese, die vom Bedürfniß des Menschen der natürlichen Geburt nach einer Erneuerung durch Wiedergeburt redet? Eine ganze Reihe von Kirchenordnungen älterer und neuerer Zeit setzen sie daher mit der ersten Ansprache von dem natürlichen Verderben in Verbindung. Die Liturgie folgt dann nur dem Gang der göttlichen Heilsökonomie. Selbst im Ausdruck erkannten wir an diesen Worten Christi die erste Verhältnißsetzung der christlichen Taufe mit dem Geist zu der voraufgehenden Wassertaufe des Johannes (S. 224).

Wenn damit die Aussagen der Schrift über das Wesen unsrer Taufe nahezu erschöpft sind, so bietet sich dagegen noch die Geschichte der Taufe Christi selbst dar (Matth. 3) als ein für unsre Taufe so entscheidend wichtiges Factum, daß man seiner Erwähnung schwer entrathen kann. Aber wohin diese stellen? Welche Kirche zu einer eigentlichen bene-

dictio fontis greift, hat nach dem Obigen (S. 336) dies Wort zum Hauptausgangspunkt zu nehmen, und in diesem Fall wird es gewiß am besten als eigentliche Lection einem eucharistischen Weihegebet vorauszuschicken sein. Aber wir werden in unsrer Kirche zu solcher Neuerung, mit immerhin fraglichem Recht, nicht kommen. Die Taufe Christi in dem ganzen Umfang ihres Vorgangs hat auch Bestandtheile, die rein ihr als Geschichte angehören (Matth. 3, 14. 15) Dagegen sind die Verse 16 und 17, welche vom Zeugniß des Vaters über dem Getauften in Wort und Zeichen handeln, das vollendetste Vorbild der Wirkung der Taufe auch an uns. Die Getauften sind Söhne des Wohlgefallens Gottes, über denen der Himmel geöffnet und auf die der Geist herabgestiegen ist. Damit scheint über die richtigste Verwendung dieser Stelle entschieden. Das *βαπτισθεὶς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος* gibt den unzweifelhaften Wink, diese Stelle nach der Distribution der Taufe selbst zu verwenden. Hier ließ die alte Kirche und mit ihr noch das Taufbuch von 1523, die Churbrandb. und die erste Pfälzer Ordn. (s. ob.) die Chrismation eintreten. Das Oel ist preiszugeben, nach oben gegebenen Gründen. Was soll auch noch ein Symbol für die Geistesmittheilung, nachdem diese durch die christliche Wassertaufe selbst gegeben ist. Aber was sich die lutherische Taufliturgie nie hätte nehmen lassen sollen, ist der köstliche, schrift- und geistesvolle Gedanke, daß der Getaufte ein Gesalbter Gottes ist nach dem Vorbilde Christi. Die Churbrandenb. Ordnung spricht diesen Gedanken am schönsten aus: „Nachdem der Chresam ein althergebrachte Ceremonie ist, einer sonderlichen Bedeutung: als — wir Christen von Christo Jesu unsrem Herrn durch den heiligen Geist zu einem königlichen Priesterthum geistlich gesalbt werden, und also von Christo auch Christi d. h. Gesalbte heißen". Als doppelt störend verwerfen wir nun das Oel. Die alttestamentlichen Vorbilder der Salbung waren an dieses Stoicheion gewiesen. Christus ist in seiner Taufe gesalbt worden mit dem Geist, so werden wir „*Χριστοί*" in der von Ihm geweihten Taufe.

Vielleicht wäre es am geeignetsten, da wo der Taufvollzug den Höhepunkt erreicht und die mit dem Kreuzeszeichen am Anfang gegebene Verheißung erfüllt und versiegelt ist, an diesen Eingang anzuknüpfen. Das Kreuzeszeichen verleiht den Christennamen, das Angelt auf die Christenwürde. Mit ihr bekleidet kommt nun das Kind aus seinem Taufbrunnen wie Christus aus dem Jordan. Der Himmel ist geöffnet über ihm, der Vater nennt ihn Sohn (die Parallele zu Handauflegung und Vater Unser vorher); der Geist des Vaters und JEsu Christi hat nun Wohnung in ihm gemacht (die Parallele zur Absagung mit dem Ephatha, thue dich auf!); das

ist die hohe Würde eines Christen: Ein Gesalbter Gottes, ein königlicher Priester tritt er in die Welt. „N. N. das ist der Name, der nun von Gott an deine Stirn geschrieben ist: Du bist mein Sohn; dein Name, der gute, mit dem du stehst im Buch des Lebens und im Buch der Kirche: ein Christ und Gesalbter Gottes.“ — Unmittelbar daran könnte sich das votum postbaptismale, seine Beilage zu bewahren bis auf den Tag JEsu Christi schließen. Aber — damit wir, dem Ende der ganzen Handlung so nahe gelangt, unsere Ansicht von dem Schluß derselben gleich hier aussprechen, — einem so plötzlichen Uebergang stehen Bedenken entgegen. Wir möchten zunächst nicht auf den so vielfach noch erhaltenen schönen und pädagogisch so wohl verwendbaren Gebrauch des Westerhemdes verzichten. Dies Symbol des Unschuldskleides muß aber entweder sofort an die Taufe sich anschließen und mit dem dort gleich folgenden votum postbaptismale sich verbinden, oder, wenn man die Priestersalbung dazwischen andeuten will, eine neue Vermittelung gewinnen. Die Salbung und das weiße Kleid sind Symbole, die zu verschiedenen Gedanken dienen, als daß ein so jäher Uebergang von dem Einen zum Andren möglich wäre. Man müßte denn das weiße Kleid in das priesterliche umdeuten wollen; aber das hieße ein Symbol beibringen, wo es neben dem Wort überflüssig ist, und ein Symbol für Andres, was noch keinen Ausdruck gefunden hat, verlieren. Es bietet sich aber ein ganz ungesuchter und sachgemäßer Uebergang.

Es fragt sich, wohin verlegen wir die ebenso sachlich als für die pädagogische Verwendung unentbehrliche Ansprache an die Pathen? Ein großer Theil altkirchlicher Agenden läßt sie dem Taufact nachfolgen. Wir glauben: mit vollstem Recht. Zwar kann die Einlegung einer solchen vor der Abrenuntiation, wie es vielfach geschieht, sich dadurch empfehlen, daß dann die an das Kind selbst ergehenden Fragen weniger befremden. Indeß das Befremdende fällt für die Christengemeinde, die den ganzen Vorgang der Taufe durch mannigfache Erfahrung kennen lernt, auch dann weg, wenn am Ende eine Belehrung über das Verhältniß der Pathen zum Kinde eintreten zu lassen Taufgewohnheit wird. Nennt und behandelt man die Pathen inmitten des Actes als Vertreter, so fordert die Consequenz, daß man auch die Tauffragen an sie richte für das Kind: „Entsaget Ihr? — Glaubet Ihr?“ Dadurch verschiebt sich aber das richtige Verhältniß völlig. Vielmehr ist dies ein Hauptgrund dafür die Ermahnung an die Pathen dem Ende zuzuweisen, daß im eigentlichen Act der Taufe die Kirche mit dem Kinde als dem selbstberechtigten Subject handelt, das Kind, obgleich Andre seinem inneren Bedürfniß Ausdruck geben müssen (S. 255), selbst fragt: willst du getauft sein? und folgerecht

auch das Andre: entsagst du, glaubst du, wie heißt du? Das Befremden wird dadurch von vorn herein gehoben, daß der Diener der Kirche an der Pforte des Hauses Gottes das Kind selbst willkommen heißt und mit Christi Zeichen zeichnet, das Kind, und nicht die Pathen. Mit der vollzogenen Taufe dagegen beginnt die Tauferziehung des Katechumenen, die Aufgabe der Bewahrung und subjectiven Erfüllung des Taufbesitzes. Dafür sind die Pathen die Garanten. Wie die Kirche in der Confirmation aus der Hand der Pathen das Kind wieder zu nehmen hat, so übergibt sie es ihnen nach der Taufe. Hier ist dies das Letzte, dort das Erste, die Pathen eintreten zu lassen. In der Taufhandlung sind sie nichts als der Mund des Kindes, nicht die vertretenden Empfänger; nach der Taufe aber treten sie auf als die Vormünder und die Vertreter der empfangenen Güter.

Eben so gewiß aber müßte eine Ermahnung an die Pathen, die uneingeschlossen in die Handlung mit dem Kinde dem Taufvollzug folgt, liturgisch und pädagogisch einen Anstoß gewähren. Eine solche Ansprache schleppte nach. Nach dem Großen und Ergreifenden was geschehen ist, fiele sie für das Gefühl ab und würde dahin wirken, daß der ganze geweihte Sacramentsvollzug sich zuletzt in der Prosa einer angehängten Moral verkühle. Praktisch wird das die Folge haben, daß die Anwesenden und vielleicht die Pathen selbst unter dem Gefühl des gekommenen Aufbruchs auf diesen wichtigen Anhang nur noch mit halbem Ohre hören. Wenn endlich in der Betheiligung der Pathen bei der Anlegung oder Ueberbreitung des Westerhemdes ein symbolischer Ausdruck ihrer Verpflichtung liegt, so ist es doch völlig sachwidrig diesen voraufgehen zu lassen und mit einem „Amen" abzuschließen, damit dann die Ermahnung durch's Wort matt und zusammenhangslos nachfolge. Dies sind die Gründe, die den zu machenden Vorschlag nur als eine vollständige und organische Durchführung der richtigen Ansätze unserer lutherischen Taufliturgie erscheinen lassen dürften. — Wir erinnern uns nun an den Schluß der Ansprache über die mit der Taufe gegebene Christensalbung. Dieser drängt nothwendig und organisch zu zwei nächstliegenden Anknüpfungspunkten. Der erste ist die Darstellung des neugeweihten Christen an die Christengemeinde, ein von manchen alten Kirchenordnungen in seiner Nothwendigkeit erkanntes Glied. In der Gemeinde aber sind es die Pathen des Kindes, denen es damit zugleich übergeben wird, das ist das Zweite. Wie sie ihm ihren Mund geliehen, für das Kind zu bekennen, so sollen sie ihm nun ihre Pflege und Aufsicht widmen, daß die große Christenwürde ihm nicht verloren gehe, vielmehr der ihm beigelegte Schatz durch Lehre erschlossen und sein Leben durch Zucht dem entsprechend bereitet werde, da-

mit es in dem Bunde des guten Gewissens mit Gott, in den es gestellt ist (1 Petr. 3 s. oben), unanstößig verharre, und sie es einst der Kirche wieder darstellen können zu eigenem Bekenntniß und Gelübde; das Kind aber wenn es vor der himmlischen Gemeinde und dem Richterstuhle Christi einst erscheinen wird, sie nicht verklagen müsse, daß ihm das Unschuldskleid nicht auch als Kleid des Sieges beigelegt werden könne. Zum Zeugniß dieser Verpflichtung läßt man sie dann das Kleid, das zum Zeichen der Unschuld, die das Kind jetzt bedeckt, und des Sieges, zu dem es berufen ist, über das Kind gebreitet wird, anfassen und halten, während das votum postbaptismale zum Kinde selbst zurückkehrend, der Hauptgabe der Taufe für die Welt der Sünde und der Haupthoffnung für die zukünftige Welt gedenkend, in der altgewohnten Weise die ganze Handlung abschließt: „Der allmächtige Gott und Vater unsres HErrn JEsu Christi der dich anderweit geboren hat durch's Wasser und den heiligen Geist, und hat dir alle deine Sünde vergeben" — oder — „und hat dir beigelegt die Vergebung aller deiner Sünden, der bewahre dir diese deine Beilage und stärke dich mit seiner Gnade zum ewigen Leben." — Wollte man, was sich sehr empföhle, das Gedächtniß der Ueberreichung der Kerze wenigstens im votum beibehalten, so wäre das letzte Glied dahin zu ändern: „der bewahre dir die Beilage deiner heiligen Taufe unverletzt, auf daß wenn der Herr kommt zur Hochzeit, du ihm mögest entgegen gehen sammt den Heiligen in den himmlischen Saal und das ewige Leben haben. Amen." Wir machen nur noch darauf aufmerksam, wie bei dieser Fassung und Folge die oben angedeutete Parallele sich darin vollendet, daß die Verpflichtung zur Pathenfürsorge dem vorausgenommenen Bekenntniß des Glaubens Seitens des Kindes entspricht, und das votum am Ende sich mit der Eingangsansprache über die Wiedergeburt aus Wasser und Geist zusammenschließt.

Aber die Frage um die Vertheilung der Lectionen hat uns an das Ende geführt, ehe wir Anfang und Mitte ganz sichern und übersichtlich gestalten konnten. Vielleicht, daß dies nun um so weniger von der Anklage auf Willkür bedroht und an dieser Stelle für weiter folgende Vorschläge zum passendsten Uebergang wird.

Wir gingen von der Frage um das Verhältniß der Handauflegung zu dem Evangelium von der Kindersegnung aus, und haben für die Stellung des letzteren bereits gewisse Anhaltepunkte gefunden. Es bildet dies Evangelium die erste unter den beiden festgesetzten Lectionen, und hat andrerseits vor sich die den Hauptact eröffnende Ansprache, deren Kern durch Joh. 3, 3—5 gebildet wird. Wenn es sich nun um Unterscheidung einer am Kircheneingang und einer am Taufstein selbst sich vollziehenden Hand-

lung und um die Stoffvertheilung hier- und dorthin fragt, so dürfte schon die liturgische Bedeutung der Lection an sich entscheiden. Ihre Stelle ist nicht an der Thür der Kirche. Schon jene allgemein einleitende Ansprache hat die Constituirung der Versammlung zur Voraussetzung, und da diese hier zunächst die Taufversammlung ist, den Taufstein zur Basis und Sammelpunkt. Was im Sacrament der Taufe, und also am Taufstein gehandelt werden soll, dem verleiht sie auch den Ausdruck am Taufstein oder in der Taufcapelle. — So hätten wir nun die Frage darauf zu stellen, ob die an dem Taufstein zu haltende Lection nach lutherischer Tradition, wie das Vater Unser, so die Handauflegung ganz an sich ziehen oder die letztere den Katechumenatsstufen gemäß sich mit der Signation näher verbinden, und also hierin die luth. Tradition wieder durchbrochen werden soll. Das Glückliche des Gedankens, die Kindersegnung gleich in der Taufliturgie darzustellen, haben wir bereits anerkannt. Gäbe es nur die Wahl, auf das Letztere zu verzichten, oder die Erinnerung an die Katechumenatsstufen zu opfern, so ließe sich dieses Opfer entschieden leichter ertragen, zumal die Kreuzeszeichnung für sich am Eingang ihre Stelle behalten und einen Rest jener Reminiscenz bilden könnte. Aber sehen wir recht, so ist dies gar nicht die Alternative. Es handelt sich vor Allem um die Bedeutung der Lection von Marc. X. Nachdem die Anführung von Joh. 3, 3 die Allgemeinheit des Bedürfnisses und die Gleichheit der Gabe für alt und jung vorbereitet hat, kann diese Lection nur dazu dienen das besondere Anrecht der Kinder an die Taufe zu versiegeln. Es liegt in der Lection die directe Einladung an das Fleisch vom Fleisch geborene Kind, in diesem Zustand und als Kind zur Erlangung der Taufgnade heranzutreten. Der Zugang zu dem, der der rechte Vater ist über Alles was Kinder heißt im Himmel und auf Erden (Eph. 3, 15), wird durch die Lection eröffnet. Darum war es ein so richtiger Tact das Vater Unser damit zu verbinden; aber eben nicht in der Form des gewöhnlichen liturgischen Weihegebets, sondern ganz entsprechend dem ursprünglichen Katechumenatsgedanken als Ueberlieferung des Schlüssels zum Himmelszugang, als Ueberlieferung des Kindesgebetes und Abbarufes. Als solches, sahen wir oben, gehört es dem Competentenstand an (S. 206 f.), für uns also mit Recht an den Taufstein. Betete es der Getaufte erst nach der Taufe zum ersten Mal selbst (ebenda), so wurde es ihm vorher in der letzten Bereitungszeit überliefert und von ihm als Eingelerntes wiedergegeben; endlich wurde es bei der Taufe selbst liturgisch über ihm gebetet. Das Letztere namentlich entspricht unserem Gebrauch, und entscheidet darüber, daß dieses Vater Unser nicht von den Pathen als im Namen des Täuflings, nicht in freier Be-

stimmung ob laut oder still, sondern von dem Täufer über dem Täufling d. h. applicando unter Handauflegung laut zu beten ist. Der volle Ausdruck dessen aber, was dieser Act dem Kinde symbolisch gewährt, wird durch einleitende und nachfolgende Worte zu vermitteln sein. Die ersteren besagen, daß ihm zum Brauch des eröffneten Zugangs das Gebet überliefert wird, an dem die Getauften den Freibrief und Schlüssel allzeit offenen Kindeszugangs zu ihrem Vater besitzen. Die dem Vater Unser folgenden Worte gelten der Handauflegung als ihm an Christi Statt ertheilter Segnung und Verheißung der Erhörung aller Bitten in JEsu Namen (S. 126). Daran schließt sich dann, wenn man das gemeinsame Gebet der Lection folgen lassen will, die Aufforderung an die anwesende Gemeinde ihre Bitten um den Sacramentssegen für dieses gegenwärtige Kind zu vereinigen und folgt das oben bezeichnete Agendengebet um den Taufsegen: „Allm. ew. Gott u. s. w." (Höfling II, 53 ff.). Den weiteren Verlauf kennen wir. Die Abrenuntiation bildet den nächsten Hauptact. Wir bezeichneten schon das Ephatha! gereinigt von der eigentlich exorcistischen Zuthat und der Berührung mit Speichel, als die passendste Vorbereitung der Abrenuntiation. Zur Vorbereitung wird dem Gebet da, wo es vom Untergang alles von Adam Angeerbten handelt, eine Beziehung auf die Kraft der Taufe zur Befreiung auch von aller Macht des Argen unter dem Bild der Heilung des Taubstummen durch Christi Hand einzulegen sein, woran das zusichernde Ephatha! anknüpft. Als noch passender aber und der ursprünglichen Fassung des Taufbuches gleichförmiger ließe sich vielleicht auch das Ephatha! mit einer solchen Einleitung unmittelbar an die segnende Handauflegung im Namen Christi schließen. Bei dieser Ordnung könnte dann jenes allgemeine Gebet in unveränderter Gestalt gleich der ersten Ansprache folgen, die nun in die Aufforderung gemeinsamer Bitte um gesegneten Vollzug der in ihr bezeichneten Handlung auszulaufen hätte. Die datio salis geben wir aus obigen Gründen ganz Preis. Die erste Oelung aber in Verbindung mit der Abrenuntiation läßt sich nach ihrer oben angegebenen Bedeutung leicht durch ein der Abrenuntiation folgendes votum, daß Gott den Täufling stärken wolle zu treuer Ritterschaft in dem mit der Absagung übernommenen Kampf ersetzen. Nur eine Frage hat in diesem mittlen Theil der Taufliturgie ihre Stelle noch nicht gefunden, das ist die Frage nach dem Namen. Wenn man sie als an das Kind zu richtende bewahrt, so liegt darin das Bekenntniß zu der Bedeutung derselben, die ihr die alte Katechumenatspraxis gab. Sie dient nicht einer in der Taufe selbst erst zu vollziehenden Namengebung. Die Taufe weiht vielmehr nur den von den

natürlichen Aeltern bestimmten Namen zum Namen des Kindes Gottes, zum Christennamen der im Buch des Lebens stehen soll. Und die Aeltern verzichten ihrerseits nur den Namen zu brauchen, bis das Kind als Gotteskind ihnen so heißt, wie sie es genannt wissen wollen. Für den Taufact bringt das Kind also seinen Namen als den ihm bestimmten mit, in der Form des Namens eines natürlichen Menschenkindes. Indem es seinen Namen abgibt, fordert es für seine Person die allgemeine Gabe und tritt mit seiner Person gelobend ein für eine dieser Gabe würdige Führung desselben. So gehört es nothwendig zu den Acten der competentes, ist wie wir sahen das charakteristische Zeichen der Uebernahme dieses Standes. Nur mißbräuchlich und aus besondren Gründen (S. 331) erschien diese Frage im O. b. ad. an den ersten Anfang der Handlung vor die Kreuzeszeichnung gestellt. Aber auch unmittelbar vor dem Taufvollzug wird ihre wahre Stelle nicht sein. Dort steht allein passend als letzte Frage: Willst du getauft sein? Die Frage nach dem Namen kam dahin nur durch die Umdeutung, daß der Name mitgetheilt werde um in der Spendung der Taufe erst ertheilt zu werden. Bei der bezeichneten Bedeutung der Namenabgabe gebührt ihr vielmehr die Stelle vor allen den einzelnen Fragen, mit denen sich die Kirche schon in's persönliche Verhältniß zu dem Täufling setzt. Daher die alten Kirchenordnungen diese mit Recht schon alle auf den Namen stellen: N. N. entsagest du dem Teufel? In diesen Fragen stellt sich ja schon das Eingehen der Kirche auf das persönliche Erbieten dar, was in der Namenabgabe liegt. Diente nun das Evangelium von der Kindersegnung der Eröffnung des Zuganges zur Taufgnade für die Kinder überhaupt, so ist hier der Punkt gegeben, wo die Liturgie übergeht zum Handeln mit dem einzelnen Kinde, das dieser Einladung gemäß zu Christo kommt. Zwischen der Lection und dem Vater Unser ist also die entsprechende Stelle, das Kind, das man als auf die Einladung Christi herbeikommend betrachtet, zu fragen: wie heißt du? Und echt göttlich folgt dann vor den Bedingungen, zu denen es sich den Namen abgebend erbietet, die Zuwendung des allen Kindern geltenden Gnadenrechtes auf sein Haupt insbesondere. Dadurch ist noch bestimmter die das Gebet des Vater Unser begleitende Handauflegung als eine über die blose Aufnahme zum Katechumen schon weit hinausliegende Segensapplication von den ersten Acten ausgeschieden. Diese Stellung der Frage nach dem Namen dürfte auch ein Grund mehr sein, jenes allgemeine Fürbittgebet gleich der ebenso allgemein geltenden Ansprache folgen zu lassen, damit nach der Lection des Kinderevangeliums von der ersten Frage an die Handlung ihren ungestörten Verlauf hat, welche zwischen Täufer und Täufling allein sich vollzieht.

Es erübrigt nun einzig noch die Frage um den Eingang, und der Gedanke wird bereits an Boden gewonnen haben, daß eine Handauflegung, die als Erinnerung an die alte Katechumenenaufnahme aufträte, von der das Vater Unser begleitenden Segensapplication sehr wohl zu unterscheiden und kraft dieses Unterschiedes berechtigt wäre selbständig aufzutreten. Es spricht aber dafür nicht nur dies, daß die Signation allein doch nur Reminiscenz an die erste Stufe wäre; sondern noch mehr, daß der Signation für sich ein mehr negativer Charakter anhaftet, der der positiven Ergänzung bedarf. Die Handauflegung, die also hier mit der Signation zu einem einleitenden Act sich verbindet, würde der Ausdruck der ersten Besitzergreifung und Segenszusage sein, wie die Signation der Ausscheidung aus dem Ungöttlichen und ersten Weihe für den HErrn entspricht. Die Eingangsfrage: quid petis ab ecclesia? erkannten wir schon als dem Proselytenkatechumenat specifisch eigen. Fraglos weil bedingungslos, sagten wir auch, muß das erste Entgegenkommen der Kirche geschehen. Aber der Einleitung könnte dienen was die Kirche ehemals in diese Fragen faßte. Dem Anklopfenden wird aufgethan, der begehrend an der Pforte der Kirche erscheint, dem reicht die Kirche als erste Weihe das Kreuzeszeichen an der Stirn und Brust. Das im Taufbuch von 1523 aufgenommene begleitende Gebet (Höfling II, 51) paßt nur für Proselyten. Dagegen bieten die alten Formulare schöne Applicationsworte, mit denen auch die Signation der Kinder passend begleitet werden könnte, z. B.: „Nimm hin das Zeichen des Kreuzes an die Stirn und an die Brust. Wandle also, daß du selbst fortan ein Tempel Gottes sein könnest, und mit dem Eintritt in die Kirche Gottes erkenne voll Freuden, daß du ledig geworden bist der Stricke des Todes. Der HErr ordne dir bei den Engel des Friedens, den Engel der Barmherzigkeit, der dich hindurchbringe zum ewigen Leben mit Hilfe des heiligen Geistes. Befreie ihn aus dem Rachen des Feindes und laß ihn unter dem Zeichen JEsu Christi in Frömmigkeit bewahrt werden sein Leben lang" (Höfling I, 303 f.). Es genügt aber auch das einfache: „Nimm hin zum Eintritt in die Gemeinde Gottes das Zeichen des Kreuzes ꝛc., werde ein guter Streiter JEsu Christi und bewahre dich vor dem Argen". Zur Handauflegung leitet am Passendsten ein Schriftwort über wie das: „Getreu ist er der dich ruft, welcher wird es auch thuen". — „Im Namen JEsu Christi, der dich erworben hat zu seinem Eigenthum, lege ich dir die Hand auf! Du bist mein, spricht der HErr. Ich habe dich bei deinem Namen gerufen". Das herrliche Gebet: Deus immortale praesidium, das im Taufbuch an zweiter Stelle folgt, fände hier passend seine Stelle: — — „Ich rufe dich an

über diesem deinen Knecht, der deiner Taufe Gabe bittet und deine ewige Gnade durch die geistliche Wiedergeburt begehret. Nimm ihn auf Herr und wie du gesagt hast, bittet, so werdet ihr nehmen, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan, so reiche nun deine Gabe dem der da bittet u. s. w." Den Beschluß der Eingangshandlung bildet die Aufforderung: „Tritt ein in den Tempel Gottes! (Höfling I, 303). Der HErr behüte deinen Eingang und Ausgang von nun an bis in Ewigkeit." Den Gang von der Thür bis zum Taufstein, welchen der Täufer führend voraufgeht, hätte die Gemeinde mit dem Gesang von Versen zu begleiten, wie etwa aus dem Liede: Nun laßt uns Gott dem HErren ꝛc. V. 4: „Ein Arzt ist uns gegeben der selber ist das Leben" u. V. 5: „Sein Wort, sein Tauf, sein Nachtmahl, dient wider allen Unfall: der heilig Geist im Glauben lehrt uns darauf vertrauen."

Von der Betheiligung der Gemeinde bei der Taufe erübrigt uns aber nun noch besonders zu reden. Es gilt die Frage, wie der Taufvollzug für das Bewußtsein der Gemeinde und namentlich der Jugend pädagogisch zu verwerthen ist.

3.

Wir haben unten im Allgemeinen die Frage zu stellen, wie die Katechumenatserziehung der Jugend durch den Antheil an den Gemeinde-Gottesdiensten unterstützt werden könne, und in wie weit der Jugend für sich eine gottesdienstliche Pflege in der Kirche zu widmen sei. Hier, wo namentlich von der Nutzbarmachung der Taufhandlung selbst für den Katechumenat gehandelt wird, müssen wir zuletzt einen Blick auf den Gemeinde-Antheil und den der Jugend insbesondere an den Taufen als Taufgottesdiensten werfen. Soll der Taufvollzug recht geistiges Eigenthum der Gemeinde werden, so muß man eine größere Betheiligung der Gemeinde an den Taufen als Taufgottesdiensten wünschen. Der Gedanke ist oft ausgesprochen und auch bereits mannigfach ausgeführt worden. Viel näher aber noch läge es die Taufen zu Jugend- und katechetischen Gottesdiensten zu machen; und dafür kennt man nur vereinzelte Vorgänge.

Bei den Vorschlägen für eine dem Katechumenat praktisch dienende Taufliturgie ist die Kirche als der allein rechtmäßige Boden ihres Vollzugs vorausgesetzt. Die Handlung selbst, die nur dort die volle und kirchlich schöne Entfaltung gewinnen kann, müßte durch diese der Gemeinde so lieb werden, daß man mehr und mehr auf die Haustaufen verzichten lernte. Das relative Recht, ja in vielen Fällen die Nothwendigkeit der letzteren aus Rücksichten der Kränklichkeit eines Kindes, das nahe liegende

Bedürfniß der Wöchnerin nicht die Zeugenschaft zu verkümmern, soll nicht bestritten werden. Die Kirche kommt mit der Communion in das Haus der Kranken; so kann sie es leichter noch mit der Taufe. Entweiht man sie nicht zu einem puren Familien- und Weltfest, so kann sie für das christliche Haus, für jüngere Geschwister namentlich in gesegnetster Weise pädagogisch wirken. Die ersten Fragen nach der eigenen Taufe knüpfen sich meist an einen solchen Vorgang. Aber diese gesegnete Wirkung der Taufe für das christliche Haus bliebe ja auch dann, und dürfte für Kinder grad' leicht nur noch eine erhöhte werden, wenn sie Gelegenheit hätten, Zeugen derselben in der Kirche zu sein, und das Haus das dort in den Taufbund aufgenommene Kind in entsprechender und sprechender Weise wieder in seinen Schoß aufnähme. Davon bald mehr. An sich gehört das Sacrament in die Kirche. Aus dieser kommt alle rechte Weihe des Hauses, und am unverkümmertsten je unmittelbarer sie von da kommt.

Wie die Taufe zum Gemeindegottesdienst erhoben oder diesem einverleibt werden könne, darüber haben verschiedene Anschauungen gewaltet. Bestimmte Schwierigkeiten werden immer dabei zu überwinden sein. Die Verlegung aller Taufen auf den Sonntag widerspricht schon dem Bedürfniß der frömmeren Sitte, das Kind nicht länger als den vierten, ja den zweiten und dritten Tag ohne Taufe zu lassen. Dazu kommt die Abhängigkeit der Stunde selbst von der Ankunft der Pathen und andern Umständen. Eine Einreihung in gottesdienstliche Zeiten könnte freilich gerade dazu dienen, die Kirche aus der elenden Knechtschaft häuslicher Willkür zu befreien, in welche sie die Schwäche vieler Pfarrer hat gerathen lassen. Jedenfalls würden Specialtaufgottesdienste in der Woche dem Bedürfniß des einzelnen Hauses dienen müssen. Die nächste Frage wäre nur, wie die auf gottesdienstliche Tage, namentlich auf den Sonntag, angemeldeten Taufen in den Gemeindegottesdienst eingefaßt oder zu öffentlichen Gottesdienstacten erhoben werden können. Wo in älterer Zeit dies in's Auge gefaßt wurde, fügte man die Taufe meist dem Hauptgottesdienst ein. So wird nach des Chyträus luth. Kirchenordnung für Oesterreich (1571) der Proselytentaufe die Stelle nach Absingung des Symbolums im Hauptgottesdienste angewiesen (Höfling I, 579), nachdem am Sonnabend vorher ein katechetischer Vorbereitungsact stattgefunden. Die Niedersächs. Kirchenordnung bestimmt auch die Zeit „vor dem Sermon" in den Sonntags- oder Wochengottesdiensten für die Taufe; während meistentheils sonst an denselben Tagen die Zeit nach der Predigt dafür angeordnet, und nur etwa dabei ein Unterschied zwischen ehelichen und unehelichen Kindern, welche letztere man aus der

öffentlichen Gemeindeversammlung verwies, gemacht wird (Höfling II, 288 ff.).

Aber gegen die Verbindung der Taufe mit dem Hauptgottesdienst erwachen wesentliche Bedenken. Schon die Verlängerung des Communiongottesdienstes, oder was zugleich die andere Wirkung sein würde, die ungebührliche Verkürzung der selbständigen Taufliturgie spricht dagegen. Dazu kommen die doch naheliegenden und hier gerade bedrohlichen Störungen bei mangelnder Zeiteinhaltung. Anderer Störungen nicht zu gedenken, die bei einer Proselytentaufe nach Chyträus' Vorschlag mit Badewanne und Tabernakel darüber, das auf- und zugezogen wird, sich bis zum Komischen steigern würden. Hauptsächlich aber erscheint es als principwidrig das Initiationssacrament in den Communiongottesdienst einzufügen. Es ist die Communiongemeinde die im Hauptgottesdienst cultisch verbunden ist, auch wenn kein Abendmahl gehalten wird. Daran haben wir den Fingerzeig für die principiell indicirte Stelle der Taufe. Principiell wäre das einzig Richtige die Verbindung mit den katechetischen Gottesdiensten, namentlich den Katechismusexaminibus des Sonntag Nachmittags. Das Bedürfniß, die Jugend zu den Taufen herbeizuziehen, würde damit zugleich vorbereitet. Ein älteres Beispiel bietet dafür die Casseler Kirchenordnung von 1539. Nachdem dort (Richter, K.-O. I, 296) die Bestimmung getroffen ist, daß dreimal in der Woche: Sonntag, Dienstag und Donnerstag um zwei Uhr Nachmittag in der Kirche Katechisation gehalten werden solle, heißt es von der Taufe weiter: „Darumb haben sich bedacht, das gut sein solte, das man den Tauff gemeiniglich inn der Wochen zu dreien malen hielt, alle weg gleich auf die Katechismos. Also das die leut, so man zu dem Kindesbericht leute, sich wüßten mit den kindern in die kirche zu verfügen." Dabei ist mit Ausnahme des Sonntags, wo die Katechisation eine Stunde währen soll, dieselbe nur auf eine halbe Stunde ausgedehnt. Dieser Vorschlag erscheint musterhaft, und selbst in größeren Städten, wo sonst die Massentaufen einer würdigen liturgischen Ausführung und Betheiligung der Gemeinde an derselben ein schweres Hinderniß entgegensetzen, würde die Einhaltung von drei solchen Taufzeiten die Sache annähernd durchführbar machen, bei Landgemeinden aber jedes mögliche Hinderniß dadurch aufgehoben sein. Die Tageszeit, die damit der Taufhandlung bestimmt wäre, ist ohnedies fast überall die gewöhnliche.

An diesen Vorschlag knüpfen wir an. So gewiß als die Katechisation namentlich des Sonntags ein Gottesdienst für die ganze Gemeinde ist, wäre diese in ihrer Gesammtheit in's Interesse gezogen. In der Woche

aber wäre jedenfalls die Gegenwart derer gewiß, an deren Antheil und Zeugenschaft am meisten gelegen sein muß, die Gegenwart der Jugend. Es versteht sich bei guter Ordnung von selbst, daß, auch wenn sie nicht unmittelbar Object der Katechisation ist, sondern diese mit der confirmirten Jugend gehalten wird, die schulpflichtige Jugend namentlich der oberen Classen diesen katechetischen Gottesdiensten anzuwohnen hat. Es wäre dann nur ein kleiner Schritt weiter nöthig, um dieselbe auch zu directer Betheiligung bei der Taufhandlung herbeizuziehen. Für das Letztere gibt die Herrnhuther Brüdergemeinde ein sehr beachtenswerthes Beispiel. Die Taufen der Kinder werden dort regelmäßig in Gegenwart der Schulclassen gehalten (Kurzgefaßte histor. Nachricht; 5. Aufl. Gnadau 1823 S. 42. Vgl. das Liturgien-Buch der Brüdergemeinde), wobei agendarisch vorgeschriebene Fragen über die Bedeutung des Taufsacramentes mit den Kindern gewechselt werden. Anderer Orten, wie man dergleichen von Helgoland erzählt, werden gemäß kirchlicher Volkssitte Kinder bei den Taufen in ähnlicher Weise dienend verwendet, wie Reminiscenzen an die Chorknaben beim heiligen Abendmahl sich in vielen evangelischen Gemeinden erhalten haben. Sie tragen bei der Taufe das Wasser und das Westerhemd, und wird dieser Dienst am Heiligthum wol auch als Mittel der höheren Zucht benutzt, indem die Lüge oder andere sittliche Verstöße desselben unwerth machen. Das sind beachtenswerthe Mittel, lebendige Theilnahme der Kinder am Sacramentsvollzug zu erwecken.

Wenn die Hauptaufgabe aber die Einfügung in den katechetischen Gottesdienst bleibt, so liegt die fruchtbarste Verbindung gewiß in einem Verfahren ähnlich dem der Herrnhuther Liturgie. In unseren alten Kirchenordnungen wird die Belehrung über das Wesen der Taufe ausschließlich in die Ansprachen verwiesen, die daher bei ihnen oft zu einem bedeutenden Umfang anwachsen. Eine einleitende Ansprache in der oben angegebenen Art ist entschieden liturgisches Bedürfniß. Aber ebenso liegt es im Interesse der Erhaltung wacher Aufmerksamkeit, möglichst Maß damit zu halten. Wir haben daher oben schon Hilfsstellen wie Tit. 3, 5 u. a. daraus verwiesen. Ihre Auslegung aber hat durch den lutherischen Katechismus eine höhere symbolische Bedeutung. Was könnte bei Verbindung mit dem katechetischen Gottesdienst und bei dem Bedürfniß, Taufe und Katechumenat in lebendige Wechselwirkung zu setzen, — was könnte sachgemäßer, wirkungsvoller und belebender sein, als in die Taufliturgie die Recitation des 4. Hauptstückes als integrirenden Theil aufzunehmen! Die passendste Stelle wäre nach der Ansprache zu finden, die die Haupthandlung eröffnet. Die Ausführung ist entweder chormäßig durch die Schul-

classen oder wenn man bei jeder Handlung einzelne Kinder dienend benutzt, durch gegenseitiges Abfragen und Aufsagen dieser zu bewirken. Der Verf. hat seiner Zeit die Probe in seiner Landgemeinde praktisch gemacht, und sichtbare Belebung des Gemeindeinteresses dadurch erzielt. Zwei Kinder, bei männlichen Täuflingen Knaben, im andren Fall Mädchen, begleiten nach obigem Beispiel, Wasser und Westerhemd tragend, den Täufling zum Taufstein. Indem der Pfarrer voran, sie zur Seite des Kindes und die Pathen hinter diesem gehen, ordnet sich ein kleiner Taufzug. In der Handlung selbst läßt sich dann noch bestimmter der bedeutungsvolle Abschnitt unterscheiden, wo die Handlung mit der Taufgemeinde zu der mit dem Täufling übergeht, indem beim ersten Theil der Handlung am Taufstein die Pathen zurück, und die Kinder dem Täufer zunächst stehen, bis nach der Recitation des Katechismus und dem Gebet um den Taufsegen die Lection: „Lasset die Kindlein zu mir kommen" &c. die Pathen mit dem Kind herbeiruft — und die dienenden Kinder zurücktreten läßt. Das Wasser wird am besten unter den ersten Worten des Katechismus: „Die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser" u. s. w. in das Taufbecken gegossen.

Bei einem solchen vollständigen Gottesdienst wird sich die Vertheilung der Gesänge leicht ordnen lassen. Eine Katechisation gewährt an sich leichter die Möglichkeit, den Act nach der eintreffenden Meldung, daß das Kind in der nahen Küsterwohnung abgetreten ist, zu begrenzen. Dann könnte als stehendes Tauflied: „Christ unser HErr zum Jordan kam" &c. die Taufhandlung eröffnen, und nach dem Empfang an der Thüre die Gemeinde mit oben angegebenen Versen den Taufzug geleiten. Ist die Handlung dann am Taufstein beendigt, so geht der Pfarrer an den Altar und die Pathen mit dem Täufling folgen, um nach der Collecte hier knieend den Segen zu empfangen. Die Verse des obigen Liedes — V. 6: „Durch Ihn ist uns vergeben die Sünde, geschenkt das Leben" &c. und V. 7: „Wir bitten deine Güte wollst uns hinfort behüten, uns Große mit den Kleinen" &c. — ließen sich zwischen Tauf- und Altarhandlung passend einlegen. Die Römische Kirche reichte hie und da dem Täufling nach der Taufe am Altar etwas von dem (ungeweihten) Sacramentswein, eine Erinnerung an die alte Weise Abendmahl und Taufe unmittelbar zu verbinden, und auch den Kindern das erstere zu reichen. Uns, die wir dergleichen abweisen müssen, bleibt um so mehr wenigstens das Bedürfniß, die Sacramentshandlung mit Dank und Segnung am Altar abschließen zu sehen. Nach alter lutherischer Praxis knieen die Pathen während des Gebets des Vater Unser's um den Taufstein. Es wäre schön auch dies wieder zu erwecken. Jedenfalls aber gehört ihnen mit dem Kind die nächste

Anwartschaft auf Altar-Gebet und -Segen am Schluß, und indem sie dieses am Altar knieend hinnehmen, läge auch darin ein Ersatz für jene Sitte.

Fehlt die Gelegenheit und Möglichkeit zu jener Verbindung mit katechetischen Gottesdiensten, oder wäre dergleichen nur an den Sonntagen möglich, so halte man doch in der Woche keine Taufe, ohne daß der ältere Theil der Schulgemeinde gegenwärtig zu sein die Pflicht hat, und alles Wesentliche der angedeuteten Ordnung läßt sich auch dann ausführen.

In solchem Taufvollzug wäre, zu reicher Ausdeutung und Anwendung auffordernd, die Taufe als Basis der Katechumenatserziehung der Gemeinde und Jugend insbesondere vor Augen gestellt. Betrachten wir nun die praktische Gestaltung der darauf fußenden Erziehung nach den einzelnen Kreisen und Factoren.

---

§ XXI.

Der Katechumenat des Hauses und der Schule.

Die Taufe als Katechumenatsbasis verleiht dem christlichen Haus und in Verbindung mit diesem der christlichen Schule einen Rechtsantheil an der stiftungsgemäßen Aufgabe der Tauferziehung und des Taufunterrichts, ein Recht, auf Grund dessen dieser Bereitungszeit auch der Name Katechumenat nicht abgesprochen werden darf, wenn schon Haus und Schule denselben nur als einen von der Gabe und Aufgabe der Kirche abgeleiteten besitzen. Wiederum besitzt die Schule diesen Antheil nur als einen von Haus und Kirche, als den organischen Factoren der Tauferziehung, zu beiden Theilen und unter bestimmten Bedingungen auf sie als menschliche Institution übertragenen, welcher nur die selbständige Bedeutung der unterrichtlichen Aufgabe eine selbständige Stelle als Katechumenatsvertreterin sichert. Das zwischen Haus und Kirche allein und ohne weitere Vermittelung als die der Pathen bestehende Vertragsverhältniß, wird durch die Schule nicht alterirt, sofern die Kirche mit dem einzelnen Kind auch während seiner Schulpflicht als Kind des Hauses handelt, dem sie dasselbe übergeben und von dem sie es am Ende zurückfordert.

Im Haus liegen daher die breiteren, umfassenden Grundlagen dieses Katechumenats, durch welche der Antheil der Schule an der Tauferziehung ebenso vorbereitet als darnach bewahrt und gesichert wird. Die Ausübung desselben beginnt nicht erst mit der Taufe der einzelnen Kinder; sondern mit den ersten Anfängen ihres für die Wiedergeburt bestimmten Lebens; hat an der Heiligung und Heilighaltung des Tauftags seinen Kern und die Grundlage einer lebendig actuellen Concurrenz der Pathen, und stellt in den Dienst dieser stetigen Erneuerung des Gedächtnisses und Taufbundes nicht nur die specielle Gebetspflege und erste biblische Unterweisung der Kleinen, sondern auch den gesammten Hausgottesdienst als die Basis eines stetigen liturgischen Fortlebens der Hauptstücke des Katechismus als Buch des Hanses nicht minder wie der Taufe. Statt der ersten mütterlichen Pflege tritt die vorwiegende Leitung des Vaters dem Kinde bei dem ersten Schritte aus dem bewahrenden Haus in die neuen Lebenskreise der Schule zur Seite, und leitet dasselbe an der Hand einer Erziehung im höheren Ernst auf seinem Gang der Kirche und den unmittelbaren Organen der geistlichen Vaterschaft entgegen.

Die Schule nimmt die unterrichtliche Aufgabe des Katechumenats in einer den Anfängen des Hauses entsprechenden Weise ergänzend und wesentlich vollendend auf, zwischen eintretend in die häusliche und seelsorgerliche Erziehung, und die Weihe betender Uebung vom Hause, die Mittel gottesdienstlichen Lebens wie die Zielbestimmung kirchlicher Richtung von der Kirche herleihend. Hat das Haus an dem Tauftag, so hat die Schule an dem Taufbuch, als vollständiger Summa aller Katechumenenlehre wie als compendiarischer Zusammenfassung des grundlegenden Schriftinhalts die Concentration ihrer Thätigkeit, für welche die reine Positivität das Ideal stofflicher wie formeller Behandlung ist. Diese bestimmt sich den biblischen Voraussetzungen für den Katechismus gegenüber näher als Biblicität, und bewährt sich am Katechismus selbst als Treue gegen den Text in Enthaltung von fremdartigen Eintragungen stofflicher oder systematisirender Art, und Bewahrung der in den Hauptstücken des Katechismus gegebenen Einheit und selbständigen Inhaltsfülle. Die Alles beherrschende Aufgabe der Wortauslegung sichert

auch nach ihrer Vertiefung und Belebung durch biblische und dialectische Ausführung die leichte und sichere Zusammenfassung der Katechumenenerkenntniß zu dem in die Form der Lehrsumme selbst gefaßten Katechumenenbekenntniß. Während der Antheil, den der Geistliche an der Herstellung der vollen Erkenntnißreife der Kinder nimmt, selbst nur als integrirendes Moment des Schulkatechumenats in Betracht kommt, bildet seine Stellung als geistlicher Inspector der Schule die Garantie nicht nur für die allgemeinen Pflichtbeziehungen der Schule zur Kirche; sondern für den Taufcharakter insbesondere, den Unterricht, Gebetserziehung und seelsorgende Pflege innerhalb der Schule ihrem Antheil am Katechumenat gemäß zu tragen haben.

1.

Es ist eine Neuerung für unseren Sprachgebrauch, den Begriff (Katechumen und) Katechumenat über die ausschließlich kirchliche Vorbereitung unter den Händen des Seelsorgers auszudehnen. Und doch kann nach unseren Voraussetzungen über das principielle Recht kein Zweifel walten. Die Erziehung der Getauften hat, wessen Händen sie auch anvertraut sei, ihr bestimmendes Princip an der Taufe und in Folge dessen den Charakter nicht nur einer christlichen, sondern specifisch den der Katechumenenerziehung (§ XV), die ganze Jugendperiode von der Taufe bis zum Uebergang der Katechumenen in die Communiongemeinde umfassend. Wir haben auch oben bereits die Mandatare dieser Bestimmung kennen gelernt. Vermöge des Vertragsverhältnisses, das die Kindertaufe zwischen den Dienern und Vertretern der Kirche resp. der kirchlichen Taufgabe einerseits und den Aeltern und Vertretern des Täuflings andrerseits fordert und begründet, muß die Kirche consequenter Weise einen großen Theil ihrer erziehenden Gewalt über die Katechumenen an die Aeltern und Pathen cediren (S. 303 ff.). Dem Seelsorger steht zwar eine, die ganze Zwischenzeit zwischen Taufe und Abendmahl umspannende, Fürsorge und Aufsicht zu; aber sein unmittelbarer und als solcher ausschließlicher Antheil an der Bereitung der Katechumenen beschränkt sich auf einen verhältnißmäßig kleinen Theil der gesammten Erziehung. Das Haus und die Schule können diesen Namen und Charakter für ihre Erziehungs- und Unterrichtsthätigkeit freilich nur von der Kirche und kirchlichen Aufgabe herleiten, der sie sich mit der Uebernahme der Erziehung getaufter Kinder einordnen. Aber weil dies ein Verhältniß der Pflicht und nicht der Freiheit ist, so steht ihnen auch der Name rechtlich zu. Nur die Grenzen, inner-

halb deren das Haus und namentlich die Schule dabei concurrirt, wollen näher bestimmt sein.

Nichts was zur Erziehung und Bildung des Geisteslebens der Jugend beiträgt, kann als völlig indifferent für die Entwickelung des aus der Wiedergeburt durch die Taufe stammenden inneren Lebens angesehen werden. Daher wird allerdings die ganze Erziehung der Aufgabe dienstbar werden müssen, jenes innere Leben des Getauften zu fördern. Und für die Schule liegt somit in der Voraussetzung der Taufe als normaler Bedingung für ihre Zöglinge der höchste Bestimmungsgrund, ihrerseits selbst als ein integrirendes Glied des kirchlichen Organismus gelten zu sollen. Diesem engeren Verhältniß der Schule zur Taufe, als Trägerin eines Theils der Katechumenenerziehung, hat Bugenhagen in der Braunschw. K.-O. von 1525 (Richter I, 108) den schönsten Ausdruck gegeben: „Id is hillich vnde Christlik recht, alse gesechts is, dat wy vnse kynderken Christo tor doepe (Taufe) bringen. Overs, ach leyder, wen se vpwassen (aufwachsen) vnde de tidt kumpt dat me se leren schal, so is nemand darheyme. Nemand vorbarmet sick over de armen kyndern, dat me se lernde, dat se mochten by Christo bliven, dem se in der doepe geoffert synt. Nemand versuemet gerne den kynderken de doepe, alse ock recht is, overs wedderum, nemand gedenket, dat vns nicht alleyne bevalen is de kyndern to doepen, sonder ock, wenn de tidt kumpt to leren — —". Aehnlich die Brandenb. Vis. O. von 1537 (Richter 374) „— Schulen auffgerichtet, in welchen die Jugendt — nachdem sie dem Herrn Christo, durch die heilige Taufe eingeliebet, in guten Künsten und dem Katechismo, auch wahren Religion seynd unterwiesen —." Vgl. etwa noch die Hannoversche K.-O. von 1536 (S. 276) „Darumb wir nicht allein keinen Schulmeister, auch keinen Vatter und keine Mutter — gestatten mögen, daß sie ihre Kinder — Christo unserm Herrn und Gott entziehen wolten." Häufiger findet sich in den Agenden der pietistischen Zeit diese Beziehung auf die Taufe. Wir heben nur noch das schöne Bekenntniß eines Kirchenregiments der neuesten Zeit hervor. Die Ordnung für Volksschulen der Provinz Niederhessen vom 11. Jan. 1853 verpflichtet die Schule: „die ihr übergebenen Kinder durch Lehre und Zucht in die durch die heilige Taufe gegründete Gemeinschaft mit dem lebendigen und gegenwärtigen Erlöser Jesu Christo völliger einzuführen und darin zu erhalten."

Wer dagegen der Emancipation der Schule von der Kirche überhaupt das Wort redet, sagt sich bewußt oder unbewußt zugleich von

der verpflichtenden Bedeutung der Kindertaufe los. Wenn man ihnen der Recht an sich zugestehen könnte, für den Staat eine Schulverfassung zu fordern, die seinen allgemeinen Interessen diene, abgesehen von denen der Kirche, und der Confessionskirchen insbesondere; so wird man doch andrerseits die Inconsequenz nicht verkennen können, die darin läge, wenn der Staat, wenigstens nach den in Deutschland im Allgemeinen noch geltenden Gesetzesbestimmungen, die Kindertaufe für seine christlichen Bürger zur Zwangspflicht erhebt, und die Dienste der Kirche dazu auch von seinetwegen erfordert, andrerseits aber dieser die Garantie zu bieten verweigerte, daß die Erziehung und Bildung der getauften Kinder in seinen öffentlichen Anstalten die Rücksicht auf diesen Charakter der Schüler einhalten solle. Wie die Emancipation des Hauses von der Kirche durch die Civilehe, so trägt die der Schule als innere Consequenz die Trennung des Staates von der Kirche in sich, jene in Aufhebung jeder Garantie des Staates für die Zucht des Altars, diese in Aufhebung jeder Pflichtbeziehung zur Taufe. Die Kirche muß beider sehr wohl zu entrathen im Stande sein und kann die Aufhebung jedes Zwangsverhältnisses innerhalb ihres Bereiches an sich nur wünschen. Aber die Vertreter der Staatsinteressen müssen dabei dem neuen Zustand klar in's Auge sehen, künftighin Ungetaufte, für die man neben den Juden nur den Namen der Heiden wird wieder erwecken können, als Staatsangehörige, vielleicht Staatsleiter zu begrüßen.[1]

Von Seiten der protestantischen Kirchenregimente hat man daher bis jetzt jenen Forderungen der Emancipation der Schule im Allgemeinen nicht Raum gegeben. Einzelne wie Anhalt-Dessau sind vielmehr nach schon gemachten Concessionen zu dem alten status quo zurückgekehrt. Andere wie das Großhzth. Hessen und S. Weimar, haben das geistliche Element von der Schulinspection wenigstens nicht ganz ausgeschlossen (Kirsch, Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule; 2. Aufl. Leipzig 1862, S. 2 f.). Aber statt dem Princip einen so vollen Ausdruck und weitreichende factische Consequenz zu geben, wie die alten Kirchenordnungen, begnügt man sich meist zwischen der doppelten Aufgabe der Volksschule zu unterscheiden, wie sie z. B. das K. Sächs. Elementar-Volksschulgesetz als Ziel derselben formulirt: „die allgemeine und insonderheit religiöse Bildung zu fördern." Dann wird die letztere es sein, welche der directen und positiven Leitung der Kirche untersteht, während die Aufgabe der kirchlichen Aufsicht über jene mehr die negative Rich-

1) Ein Dessauer Ministerialrescript hat neuerdings (22. Dec. 1861) Freigemeindlern noch die bürgerlichen Rechte bestritten, weil sie nicht für „Christen" gelten könnten.

tung nimmt, wie sie der Erlaß des evangel. O.-K.-Rathes in Preußen vom 21. Juli 1851 vorzeichnet: „dahin zu sehen, daß der anderweitige Unterricht nicht benutzt werde, widerchristliche Lehren zu verbreiten“ —.[1]

Wenn durch die Wahrung der geistlichen Inspection für die Schule das allgemeine Verhältniß zur Kirche gesichert ist, wird man auch die Unterscheidung eines ihr direct und eines indirect unterstehenden Gebietes für principiell berechtigt erkennen müssen. Gerade dadurch, daß man die Taufe zum bestimmenden Ausgangspunkt nimmt, ist die Auffassung als die gerechteste nahe gelegt, daß nur der religiöse Unterricht zunächst es ist, der als nothwendige Forderung der Taufe auch seinen Charakter positiv von ihr herzuleiten hat. Wenn die gemeinnützigen Kenntnisse: Schreiben, Rechnen, Geschichte, Naturkunde wol auch jenem dienstbar resp. hinderlich werden können, so wird doch das Maß ihrer Erforderlichkeit nicht von dorther bestimmt, und die Leistung darin obenan für den gemeinen Nutzen im staatlichen Leben in Anspruch genommen. Die Kirche möchte gegen eine Belastung ihrer Diener mit positiver Förderung dieser Seiten des Schulunterrichts[2] wie gegen eine Ausdehnung der Inspectionspflicht, die sie zuletzt als Sanitätspolizei der Schule verwendet, eher protestiren, und wird ihre Rechte jedenfalls mit einer prohibitiven Aufsichtsstellung zu dem gesammten übrigen Schulwesen genügend gewahrt sehen.

Ist man in Consequenz dieses Gesichtspunktes vielfach dahin vorgeschritten, den Religionsunterricht auch während der Schulzeit ganz dem Lehrer abzunehmen und dem Geistlichen zuzuweisen, so könnte damit zwar das kirchliche, insbesondere das Interesse der specifischen Katechumenenleitung, am besten gewahrt scheinen; aber in Wahrheit steht zu fürchten, daß damit das rechte Verhältniß der Schule zur Kirche eher bedroht werde. Es ist von da nur noch ein kleiner Schritt nöthig, um den Religionsunterricht überhaupt als integrirendes Schulerforderniß zu streichen. Aber auch wenn es zu dieser Consequenz factisch nicht kommt, liegt die Gefahr innerlicher Entgeistlichung der Beziehungen des Lehrers zu seinen Schülern sehr nahe, da mit dem religiösen Unterricht das kräftigste Mittel, wie für ihn selbst der Zucht und Hebung, so für die Kinder der sittlich-

1) Es soll dabei nicht verschwiegen sein, daß jener Erlaß zugleich zur positiven Forderung fortschreitet: „daß er die Richtung nehme, in welcher er geeignet ist, wie seine Bestimmung mit sich bringt, durch das was er mittheilt und im Kinde hervorruft, christliche Erkenntniß, Glauben und Leben zu fördern.“

2) Die Oldenburger Instr. f. Landpr. vom 4. Oct. 1837 fordert § 7, „daß der Pastor bei seinen Schulbesuchen die Kinder selbst buchstabiren lasse, die Regeln der Sprachlehre und Rechtschreibung angeben, — — auf der Tafel und aus dem Kopfe rechnen lasse“ u. s. w.

religiösen Einwirkung ganz genommen wäre. Sprechen wir somit der Schule einen Religionsunterricht als ihr für sich eignende Aufgabe zu, so ist damit zugleich ihr Recht auf einen Theil der Katechumenenerziehung und -bereitung und die nächste Form ihrer Participirung an derselben bezeichnet. Man könnte dann nur noch an die höhere Principfrage appelliren, warum überhaupt neben dem Haus die Schule eintreten müsse, und mit welchem Recht der Staat die Freiheit des ersteren durch den Zwang zur letzteren beeinträchtige. Neuerdings ist wieder Thiersch in seiner trefflichen Schrift: Ueber christliches Familienleben (3. Aufl. Frankfurt 1857 S. 94) mit hohem Ernst für die Rechte des Hauses gegenüber dem Hemmniß der Entwickelung deutschen Familienlebens, das in dieser Präponderanz der Schule liegt, aufgetreten. Und wer kann namentlich der Tauferziehung das Wort reden, ohne den Schwerpunkt aller religiösen Bildung der Kinder in das Haus zu verlegen? Auch ist es ein allgemein feststehendes Ergebniß der Geschichte, daß das Aufkommen öffentlicher Schulen unter den Völkern mit dem Wendepunkt ihrer nationalen Kraftperiode und dem Verfall der unmittelbar organischen Factoren des häuslichen und öffentlichen Lebens zusammentrifft. In der Schule nimmt naturgemäß die Bildung einen formalen und uniformen Charakter an. Der Hort der individuellen Charaktererziehung ist das Haus und das nationale Leben selbst in seinen Strebeperioden. So finden sich bei den Juden nach dem Exil die ersten Schuleinrichtungen; um die Zeit Jesu die erste Kinderschule (Winer, Reallex. II, 642; Jost, Gesch. Isr. II, 31. III, 163. IV, 316. Vgl. Orient. Zeitschr. v. Fürst, 1842 S. 21. 31). Bei den Griechen fällt die Blüthe des Schulwesens bekanntlich mit der Wirksamkeit der Sophisten zusammen (Schmid a. a. O. 240 f.). Namentlich aber gibt die Geschichte des deutschen Schulwesens lehrreiche Belege dafür an die Hand. Hier sind es die Zeiten des Verfalls der Kirche, am Ende des Mittelalters wie im 18. und 19. Jahrhundert, an die das Aufblühen der Schule anknüpft. England mit dem niedrigen Stand seiner Schulen und seinem conservirten Familien- und kräftigen Volksleben, Island, lange ohne alle Schulen und gerühmt wegen seines Bildungsstandes, sind die Zeugen der Gegenwart für diese Erfahrung. — Dennoch muß man sagen ist die Frage für uns jetzt nicht mehr die des Princip's, sondern der praktischen Nothwendigkeit. Es wäre nicht minder Undank gegen die Segnungen der Schule, wollte man das Volk im Namen der Familienrechte gegen sie einnehmen, zu einer Zeit wo die Pflichten der Familie so wenig erfüllt, so vielfach durch das öffentliche Leben gehindert werden. Selbst im Religionsunterricht müssen die unmittelbaren Organe der Kirche die Concurrenz der Schule im Allgemeinen dankbar willkommen heißen.

Nur soll das Haus nicht durch die Schule neutralisirt werden. Das Haus steht über der Schule; das Haus hat directe göttliche Verheißung und Unterlage, die Schule nur indirect und abgeleiteter Maßen. Die Schule kann nie das Haus; aber wol das Haus unter Umständen die Schule ersetzen. Auch dem Unterricht der Schule muß das Haus Boden und Frucht sichern — den Boden in Bereitung des Herzens und Geistes durch die wirksamste, die erste mütterliche Unterweisung; — die Frucht durch den sittlichen Geist des Hauses, an dem die Lehre der Schule die erste Probe des Lebens besteht. Unter den Factoren der Erziehung, die wir oben aufsuchten, fand daher die Schule keine selbständige Stelle. Sie ist eine Gehilfin des Hauses und der Kirche. Und wenn wir dennoch hier einen Katechumenat der Schule selbständig neben den des Hauses zu stellen scheinen, so geschieht dies mehr auf Rechnung der factischen Zustände und zum Dienst der sachlichen Klarheit. Principieller wäre es, nur von einem Katechumenat des christlichen Hauses neben dem seelsorgerlichen Katechumenat zu reden. Aber die Stellung, die der Unterricht neben der Erziehung einnimmt, und das Verhältniß des ersteren namentlich zur seelsorgerlichen Aufgabe, wird im Lauf der Darstellung das selbständige Hervortreten der Schule empfehlen. Es ist eine andere Seite, von der aus dem principiellen Verhältniß sein volles Recht gewahrt bleibt. Die Schule bildet als Ganzes den Gegenstand geistlicher Aufsicht. Das einzelne Kind kommt dabei nie blos als Glied der Schule, sondern stets und obenan als Glied der betreffenden Familie und Gemeinde der Getauften in Betracht. Von dem Lehrer verlangen, daß er mit den Familien, denen die Kinder angehören, stets in näherem Rapport stehe, heißt verlangen, was über seinen Amtskreis hinausliegt. Der Geistliche dagegen, — für die Schule Inspector des Unterrichts und der Zucht — bleibt für das Kind auch in der Schule der Seelsorger des Hauses. Die Bemerkungen, die er dort macht, werden sein Handeln hier bestimmen. Er hat das getaufte Kind im Namen der Kirche dem Hause übergeben; ihm gehört sein Beistand, an das Haus richten sich seine Forderungen; von ihm, nicht von der Schule übernimmt er es zum letzten Theil der Katechumenatsaufgabe. Die Schule tritt zwischen ein, wie das Gesetz als Pädagogus zwischen Anfangsbund und Vollendung, zwischen Verheißung und Erfüllung. Die Schule als Institution hat ein besonderes Verhältniß zur Kirche und ihrem Amte, — wir sahen, auch dieses durch Vermittelung der Taufe, die die Schule zur christlichen macht. Aber nur ihre Beschaffenheit wird so durch die Taufe bestimmt; die Factoren dagegen, die die Kindertaufe aus sich selbst heraussetzt sind die christliche Haus- und kirchlich-seelsorgerliche Erziehung. Wie vor und

nach der Schule, so bleibt auch während derselben neben dem geistlichen Amt dem christlichen Hause unter Concurrenz der Pathen die ausschließliche Garantie des Taufbundes. Aus dieser allgemeinen Verhältnißstellung ergeben sich nun die einzelnen Rechte und Pflichten.

2.

Die Tauferziehung des Hauses ist die erste Stufe des Katechumenats. Ihre Anfänge reichen soweit zurück als die Anfänge der menschlichen Erziehung des Kindes. Die Chinesen, die Perser, die griechischen Philosophen, die über Pädagogik reflectirten, wie alle ihre Nachfolger, beginnen die Aufgabe derselben mit der Zeugung selbst, und der dieser folgenden Pflege und Rücksicht auch geistiger Art auf das von der Mutter noch ungelöste Leben des Kindes. Hieronymus, in seinem großen Brief an die Läta, bezeugt dieser, daß sie ihre Tochter Paula Christo geweiht habe, nicht nur ehe sie geboren, sondern ehe sie empfangen war.[1] Die Taufe heiligt auch in diesem Stück nur die Aufgabe der Natur. Der Apostel lehrt uns die Gemeinschaft der Ehe selbst ansehen als unter die reinigende Weihe der Taufe gestellt. Wie Christus die Gemeinde liebend und hingebend reinigt durch das Wasserbad: „so" — ihre Heiligung suchend und die durch die Taufe Geheiligten ehrend — „so sollen die Männer lieben ihre Weiber, als ihre eignen Leiber" —, die auch gewaschen sind von aller Unreinigkeit der Sünde (Eph. 5, 25—28). Die Taufe ist auch darin an die Stelle der Beschneidung getreten, daß wie in dieser die Gesetzeshinweisung auf eine geheiligte Zeugung lag, so sie als die vollendetere Gabe die Geburt heiligen soll mit der Weihe der den Aeltern gewährten, den Kindern bestimmten Wiedergeburt. Zielen die Vorschriften heidnischer Pädagogen ab auf eine kräftige, gesunde Frucht der Zeugung, so ist das höhere Ziel der christlichen Ehe die geheiligte Frucht. Und weiht schon das natürlich edle Weib den Sohn unter ihrem Herzen den höchsten Aufgaben der Menschheit, das fromme Weib des Alten Testaments ihr von Gott erbetenes Kind dem Heiligthum, so hat die Hoffnung der christlichen Mutter das bestimmteste Ziel.[2] Das Kind, das sie den Händen Anderer übergeben muß, um es zum Taufstein zu bringen, hat sie dem HErrn und seiner Taufgnade entgegen getragen, seit sie es em-

---

1) Eine der interessantesten pädagog. Schriften am Ausgang des Mittelalters, die Hptpädagogik des Italien. Humanismus: Mapheus Vegius († 1458), de liberorum educatione, geht schon mit besonderer Sorgfalt auf die Pflege des Embryo und ihre Bedeutung für die ganze Erziehung ein (vgl. Schmid a. a. O. II, 364 f.).

2) Vgl. mit der oben angef. Stelle aus Chrysostomus den gesammten Inhalt seiner 6 Reden in Annam (Tom. IV), in denen er das Bild einer christlichen Gattin und Mutter darstellt.

pfing als eine Gabe seiner Hand. Freudiger als der Geburt soll sie es seiner Wiedergeburt entgegen tragen. Wie der Taufact selbst von dem Handeln über dem Kind fortschreitet zu dem Handeln mit dem Kind, so alle Tauferziehung nicht erst nach der Taufe. Das Kreuzeszeichen, die Segnung, das Gebet und der Brauch des Wortes über dem Kind — vor der mit dem Täufling selbst beginnenden Handlung — sind Anleitung heilig erziehender Pflege für die Zeit schon, die Beidem voraufgeht, der Wiedergeburt wie der Geburt. Johannes der Täufer wurde im Leibe seiner Mutter erfüllt vom heiligen Geist und in Freude berührt von dem Annahen des Größeren im Schooße Mariens (Luc. 1, 15. 44). Das war die außerordentliche Gabe hoher Berufsbestimmung, und verfehlt darum was ältere Theologen für „den Glauben der Kinder im Mutterleibe" oder die Seligkeit der ungetauft Verstorbenen daraus folgerten (S. 248). Aber die Möglichkeit wirkungsvoller Weihe und Heiligung des Kindes durch Gebet und Segnung, wie rechten Gebrauch des Wortes Seitens der Mutter, wird doch als die Analogie der geordneten mit der außerordentlichen Wirkung daraus erschlossen werden dürfen.

Das Kind ist geboren. — Da pflegt im Rausch der natürlichen Aelternfreude und in der Unruhe der äußeren Geschäfte und Sorgen von dem kleinen Ankömmling die erste Erfahrung gemacht zu werden, womit die Welt bedroht, wenn man aus der Kammer heiliger Verbergung in sie hinaustreten muß. War's ihm eine Zeit heiliger Verwahrung, verlangenden Entgegenkommens zu der Lebensgabe, die besser ist als die Geburt in dieses zeitliche Leben: so soll und wird die Freude an der Geburt auch überwaltet sein von der höheren Bestimmung. In dem Verlangen, das Kind begrüßen zu können mit dem vorbestimmten Namen, und in dem Verzicht auf den Brauch desselben vor der Taufe, tritt die Mahnung an die höhere Freude auch denen entgegen, bei denen die irdische Freude noch das Vorrecht behauptet. Wo aber heiligeres Verlangen der Stunde der Geburt entgegengeharrt, da wird das Dankgebet über dem Neugeborenen zur Darbringung und ersten Weihe für den, „der der Taufe Gabe bittet." Nur daß Wenige in weiser Umsicht dem heiligeren Sinne die rechte, der göttlichen Forderung entsprechende, Praxis anzupassen wissen. Alle Vorsorge leiblicher Abwartung ist getroffen für den Gegenstand der Hoffnung; aber wie viele Väter haben sich in stiller Sammlung gerüstet und das Nothwendige auch dafür vorbereitet, daß, wenn ihrem Kind auch nur wenige Athemzüge des Lebens vergönnt wären, ihm doch in der Nothtaufe die höchste Gabe, der heiligste Dienst von der Hand des Vaters selbst werden könne. Wie wenige christliche Väter werden überhaupt mit dieser Pflicht

und der Form ihrer Ausübung bekannt sein! So fällt, was ihnen zusteht als Ehrenrecht, im besten Fall der Hebamme zu; in den meisten Fällen aber stirbt ohne Taufe dahin der geboren war, durch die Taufe wiedergeboren zu werden. Soll aber auch bei dem gesunden Kinde die Taufe nicht ungebührlich und im Widerspruch gegen das Bekenntniß zu ihren Gnadengaben hinausgeschoben werden, so muß auch die Vorsorge für die mit den größten Aufgaben des Katechumenats so eng zusammenhängende Pathenwahl frühe getroffen und insbesondere so eingerichtet sein, daß nicht aus ihr selbst der Taufe ein Grund des Aufschubs erwächst. Die weise Praxis der Alten nach Kräften der Häufung der Pathen zu wehren, bestätigt sich auch an diesem Gesichtspunkt. Wir opfern den weltlichen Interessen der Pathenwahl und -zahl, die Zahl der Christentage unsres Kindes und den Segen, daß treue Augen und Hände bald über denselben wachen. Eine kleine Anzahl Pathen ist bald geladen, bald zur Stelle und die des Tauftages würdige Stille des Hauses bleibt gewahrt. Man wird dann seine Augen vor Allem auf solche Pathen richten, die nicht nur bei der Taufhandlung selbst persönlich anwesend das Kind vertreten können, sondern dem älterlichen Hause so nahe wohnen, daß persönlicher Verkehr mit Aeltern und Kind die Pflichten unmittelbaren Aufsehens und Beistehens ermöglicht und in der meist bald gebrochenen Treue fortgesetzter Fürbitte unterstützt. Auch über diese Pflichten christliche Aeltern zu belehren, gehört zu den schweren Versäumnissen der Seelsorger — des Amtes, als Hüter der Segnungen der Taufgabe. Die Kirche würde darum wohl thuen, es als eine Ehrenpflicht christlicher Väter wieder allgemein zu fordern, daß sie die Geburt eines Kindes, wie man sie Freunden und Verwandten kund zu machen eilt, vor Allem sofort ihrem Parochus persönlich anzeigen, und nicht, was als Anknüpfung folgenreicher Verständigung und heilsamen Austausches dienen kann, als ein untergeordnetes Geschäft zwischen Hebamme und Küster abmachen lassen. Dieser Anzeige könnte dann, was wir oben vorschlugen, die angeltlich der Taufe voraufgehende Weihung des Neugeborenen als eines Gegenstandes kirchlicher Fürsorge entsprechen (S. 322 f.).

Die Weihe des Tauftages wird entscheiden über die Werthachtung der Taufe im Christenhause, über die Aussicht, die das Letztere für eine wirkliche und ernst genommene Tauferziehung gewährt. Wer die Heiligkeit der Gottesgabe erkennt, kann unmöglich den Tauftag seines Kindes durch ein Gelage feiern und den abgeräumten Tauftisch in die Ecke schieben, um einer besetzten Tafel und der weltlichen Ausgelassenheit nach dem schnell abgedankten Dienste der Kirche Platz zu machen. Und sind an-

dere schon heranwachsende Kinder Zeugen solcher Tauffeier, so werden die Tauftage der jüngeren Geschwister, die dazu dienen sollen ihnen die eigene, unbewußt empfangene Gabe ihrer Kindheit theuer und werth zu machen, zu Begräbnißtagen ihres Taufglaubens, Taufbundes und Hoffnung. Hier liegen Aufgaben heiliger Verpflichtung für die Christenhäuser der Gegenwart. Ein festgeschlossener Bund unter diesen, der Weltsitte sich entschieden zu widersetzen, kann allein unsere Kinder gegen die Entweihung des Heiligthums ihrer Jugend schützen.

Ueber den relativen Werth der Haustaufe für die Familie haben wir uns ausgesprochen (S. 352 f.). Kann sie einen besonderen Werth für die jugendlichen Zeugen derselben haben, so geschähe es nur zur Erhöhung desselben, wenn der Antheil, der bei dem Taufvollzug in der Kirche für die Schuljugend in Anspruch genommen wurde, hier auf die unconfirmirten Geschwister oder nächsten Verwandten des Täuflings überginge. Sie übernehmen jene kleinen Dienste bei der Taufe, und bekennen sich durch Aufsagung des Hauptstückes von der Taufe zu dem Glauben an die Gnadengabe, die dem Neugeborenen jetzt gespendet wird (S. 355 f.). Jedenfalls aber soll Vater und Mutter in Bezug auf die Fragen, die der Taufvorgang in den älteren Kindern weckt, sich gesagt sein lassen, was das Wort des Alten Testaments in Bezug auf die Passafeier den israelitischen Hausvätern aufgibt: „Wenn eure Kinder werden zu euch sagen: Was habt ihr da für einen Dienst? sollt ihr sagen: Es ist das Passaopfer des HErrn, der vor den Kindern Israel überging in Aegypten, da er die Aegypter plagte und unsere Häuser rettete (2 Mos. 12, 26 f.).

Geschieht die Taufe in der Kirche, so wird zwar dem Sacrament die entsprechendste Stelle gewahrt; um so mehr wird aber dabei Sorge zu tragen sein, daß das Haus nicht weihelos bleibe an dem Segenstag, der doch obenan ihm gilt. Ein rechter Hausvater und -Priester wird sein von der Taufe zurückkehrendes Kind auch priesterlich einzuführen und mit den Pathen seine Kniee beugend, dem dreieinigen Gott für die Gabe der Wiedergeburt seines Kindes den Dank des Herzens darzubringen wissen, um die Bewahrung der Taufgnade für dasselbe bitten und mit seinem ganzen Hause den eigenen Taufbund in Zusage neuer Treue erneuern. Die Darstellung des Neugetauften als eines zum Christ und Priester Gottes Geweihten (S. 344) wiederholt sich nun vor der Hausgemeinde, und die Bitte, nun aus Vaters Munde an die Pathen gerichtet, treue Gehilfen der Erziehung zu bleiben, nimmt die vorausgegangene kirchliche Verpflichtung (S. 346) wieder auf. Niemand achte das für äußerliche unfruchtbare Ceremonien. Wem sie das wären, der brächte immer noch mit

ihnen die Stunde nach der Taufe seines Kindes besser zu als mit leerem Geschwätz. Wer aber in seinem Hausvateramt zu solchem Thun nicht Kraft der Würde und Wahrheit findet, wie wird der aus demselben Kraft und Treue der Tauferziehung schöpfen? Jedenfalls sollte in diesem Act niemand den Vater des Hauses vertreten. Der Geistliche, auch wenn er nach schöner alter Sitte die Freude des Hauses nach der Taufe theilt, mag solch Gebet, Darstellung und Bitte nur durch sein Amen bekräftigen. Ihm fällt im Haus nur die Segnung der Mutter zu, die sich bei dem Verfall der kirchlichen Aussegnung der Wöchnerinnen am besten mit der Taufe selbst verbinden wird. Sie besteht in kurzen Worten des Dankes und der Bitte um Erhaltung von Mutter und Kind und Verleihung göttlichen Beistandes zur Auferziehung des Letzteren.

Zuletzt liegt freilich an der Form der Einführung des Neugetauften ins Haus am wenigsten, wenn nur das Dankgebet im engsten Kreis der Familie nicht schweigt, und die Wahl der Pathen die Aussicht auf einen Beistand durch sie nicht illusorisch macht. Von der rechten Feier des Tauftages aber wird auch das jährliche Gedächtniß desselben abhängig sein. Wer weiß es nicht, daß Geburtstag und Weihnachten Epochen bilden im Kindesleben? Wie darf dann der Tauftag im christlichen Hause so in den Schatten treten, der Tag der Wiedergeburt gegen den Tag der Geburt in dies vergängliche Leben! Oder ist es so schwer ihm in der Nähe des Geburtstages seine Eigenthümlichkeit und für das Kind eine greifbare Bedeutung zu sichern? Wo man die Pathen so gewählt, wie es die Sache fordert, sind sie die Genossen der Freude dieses Tages. Ists sonst Sitte, daß sie ihrer Pathenkinder mit jährlichen Gaben gedenken — obgleich dieser Sitte jeder Schein der Verpflichtung genommen werden sollte, damit nicht aus ihr der ersprießlichen Pathenwahl ein Hinderniß erwachse — aber ists einmal Sitte, warum schmücken wir nicht den Tauftag unserer Pathenkinder mit Gaben? Am Tauftag schenke man dem Kind die ersten biblischen Bilder, das erste Buch mit der heiligen Geschichte, zur rechten Altersreife die erste Bibel. Zu dem Allen bedarfs nicht der Pathen; das leistet das Haus. Aber solch ein jährliches festliches Zusammensein des Kindes mit seinen Pathen und dieser mit den Aeltern im Gedächtniß an den Tag, der Bande geistlicher Verwandtschaft im wahren Sinn geknüpft, und im Hinblick auf den andren Tag, an dem die Aufgabe christlicher Tauferziehung ihre Erfüllung finden soll — welch' heilsame das ganze Leben begleitende Wirkung könnte davon ausgehen! Hätten wir erst mehr Tractate, die das Wesen der Taufliturgie, der Pathenpflichten, der Tauferziehung und Confirmandenbereitung dem Volke recht praktisch und auch den Gebildeteren angemessen aus- und naheleg-

ten, es würde minder an Sinn für solche Feier und den Hausvätern nicht an Geschick priesterlicher Weihe derselben fehlen.[1] Die Hauptfrucht aber bliebe dem Kind. Die Verbindung mit seinen Pathen würde eine lebendige, dankbare, pietätsvolle. Was bei uns meist die Confirmation und der Confirmationsunterricht allein leisten soll, wäre längst im Schooß des Hauses vorbereitet, im Leben des Kindes beginnende Thatsache: die Erneuerung des Taufbundes. Ein Christ soll ihn täglich erneuern; aber das bleibt Gesetz, in der Luft schwebende Vorschrift, wenn der Tauftag selbst so wenig im Bewußtsein lebt. Man findet ähnliche Sitten wol hie und da in Bezug auf den Namenstag. Die Römische Kirche leitet insbesondere zu seinem Gedächtniß an. Am besten darum, wenn man den Namen so wählen kann, daß der Kalendertag mit dem Tauftag zusammentrifft.

Wir werden dadurch an die besondere Mitgift des Hauses erinnert, die sich an die Taufe knüpft: die Namengebung. Der Name des Menschen ist ein Mysterium, dessen Deutung wir nur vom Ende aus verstehen. Wir werden in der Ewigkeit jeder einen Namen, jeder an seinem Namen das Wesen seines Seins und die Summa seines Lebens tragen. Den Namen freilich, der auf Erden schon eine Weissagung, die göttliche Prädestination der ewigen Erfüllung wäre, kann nur Gott geben, der Ende und Anfang zugleich überschaut. In prophetischem Blick und Vorahnung gaben daher die in Gott lebenden Patriarchen ihren Kindern weissagende Namen. Christliche Aeltern aber übergeben darum den Namen, den sie für ihr Kind erwählt haben, Gotte, daß er die Weihe ewiger Bewährung darauf lege; übergeben ihn bei dem Sacrament der Wiedergeburt zum ewigen Leben mit dem Anliegen, daß derselbe würdig geachtet und in Kraft der Wiedergeburt auch im irdischen Leben so bewährt werden möge, daß ihn die Ewigkeit anerkennen und bestätigen könne. Darin liegt die Pflicht rechter Namenwahl vorgezeichnet. Chrysostomus sagt einmal bei Gelegenheit der bedeutungsvollen Namen im A. T.: „In der Ertheilung solcher Namen zeigt sich nicht nur der gottliebende Sinn der Aeltern, sondern auch ihre große Sorgfalt für ihre Kinder und wie sie dieselben von Anfang an durch die ihnen ertheilten Namen, nach Tugend zu streben, anleiteten. Sie ertheilten ihnen die Namen nicht, wie es jetzt geschieht, aufs Gerathewohl, wie sie ihnen eben einfielen, wie man jetzt zu sagen pflegt: „„das Kind soll den Namen des Großvaters oder des Urgroßvaters erhalten““ (Neander, Chrysost. I, 287). Familien- oder Pathennamen haben auch ihr besonderes Recht, wenn sie an

1) Die „seelsorgerlichen Tractate“ v. W. Löhe (b. Sebald in Nürnberg u. Just. Naumann in Dresden) geben für das Volk treffliche Anweisung über verschiedene hierher gehörige Punkte.

sich nicht heiliger Bedeutung leer sind, und Erinnerungen voll Pietät von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen. Das höchste Recht haben aber doch die Namen, die wir heilige nennen, weil die großen Heiligen sie getragen, deren Leben und Vorbild der Griffel des Herzenskündigers gezeichnet und niedergelegt hat im Wort der Wahrheit.[1] Wenn diese Namen erklingen beim Lesen der heiligen Schrift, horchen die Kleinen schon auf wie Erben der Freuden und Ehren dieser Namen. An dem Namen haftet das persönliche Fortleben im Bewußtsein der Tauf-Gabe und -Aufgabe; er ist die concret gefaßte Loosung der christlichen Ritterschaft. Wenn das Haus den Sohn oder die Tochter entläßt, so geschiehts mit der heiligen Verpflichtung: „Bewahre deinen guten Namen!" — das ist Recht und Gesetz des Hauses. Die Kirche aber wandelt das Gesetz obenan in evangelische Hilfe, und gibt dem Getauften einen heiligen und geheiligten Namen als Talisman mit, als in Wahrheit einen Schutzpatron, die Seele bewahren zu helfen in den Kämpfen des Lebens. Die Kirche lehrt zuletzt auch den guten Namen in dieser Welt daran geben um den höheren Preis, unseren Namen in jener Welt mit Ehren genannt und bekannt zu sehen vor Gott und seinen heiligen Engeln. Darum hat der Taufact seine Spitze in der Ueberreichung des weißen Kleides, das in der Farbe der Unschuld aus der Taufe die Weissagung enthält auf das Licht der Sieger vor Gottesthron. Aus diesen Fundgruben für Tauferziehung wird christliche Aelternweisheit zu schöpfen wissen zu rechter Zeit.

Die Erneuerung des Taufbundes am Altar der Kirche ist das Ziel. Es wird naturgemäß erst mit dem Heranreifen für dasselbe klarer hervortreten. Aber wenn richtig ist was wir früher von der Aufgabe gleichmäßiger Bewahrung in der Taufgnade sagten (S. 279 ff.), so wird die einmalige Bundeserneuerung, namentlich in ihrer subjectiven Bethätigung in der Confirmation, an einseitiger Werthgebung verlieren, und statt ihrer die Sorge um fortgehende Erneuerung, immer neues Einsenken in die Taufgnade, Hauptgegenstand der Sorge werden. Der erwachsene reife Christ mag dies in täglichem Gebet thuen; wohl ihm, wenn es ihm solcher Ernst ist! Das Kind bedarf der fremden Anleitung und würde in der täglichen Erneuerung des Andenkens die abschwächende Macht der Gewohnheit erfahren. Jenes jährliche Gedächtniß des Tauftages wird ja von selbst reichen Anlaß bieten auch im Lauf des Jahres in freierer Form der Erinnerung auf den Taufbund zurückzukommen. Besondere Anlässe bieten gröbere Versündigungen, wie wir uns oben vorbereiteten (S. 287 f.), durch die an Bekenntniß und

1) Hieronymus (a. a. O.) räth selbst für die ersten Uebungen im Zusammensetzen der Buchstaben, Namen aus der heiligen Geschichte zum Object zu wählen.

Vergebung knüpfende Absagung und neue Zusagung. Aber es fragt sich, ob es nicht zu den priesterlichen Hausvaterpflichten gehört, geradezu und zu bestimmter Zeit der Taufbundserneuerung einen erinnernden Ausdruck für seine Hausgemeinde zu geben. Und wie dann bei einem heilsam geordneten Hausgottesdienst am Sonnabend Abend die allgemeine Beichte und am Montag Morgen ein allgemeines Standes- und Berufsgebet seine geordnete Stelle hat, so sollte in dem wöchentlichen Turnus auch ein Gebet der Taufbundserneuerung, wie man deren aus alter und neuerer Zeit treffliche hat,[1] seine Stelle finden, und kaum dürfte eine passendere für sie aufzuweisen sein als der Hausgottesdienst am Sonntag Morgen. Die Kinder, die an solchen heiligen Merkzeichen der einzelnen Tage überhaupt zuerst die Tage unterscheiden und beachten lernen, werden damit auch ihrerseits wöchentlich des Taufbundes erinnert, und könnte dabei ein ausdrückliches Gedächtniß ihrer Namen die ihrer Jugend gebührende und angemessene Form besonderer Betheiligung sein.

Wir berühren damit schon ein neues Hauptgebiet der Tauferziehung und Pflege der Katechumenen im Hause: die Gebetserziehung. Mit dem Gebet über dem Kind und für dasselbe hebt sie an vor der Geburt, und ist auch nach der Taufe lange noch ausschließlich an dieses gewiesen. Den Schwangern und Säugern steht, wie allen um die Auferziehung ihrer Kinder besorgten Aeltern, die sonntägliche Fürbitte der Kirchgemeinden zur Seite. Die Taufgabe aber gibt dem Gebet für die Getauften so bestimmte Richtung und so sichere Zusagen, daß es wenig seligeren Gebetsdienst geben kann, als den über den Unmündigen, die doch selbst schon eine Macht sind vor Gott. Man stärke sich nur recht zu dieser Pflicht an dem Bewußtsein, daß der Anfang eines Glaubenslebens bereits wirklich vorhanden ist in den Kleinen (§ XIII), die Pflege dieses Keimes aber auch für diese Zeit, wo unser Wort es nicht erreicht, unserer Treue so gut anvertraut ist als die Pflege seines zarten Leibes. Unsere Gebete sind in dieser wichtigen Periode der Entfaltung das einzige, wodurch wir dem heiligen Geist die Hand bieten können, seine Arbeit an dem schlummernden Seelenleben unsrer Kinder zu theilen. Die Wiege der Kleinsten sei vor Allem ein heiliger Ort, an dem sich Vater und Mutter zusammen finden, eins zu werden, eins geworden um das, was sie Großes für ihr Kind zu beten haben. Ueber dem schlummernden Kind erheben sich die Hände des Gebets, über seinem Erwachen am Morgen, über seinem Einschlummern am Abend breiten sie sich aus zum laut gesprochenen Segen.

---

1) Vgl. z. B. Dieffenbach, Hausagende (S. 798 ff.) und die oben genannten seelsorgerlichen Tractate.

Auch wenn das Gebet über den Kindern schon an dem Gebet mit ihnen seine Ergänzung gefunden hat, bleibe diese früheste Erinnerung die stete Begleiterin wenigstens des Abendgebets: die Segnung —; aber als ausschließliches Vorrecht der Aeltern, das nicht wie im Fall der Noth das Gebet wol auch einer treuen Wärterin überlassen werden kann, und eben darum Vater oder Mutter mit pünktlicher Treue an die letzten wachen Augenblicke der Kinder fesselt. Man gewähre es sich, nach kurzer Uebung die täglich mahnende Bitte aus seiner Kinder Munde zu hören: „segne mich!" — und aller müßige Streit um Recht und Unrecht, Werth und Unwerth solcher Uebung wird schweigen.

Das Gebet für die Kinder wird mit dem Erwachen des schlummernden Bewußtseins zum Beten des für seinen eigenen künftigen Gebrauch bestimmten Verschens oder Sprüchlein über dem wachen Kinde. Es lerne seine Sprache wie das erste Menschenpaar an dem Gespräch mit Gott. Wird auch der Vater- und Muttername das erste sein, was es sprechen lernt, von allen übrigen Klängen des Lebens, die es umtönen, gräbt keiner sich tiefer ein, als die täglich wiederholten Worte des Gebets, die seine Seele mitnimmt in den Schlaf um beim Erwachen von denselben Klängen empfangen zu werden. So erwacht am ersten Gebet das schlummernde Taufleben zum bewußten Glauben, zum ersten eignen Ausdruck und Bekenntniß seines Glaubens, wenn schon auch dies noch ohne Bewußtsein, daß es Glaube ist, der nun redet. Nicht durch Einlernen, sondern durch Vorbeten empfängt aus dem Munde der Mutter das Kind seine erste geistliche Speise. Die Milch der ersten Nahrung seines Glaubenslebens aus der Taufe ist das erste Gebet. So wird das Beten über dem Kinde zum Beten mit dem Kinde, alsbald mit der Gemeinde der Kleinen zusammen, wo so wunderschnell das Jüngere das Mehr der Gebete der älteren Geschwister aufnehmen und Stimme um Stimme einsetzen lernt wie zu einem lieblichen heiligen Kanon. Selige Feierstunden des Hauses! Ist das erste Gebet ein Verslein, wie es sich für das Verständniß der Kleinsten schickt, so werden für die Aelteren Sprüche des Gebets und der Verheißung sich daran schließen. Unter ihnen fehle nicht: „Lasset die Kindlein zu mir kommen ꝛc." und das vierte Gebot mit seinem Lohn. Das Vater Unser, an dem die Kinder als Getaufte ihr Kindesrecht frühe bekennen lernen sollen, bleibe dem Hausgottesdienst vorbehalten, der neben dem Gebet mit den Kleinen bei ihrem Erwachen und Einschlafen seine selbständigen Rechte hat. Dagegen bleibe das Kreuzeszeichen der Begleiter des Einzelgebetes mit den Kindern, und begrüße sie am Morgen vor dem Gebet mit einem: „Das walte Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist!" wie die Handauflegung mit dem Segen das Abendgebet be-

schließt. Wem diese Anleitung römisch erscheinen wollte, den verweisen wir auf Luthers Gebetsanweisung im kleinen Katechismus.[1] „Die Kniee beugen beim Namen Jesu, die Hände falten, das Krucifix küssen, sind schon Anfänge der Religion“ — sagt der nüchterne Humanist Erasmus.

Es schließt sich daran die Frage um den Antheil der Kinder am Hausgottesdienst. Sie kann aus pädagogischer Rücksicht für die Kleineren mißlich erscheinen, eine Schule träumerisch theilnahmlosen Antheils am Gottesdienst in späteren Jahren. Jedenfalls wird also, wenn man ihren Antheil daran wünscht, in Maß und Umfang des Hausgebetes ihnen eine entscheidende Rücksicht gebühren, und die Andacht der Erwachsenen mancher unvermeidlichen und mit Geduld zu mäßigenden Störung gewachsen sein müssen. Mit solchem Verzicht ist aber die Frage zugleich entschieden. Das Haus gehört zum Hausgottesdienst und dieser für das Haus, und seine kleinen Erben haben Erstlingsrecht an allen Segnungen desselben. Man pflege ihn nur in der Gestalt, die zur Erhaltung wacher Andacht auch für die Erwachsenen die geeignetste ist. Es wechsle Gesang mit kurzer Lesung und Gebet des Hausvaters mit gemeinsamer Recitation. Dieser einfachste liturgische Schmuck des Hausgottesdienstes ist mehr als Schmuck. Es ist ein Recht der Hausgenossen, daß in das Gebet des Hausvaters die Uebrigen mit dem Vater Unser einstimmen und gemeinsam das Amen der Kindeszuversicht sprechen, — ein Recht, das namentlich die Unterschiede von Herrschaft und Dienenden ausgleicht durch die Gleiche des Christenstandes. Das Gebet, in das auch die Mutter und die Dienstleute einstimmen, bei dem wenn es anhebt Vater und Mutter wol die betenden Hände über den Häuptern der Kinder falten, reizt die Kleinen alsbald ihre schwachen Geistesflügel mitzuregen und mit abgelauschten Silben ihrerseits auch einzustimmen, bis sie das große Christengebet, das Gebet der Gemeinde als junge Glieder der Hausgemeinde vollständig mitbeten und sich mehr und mehr in sein Verständniß hineinbeten lernen.

Gleicher Wechsel des Vor- und Mitbetens belebe die Tischgebete, und dem Wechsel der Tage wie der kirchlichen Zeiten diene allzeit die Himmelsleuchte des Gebetes zum Zeichen für das Haus mit wechselndem Stoff liturgischer Responsorien. Der Hausgottesdienst muß den Sonntagen als Repetitionsschule ihrer Bedeutung im Kirchenjahr zur Seite gehen, und so die Kleinen auch frühe und unvermerkt in den Reichthum kirchlichen Lebens einführen, das am ersten bewußt gefeierten Weihnachtsfest den Anknüpfungspunkt unvergeßlichen Andenkens in ihren jugendlichen Herzen gewonnen hat.

1) Vgl. Luthers gesammte Erziehunglehren in der trefflichen Zusammenstellung von Froböse, Luthers ernste kräftige Worte an Aeltern 2c. Göttingen 1822. Wahlert, Luther über Kinderzucht. Lippst. 1828.

Das Vater Unser ist das Hauptstück des Katechumenenbuches, in dessen gedächtnißmäßigen Besitz das getaufte Kind zuerst zu setzen ist. Wenn es keine anderen Gründe gäbe, auch die andern beiden Hauptstücke, Gesetz und Glaube, im Hausgebet zu bestimmten Tagen und Zeiten ihre Stelle finden zu lassen, so möchte es sich dadurch empfehlen, daß die Kinder den Lernstoff ihrer Jugend als ein Heiligthum ehren und als seine höchste Bestimmung, sein letztes Verständniß, von vorn herein das Beten desselben kennen lernen. Der Glaube, der in vielen christlichen Häusern täglich gebetet wird, sollte mindestens am Sonntag im Anschluß an das Gebet zur Erneuerung des Taufbundes dem Hausgottesdienst nicht fehlen. Die zehn Gebote, denen die reformirte Kirche in der Sonntagsliturgie eine Stelle anweist, wie sie dem Gesetz in der Kirche des Neuen Bundes kaum gebührt, — die zehn Gebote haben ihre Hauptstelle im Gottesdienst des christlichen Hauses als der wichtigsten Stätte des Christenlebens und der göttlichen Willensordnung. Will man sie nicht vielleicht Tag um Tag mit dem Glauben wechselnd vor dem Vater Unser beten, so haben sie jedenfalls am Montag im Zusammenhang mit dem Berufs- und Standesgebet ihren entsprechenden Ort.[1] Das Vater Unser bleibt unerklärt bis zu höheren Stufen der Erkenntniß; die betende Uebung genügt und hilft das Heiligthum wahren. Anders die Gebote, die zu täglicher Anwendung verstanden sein wollen, und deren Charakter einer eigentlich gedächtnißmäßigen Einprägung eben entspricht. Es könnte principieller scheinen, ein getauftes Kind, das bereits das Vater Unser zu beten weiß, an zweiter Stelle zunächst den Glauben zu lehren. Aber schon der pädagogische Gesichtspunkt entscheidet dafür, das formell wie sachlich Leichtere dem Schwereren voraufgehen zu lassen. Dazu bilden die zehn Gebote mit dem Vater Unser vereint recht eigentlich die Hauptstücke des Hauskatechumenats, den Text für das Leben des Gebets und der Zucht, wie es dort gepflegt werden soll. Der Glaube als Lehrstück bildet das Centrum der Unterrichtszeit. Es genügt wenn ihn die Kinder als Bekenntniß und Gebet des Hauses immer wieder vorsprechen hören und so ebenfalls in kurzer Zeit nachsprechen lernen. Was dann nicht eignes Fragen bei den Kindern veranlaßt, das lasse man still keimen in ihren Seelen als Samenkörner göttlicher Gedanken. Ihre kleinen Gedanken von den göttlichen Geheimnissen sind oft tiefsinniger und wahrer als die Reflexionen der Alten. Jedenfalls heißt es vielmehr Unverständiges als Unverständliches die Kinder lehren, wenn man sie wie weiland die Methodiker zuerst mit den Knöcheln ihres Leibes bekannt macht, oder ihnen Kindereien beibringt, um sie ja nicht

1) Für zeitweisen betenden Gebrauch bietet Dieffenbach's Hausagende treffliche Anleitung nach Luthers Vorgang (S. 822 ff.).

heilige Dinge lernen zu lassen. Göttliche und heilige Dinge lehren uns heilig denken, und wohl dem Menschen, der frühe gelernt hat, daß er nicht Alles verstehen aber nichts bessres thuen kann als an der Größe fremder Gedanken heranwachsen zu eigener männlicher Größe. Das erste Element, die letzte Grundlage unsres christlichen Glaubens, das Bekenntniß zu der heiligen Dreieinigkeit, bleibt uns ein Mysterium lebenslang, und was wir uns davon vorstellen bleiben Kindergedanken. Lasse sich niemand verführen durch die falsch berühmte Kunst, zu der die Kunstpädagogik obenan gehört. „So ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, könnet ihr nicht in das Reich Gottes kommen!" das ist der oberste Lehrsatz für die Pädagogen. Chrysostomus schon trat als Zeuge gegen die Ansicht auf, daß die Geheimnisse der Religion noch nicht für Kinder gehörten (Hom. III in evgl. Joh.): „Dieses Alter hat es besonders nöthig, solche Dinge zu hören. Das zarte Alter nimmt das was es hört leicht in sich auf und es prägt sich ein, wie ein Siegel dem Wachse". „Das ist das rechte Verfahren (οἰκονομία) in der Erziehung; sie steigt zuerst herab (συγκαταβαίνει) und zieht dann zu sich herauf (ἀνασπᾷ)" sagt er in der 8. Hom. zur Ausdeutung der gothischen Predigt, die er in Constantinopel veranstaltete (Tom. XII, 380). Wie er sich anderwärts auf das Vorbild des Timotheus beruft, der von Kindheit auf durch mütterliche und großmütterliche Treue in die Schrift eingeführt worden (2 Tim. 1, 5; 3, 15). Hamann nennt „das größte Gesetz der Methode für Kinder, sich zu ihrer Schwäche herunterzulassen; ihr Diener zu werden, wenn man ihr Meister sein will; ihnen zu folgen, wenn wir sie bewegen wollen, uns nachzuahmen." Diese Herablassung ist aber ebenso Ehrerbietung vor der verborgenen Größe ihrer Anlage und der Reinheit ihres Geistes. „Maxima debetur puero reverentia" (Iuvenal Sat. XIV, 47). An Einen, der ein Lehrbuch der Naturwissenschaften für Kinder herausgeben wollte, schreibt Hamann: „Die blinden Heiden hatten vor Kindern Ehrerbietung, und ein getaufter Philosoph wird wissen, daß mehr dazu gehört für Kinder zu schreiben als ein fontanellischer Witz und eine buhlerische Schreibart. Was schöne Geister versteinert und schönen Marmor begeistert, dadurch würde man an Kindern die Majestät ihrer Unschuld beleidigen." (Werke von Roth II, 443 ff. K. v. Raumer, Gesch. d. Pädagogik II, 324 f.). Der Gegensatz eines Pestalozzi gegen die Schulmeisterkrankheit, armselige Buchstabenmenschen zu erziehen, war hoch berechtigt. Wir folgen ihm darin, daß wir die Lehrstücke als eine Uebung und Sache des Lebens eintreten lassen in den Gesichtskreis der Kinder; meinen aber, daß mit dem Vor- und Nachsprechen heiliger Dinge Größeres erzielt wird, als mit seinen wunderlichen Sprachübungen am „Loch in der Wand"

und „den langgeschwänzten Affen.“ (v. Raumer a. a. O. II, 414 ff.). Ehe die Kinder einen Buchstaben gesehen vom Katechismus, besitzen sie die Hauptsache daraus, und hätten sie weiter kein Verständniß davon, als Gebete daran zu besitzen, die Vater und Mutter täglich mit großem Ernste beten, so nähmen sie darin ein wichtigeres Erbe ins Leben hinaus, als an allen Kenntnissen, mit denen sie zuletzt aus der Schule entlassen werden.

Aber wenn uns so das Gebetsleben des Hauses unwillkührlich zum Unterrichtsstoff geführt hat, da es selbst zugleich ein unabsichtliches Unterrichtsmittel bildet, so müssen wir nun dazu setzen, daß das Haus auch seine directen Unterrichtsaufgaben in der Tauferziehung hat. Das Haus ist die erste, die größte Schule; aber anders lehrt das Haus als die Schule. Lehrt auch diese schon durch den Geist, der in ihr vom Lehrer ausgehend waltet, so ists eine herrliche Zugabe; aber die eigentliche Form ihres Lehrens heißt: lernen. Und so oft man diesen Ernst der Schule durch Spiel der Methode hat zu verhüllen gesucht, hat sie aufgehört eine Stätte der Erziehung für den Ernst des Lebens zu sein. Das Haus hat zu seiner großen Prärogative zu lehren ohne daß es wie Arbeit erscheint, obschon es doch auch nicht Spiel, sondern heil. Ernst ist. Das macht, daß das Haus keine Institution menschlich weisen Wohlmeinens und Gesetzes, sondern eine unmittelbare, göttliche Lebensordnung ist. Mit den ersten Fragen des Kindes hebt das Lernen an. Zur Stätte der Liebkosung, dem Schooß der Mutter hält das Kind seinen ersten Schulgang. Das Bild an der Wand, obgleich nicht dem berechneten Schulzweck der Anschauung dienend, wird als Ausdruck der Gegenstände und Personen, die der Liebe, Verehrung und Andacht des Hauses werth sind, zum ersten unwillkührlichen Anschauungsunterricht. Darum sei auch hierin die Auswahl streng und weise, sobald Gott dem Hause Kinderaugen zu Wächtern bestellt hat! Mit Bild und Erzählung beginnt der Unterricht der Mutter. Sie ist die erste Lehrerin, die Lehrerin gewissester größester Verheißung. Wir haben Theil III von der Auffassung und Bedeutung des Anschauungsunterrichts für die katechetische Aufgabe principiell und umfassend zu handeln. Hier genügen Andeutungen über die unmittelbare Praxis des Hausunterrichts. Biblische Geschichte ist hier wie in der Schule die Grundlage; die Bilderbibel des Kindes erste Schule und liebste Unterhaltung zugleich. Man beginne mit dem Bild von der Segnung der Kinder und öffne damit die Quelle immer wieder zu erneuernder Erinnerung an des Kindes eignen Antheil an diesem Segen durch seine Taufe. Ist das Herz an den großen Kinderfreund geknüpft, dann steigt man zu der eignen Kindheit desselben herab und macht das Kind heimisch in der Weihnachtsgeschichte, dem Festkreis, der der Kindheit besonders

zugehört, wie Ostern und Pfingsten der der Communionreife nahenden Jugend. Wie die Kindersegnung die Erinnerung bleibt für den Anfang des eignen Segensstandes des Kindes, so wird der Tempelgang des Jesusknaben das früh gewonnene Vorbild des Segenszieles unsrer Jugend. Von da aus findet man an Samuels Jugendgeschichte die naheliegendste Ueberleitung zum alten Testament, und an der Geschichte des ersten Bruderpaares, an dem ersten großen Gottesgericht über die entartete Menschheit, an der geretteten Thierwelt in der Arche, an Abraham und Isaak, Joseph und David unerschöpfliche Schätze der Erzählung und Lehre aus Natur und Gnade, Kinderstube und Reichsgeschichte, für Geist und Herz. Die Geschichte wird zur höheren Auslegung der Gebote Gottes. Die Feste werfen in immer neuer Wiederkehr immer hellere Lichter auf die Artikel des Glaubens. Wie viel Neues die Schule nachmals dem Kinde bietet — es ist nur reicherer Schmuck von Blättern, Blüthen und Früchten an dem Bäumlein, das im Hause gepflanzt ist und die Keime zu Allem, was nachmals hervorbricht, dort schon angesetzt, dort zuerst entwickelt hat. Und all dieser Unterricht ist Tauferziehung, Erziehung an der Hand heiliger Lebensbilder zu dem Glauben, der Leben ist und That. Alles sind Typen und ahnungsreiche Vorbilder künftiger Segens-Erfahrung und -Erfüllung im eignen Leben. Das Lied, anknüpfend an das Fest der Kindheit, an die Lieblingsgesänge des Hausgottesdienstes, wird zum ersten Ausdruck des eignen Bekenntnisses des in Freude und Dank redenden Glaubens.

Kunstlos und doch heiliger Weisheit gemäß muß sich die älterliche Erziehung an der Hand und parallel mit jenen großen Geschichten der göttlichen Erziehung der Menschheit gestalten. Die Hauserziehung wird zum Tempelgang unter heiligen Geschichten und Gesängen, zum Gang von Taufe zum Altar an der Hand der treuesten Führer. Je näher dem Ziele um so mehr tritt das väterliche Vorrecht an die Stelle des mütterlichen, der Ernst an die Seite der unter den Kindern spielenden Weisheit. Der Vater übergibt das schulreife Kind dem Lehrer, aber nur um selbst auch dem Kind als Lehrer und Wächter während der ganzen Schulzeit zur Seite zu bleiben. Wenn Gebet jeden Tag priesterlich weiht, wie sollte am Tag des ersten Schulganges nicht ein Hausgebet um besondren Segen für diesen entscheidenden Schritt des Kindeslebens, um das Engelgeleit zu seiner Bewahrung das Kind begleiten! Jetzt treten die höchsten Aufgaben der Tauferziehung erst in volle Wirkung — die Erziehung zur unbedingten Wahrheit und Kindesbeichte, die Erziehung zur Treue des Ab- und Zusagens in den Entscheidungsstunden, wie sie an das junge Herz in der neuen Welt, die es umgibt, herantreten. Das aus dem Kreis der jüngeren Geschwister

heraustretende Kind gewinnt ein mit den Jahren steigendes Recht einzeln für sich von Vater und Mutter ans Herz genommen, von Vater und Mutter an Gottes Herz gelegt zu werden. Je weniger vielleicht der Geist der Schule dem des Hauses entspricht, um so ernster wird die Anforderung durch das Haus die Erziehung als Tauferziehung gesichert zu sehen.

Es ist namentlich das Verhältniß zur Kirche, dem das Haus die Weihe des Lebens und der Wahrheit sichern muß. Man warnt mit Recht davor, durch frühen Besuch der Gottesdienste, das Kind der Gefahr der Langenweile im Heiligthum auszusetzen.[1] Aber noch verhängnißvoller ist es, wenn die Kinder unter dem Treiber des Schulgesetzes als bewußte Glieder der Oberclasse oder etwa zum Chordienst zuerst in das Gotteshaus geführt werden. Die Aeltern sind die von Gott bestimmten Führer zum Tempel. Und wenn man kürzere, für die Fassungskraft des Kindes entsprechende Gottesdienste wählt, so wird es sich sicher als heilsam erweisen, wenn auch in frühem Alter der Vater oder die Mutter das Kind mit sich in den Gottesdienst nimmt. Wo die Aeltern fleißig und regelmäßig zu Gottes Haus und Tische gehen, wird die Sehnsucht, sie begleiten zu können, frühe bei den Kindern erwachen. Der wehre man nicht völlig, aber gewähre ihr auch nicht zu oft, mache es zur seltnen Freude und besondren Auszeichnung. Wird ihnen selbst einmal der Anblick der Verwaltung des heiligen Abendmahls so kann es zu früher Erweckung des Verlangens nach der „Himmelsspeise" dienen, die nur die Aeltern und Erwachsnen, wenn sie fromm sind, genießen dürfen (s. u.). Eine solche durch die Aeltern vermittelte, weise bemessene Einführung in das Haus Gottes bleibt ein Fingerzeig auf den letzten die Kindheit abschließenden Gang zum Hause Gottes. Bei diesem nehmen wir die Beziehungen der Aeltern zur allgemeinen Katechumenatsaufgabe wieder auf.

3.

Die Schule tritt dem Hause vor allem in der Aufgabe des Unterrichts helfend zur Seite; und weil dieser in seiner höchsten Bestimmung Taufunterrricht ist, participirt dadurch die Schule an der Katechumenatserziehung. Jede Gabe der Schule sollte ihre Weihe daher nehmen, die Buchstaben und ersten Laute dem Kinde mit dem Bewußtsein gelehrt werden, daß an diesen Elementen zuletzt die höchste Aufgabe des Lebens hängt, aus Gottes Wort in eigenem Forschen und Suchen des Weges der Seligkeit gewiß zu werden. Was in der Volksschule von Naturkunde, von Historie geboten wird, sollte bei dem Maß das hier gesetzt ist,

1) Kirsch, a. a. O. S. 119 und die gesetzlichen Bestimmungen daselbst. Palmer über die Theilnahme der Kinder am Gottesdienst der Gemeinde, Katechetik S. 566 ff. und ebenda das Urtheil Jean Paul's.

vor Allem auf die Verherrlichung Gottes wie auf die Erkenntniß seiner Wege in der Führung der Völker und der Kirche abzielen, und Alles so mittelbar in den Dienst der Tauferziehung gestellt werden. Die Hauptaufgabe aber bleibt der Religionsunterricht. Ihm haben wir zunächst unser Augenmerk zuzuwenden. Die Methode desselben hat Theil III eingehender zu würdigen. Ziel und Organ wie der Stoff desselben hat für die Tauferziehung nächstes Interesse und nur soweit die Methode mit der letztren in Zusammenhang steht, kommt auch sie hier zur Besprechung. Wir sprachen oben (sub 1) im Gegensatz zu der Praxis, den Religionsunterricht den Geistlichen ausschließlich zu vindiciren, den Grundsatz aus, daß jener jedenfalls integrirender Bestandtheil der Schulaufgabe bleiben müsse. Jetzt können wir auch das Richtige an jener Praxis darin ehren, daß bei der Unzureichendheit eines nur durch den Volksschullehrer resp. Nichttheologen geleisteten Unterrichts dem Geistlichen der abschließende Religionsunterricht gewahrt bleibt. Wenn man aber diesen abschließenden, oder wie man sich vielfach ausdrückt, „systematischen" Religionsunterricht der Confirmandenbereitung durch den Pfarrer zuwies, und so den Schulunterricht selbst doch in des Lehrers Hand allein legte, so scheint dies nicht minder eine Verkennung der verschiedenen Katechumenatsaufgaben. Auch viele schulgesetzliche Bestimmungen ruhen auf dieser Voraussetzung.[1] Dabei wird die specifische Aufgabe des Confirmations-Unterrichts verkannt (s. u.). Viel richtiger faßt eine unten anzuführende, durch besondere Umsicht ausgezeichnete Gen.-V.-O. der Sächs. Kreisdir. zu Budissin die beiderseitige Aufgabe. Die eigentliche Lehr- und Lernaufgabe gehört nach ihrem vollen Umfang der Schule zu. Aber um dies zu ermöglichen, sollte überall, wie z. B. im Großherzogth. Hessen (Kirsch, S. 61) und anderwärts geschieht, der Geistliche den Religionsunterricht in der obersten Schulclasse selbst geben. Dadurch allein kann er sich vor dem entscheidenden Uebergang der Kinder in den kirchlichen Katechumenat der Erreichung des Schulzieles versichern, dem Schulunterricht selbst seine kirchliche Zielbestimmung und der Confirmationsbereitung ihr besondres Gebiet wahren. Dem Lehrer bleibt dann immer noch der größere Theil des Religionsunterrichts; aber mehr als es die treueste Schulinspec-

1) Vgl. z. B. die Circ.-Verfügung der k. Regierung zu Potsdam vom 8. Juli 1855: „Eine ausführlichere Erklärung der einzelnen Stücke des Katechismus und eine Entwicklung aller daranliegenden Lehren, Gebote und Verbote, also eine mehr systematische Glaubens- und Pflichtenlehre ist dem Confirmations-Unterrichte vorzubehalten" — bei Kirsch a. a. O. S. 60, der sich selbst dahin erklärt: „Zwar hat auch der Lehrer beim Religionsunterricht eine gewisse Ordnung zu beobachten, doch vollständig und systematisch kann sein Unterricht nicht sein; dies bleibt vielmehr dem eigentlichen konfessionellen Unterrichte, welchen die Katechumenen durch den Pfarrer genießen, vorbehalten." Doch vergl. auch die nachmal. Einschränkungen desselben S. 300 f.

tion leisten kann, wird durch diese gemeinsame Arbeit zur Erreichung des Schulzieles der Lehrer genöthigt, seine Vorarbeit diesem abschließenden Unterricht nach Maß, Form und Geist anzupassen.[1] Jener Religionsunterricht aber auf der obersten Schulstufe bleibt nach unsrer Vertheilung integrirender Bestandtheil des Schulkatechumenats, obschon er von den unmittelbaren Organen der Kirche ertheilt wird.

Nach der Auseinandersetzung über dieses Grenzverhältniß darf man ohne Bedenken die Schule die wesentliche Vertreterin des ganzen unterrichtlichen Theils der Taufaneignung nennen. Jedenfalls hat sie für Mängel des Unterrichts zu haften, deren Verursachung factisch vielleicht dem Haus mitzufällt, und unter der einbedungenen Mithilfe des geistlichen Amtes für die Erreichung der Erkenntnißziele selbständig einzustehen. Je schärfer und bestimmter man diese Forderung stellt, um so leichter lassen sich unbillige Forderungen nach der andren Seite abweisen, durch die man die Schule mit der Kirche verwechselnd dem Lehrer Aufgaben stellt, die über sein Amt hinausgehen (Vgl. u. a. Jaspis, d. Lehrer als Seelsorger unter s. Kindern, Cöln 1861 neben viel Gutem z. B. S. 30f. u. a.).

Dem Taufglauben die Grundlage des lehrmäßigen Erkenntnißbesitzes zu gewähren, ist aber für sich eine hohe Aufgabe. Alles bewußte Glaubensleben hat „notitia" zu ihrer Voraussetzung. Wo diese auch nur als ein todter Schatz im Geiste ruht, hat der göttliche Geist eine Handhabe, und Zucht und Erfahrung des Lebens finden das Bett gegraben, in das sie den Menschen zu göttlicher Lebenserneuerung drängen können. Die gänzliche Unkenntniß des Christenthums in seinen Elementarlehren dagegen raubt einem Volke, in dem sie den Grundzug der Massen zu bilden anfängt, alle Hoffnung auf kirchliche Erneuerung, wenn auch im Einzelnen unverkennbare Kräfte des Lebens wirken, und die Zeit danach geartet ist, Sehnsucht nach derselben in weiten Kreisen zu wecken. Wo es mit einem Volke dahin gekommen ist, wird man allzeit sicher auf eine längere Periode der Entchristlichung der Schulen zurückschließen können.

Die erste Pflicht, die sich daraus für den Lehrer wie geistlichen Inspector der Schule ergibt, ist die Sorge um die Positivität des Religionsunterrichts in Hinsicht des Stoffes. Man sollte dies freilich als die Forderung der einfachsten Treue voraussetzen, einer Treue, die man anvertrau-

---

1) Eine gesetzliche Bestimmung in Preußen (v. Campz, Annalen I, 4, S. 113) sichert dieses Ziel noch dadurch, daß die Elementarlehrer dem öffentlichen Religionsunterr., den der Pfarrer an der Schule ertheilt, beiwohnen, „um hier diejenigen Theile des Religionsunterrichts genau kennen zu lernen, in denen sie, nach vorher genommener Rücksprache mit dem Pfarrer, durch weitere Ausführung (?) und zweckmäßige Wiederholung einzugreifen haben."

ten Gliedern der Kirche nicht minder schuldig ist, als der Heiligkeit des Objectes, in das man sie einzuführen hat, dem Worte Gottes. Aber wo hätte subjective Willkühr freier Spiel, als unter dem Deckmantel persönlicher Ueberzeugungstreue und der Aufgabe fortschreitender Volksaufklärung![1] Wenn die staatskirchlichen Oberbehörden diesem Verrath an der Kirche und dem Kindesleben mit dem Druck und Ernst des Gesetzes zu begegnen suchen, so erfüllen sie damit ihrerseits nur eine Pflicht der Treue gegen die Kirche und das wahre Wohl des Staates zugleich. Dem Geistlichen liegt freilich dabei eine höhere und zartere Pflicht ob, als nur den Wächter dieser Gesetzesforderungen und die Lehrpolizei in der Schule abzugeben. Worauf das Gesetz nicht weiter zu reflectiren hat, das soll in den Dienern der Kirche persönlich vertreten sein, das Bewußtsein der Reue über Zustände, die ursprünglich die Kirche selbst verschuldet hat, und der Sinn demüthig bessernder Liebe, wie er überall nur aus der Wurzel wahrer Reue erblüht. Die Geistlichen müssen neben dem zarten persönlichen Nachgehen, das sie dem Lehrer so gut wie allen Gemeindegliedern schuldig sind, die Lehrer selbst Besseres zu lehren suchen, wenn schon nicht mit dem Schein sie lehren zu wollen. Was sich schon durch die Nöthigung empfiehlt, den Lehrgang in möglichste Uebereinstimmung zu bringen, einer einheitlichen Auslegung und Begriffsbestimmung sich zu versichern, gewinnt in dem Fall, wo der Lehrer den Boden der Kirchenlehre mehr oder minder verloren hat, höher verpflichtende Dringlichkeit. Zu solchem Behuf versammle der Geistliche die Lehrer seiner Parochie bei sich und bearbeite mit ihnen, am besten in wechselsweise auszuführenden Katechisations- und Unterrichts-Skizzen den ganzen Katechismus, oder wenigstens die ersten drei Hauptstücke. Die Ueberlegenheit des Geistlichen an theologischen Kenntnissen und die Fähigkeit dem Lehrer, durch Einblicke in die großartige Einheit und Tiefe der Entwicklung des Reiches Gottes und des Organismus des Katechismus heilig und als eigene Denkaufgabe groß zu machen, was ihm bisher nur wie Denkstoff für Kinder gegolten, sichert dabei die schönsten Erfolge und Geistessiege. Die Lehrer durch Belehrung und positive Förderung heben ist die wirksamste Schulinspection. Alles Einzelcorrigiren seiner öffentlichen und amtlichen Leistungen wird nur das Selbstgefühl, selbst der Vergleich der Leistungen des Geistlichen in Schule und kirchlicher Katechisation nur die Aemulation des Lehrers in die Schranken rufen. Wogegen gemeinsame con-

---

1) Die wunderlichste Nutzanwendung davon macht Schweitzer, wenn er grade als Mittel, um ein religiöses Geschlecht heranzubilden (Magazin für deutsche Volksschull. XV, 1 S. 30 ff.) auch dies anführt, daß man die Kinder mit den Zweifeln bekannt mache, durch welche die evangelische Lehre angegriffen wird. Vgl. Kirsch, S. 108.

structive Arbeit in kurzer Zeit dazu führen muß, dem Lehrer seine Schwäche und die Mängel seiner Unterlage zu demüthigendem Bewußtsein zu bringen. In den meisten Fällen wird bei einem solchen Verfahren die Wechselseitigkeit des Dienstes auch nicht blos als Schein sondern als reelle Frucht die gemeinsame Arbeit begleiten. Gut geschulte und durch längere Erfahrung geübte Lehrer pflegen an Methode und Gewandtheit im Unterrichten dem Geistlichen nicht minder, als dieser ihnen an Beherrschung des Stoffes überlegen zu sein. Dies muß dem Letztren wiederum als Wink dienen, seine stoffliche Ueberlegenheit nur zur Gewinnung und Ueberzeugung der Lehrer selbst zu benutzen, und dagegen die größte Rückhaltung bei der unmittelbaren Uebertragung der theologischen Anschauungsweise der Dinge auf den Unterrichtsgang und die Lehrmethode selber zu beobachten.

Wir gewinnen damit den Uebergang zu der Aufgabe der Positivität in der Form neben der des Inhalts, soweit die erstre hier zu besprechen ist. Wir begegneten oben schon der Bezeichnung systematischer Haltung des Unterrichts. Dort bezeichnete man das Ideal des Confirmandenunterrichts damit. Dasselbe gilt den meisten Theologen grade, die sich mit dem Katechismus befassen, überhaupt als höchste Aufgabe seiner Behandlung. Leidet doch die meistentheils so treffliche Darlegung des Katechismusinhalts und -Zusammenhangs in Palmer's Katechetik vor Allem an diesem Fehler zu theologisch-systematischer Fassung. Eine ganz neue Erscheinung aber bildet der Versuch, die biblischen Geschichten auch in eine systematische Einheit zu zwingen. Buchrucker's im Einzelnen viel Gutes bietende Schrift verräth gleich durch die Abstraction auf dem Titel: „Wie ist die Gemeinschaft Gottes und der Menschen zu Stande gekommen" (Nürnberg 1859) das Streben, den Lebensorganismus heiliger Geschichten nach den §§ eines bekannten theologischen Systems zu registriren. Lehrt doch eine kurze Praxis, daß das Fachwerk des Organismus, das wir mühsam vor den Kindern aufbauen und für das dauerhafteste Traggerüst der darin eingefügten Einzellehren halten, von der Mehrzahl der Kinder kaum gefaßt, von den Tüchtigsten aber ebenso schnell wieder vergessen wird. Das Einzelne bleibt, die Einzellehre, die Einzelerzählung, der Einzelspruch, und damit bleibt auch in der That die Hauptsache. Man täusche sich nicht! Den höchsten Werth hat das unausgesprochene, stille Bewußtsein der Einheit, der unwillkührliche Organismus, der sich dem Krystallisationsproceß der Natur vergleicht, nach welchem jede neu dargebotene Einzelheit, wenn sie nur in sich klar und richtig dargestellt ist, vermöge der inneren Einheit der heiligen Lehre wie des Geistes von selbst sich da ansetzt und geistig amalgamirt, wo sie die verwandtesten Voraussetzungen findet. Darin liegt der glückliche Unterschied

der Einheit des Lebens und der Einheit des Systems. Preisen wir es als Gesundheit des kindlichen Geistes, daß er aller Versuche spottet sich an die Stelle jener Einheit die hölzernen Kategorieen des Verstandes einbauen zu lassen, die den Erkenntnißstoff encyklopädisch ordnen und bibliothekmäßig tragen sollen. Den Vertretern der Kirche aber gebührt hierin die treueste Wachsamkeit und Rückhaltung, weil sie selbst gegenwärtig in großer Versuchung stehen, mit der Restauration der Orthodoxie dieses Danaergeschenk des Systematisirens in die Schulen einzuschwärzen. Betrachten wir es als interessante Reliquien einer philosophischen Epoche, was einst Marheinecke's Katechismus (von Pätsch 2. Aufl. Berlin 1840) oder die Uebertragung Schleiermacherischer Dogmatik[1] der armen geduldigen Kinderwelt zu leiden aufgegeben. Es ist solcher Systeme Fluch, daß man um eine Einzellehre in der Eigenthümlichkeit des Systems festzustellen, immer die hundert Voraussetzungen des Aufbaues am Fädchen haben muß. Genug, daß wir Theologen der Gegenwart daran das schwere Gericht tragen, statt dem Worte als Einzelwort noch muthig glauben zu können, nur an unsre eignen Anschauungen des Entwicklungsganzen zu glauben! Wehe wer versuchen wollte, auch dem armen Volke jene Unmittelbarkeit des Glaubens zu verkümmern, auf der alle Kraft in Anfechtung und aller Trost der Sterbestunde ruht: Es steht geschrieben! — Der Lehrer muß die Stelle des Einzelnen im Organismus kennen und die Bedeutung desselben aus seiner Stelle. Beim Theologen wird dies nothwendig einen theologisch-wissenschaftlichen Charakter tragen. Aber schon für ihn wird es die Probe nicht nur der rechten Flüssigkeit und praktischen Haltung des Einzelnen, sondern auch die sachliche Probebeständigkeit seiner einheitlichen Anschauung sein, ob sie ungezwungen in die einfachen Kategorieen die der Katechismus für die Gemeinde hinstellt sich einfügt. Ein Lehrer mit Seminarbildung aber ist rein verloren, und wird sicher auch in der Methode ganz ungeschickt, wenn er mit der fremden Rüstung theologisch-systematischer Anschauungen sich schleppend die Fähigkeit verloren hat, am Katechismus die unmittelbare Einheit des Lehrganges für sich und die Kinder zu finden, die ihm alles directe Systematisiren erspart. Am Katechismusausdruck hat der Religionsunterricht die letzte Form seiner Positivität, die nächste an der Biblicität.

Für sie ist schon die Bewahrung der biblischen Sprache entscheidend, von der die Sprechweise der neueren Theologie so bedenkliche Entfremdung

1) Rütenick, die christliche Lehre für Confirmanden 1. Theil: Glaubenslehre; 2. Theil: Sittenlehre — „mit Zuziehung Schleiermacher'scher Predigten aus dem Begriff des Reiches Gottes entwickelt." — Berlin, zuerst 1832.

zeigt. Die Grundlage hiefür wird mit der Erzählung biblischer Geschichte gelegt, von der aller Religionsunterricht der Schule so gut wie der des Hauses auszugehen hat (Vgl. Theil III). Nicht daß es Milch ist was dem Kinde zur Nahrung gereicht wird, genügt, sondern daß es die Milch seiner Mutter ist, macht sie ihm so heilsam. Das Heilige und Göttliche will mit Bewahrung der Eigenthümlichkeit seines Wesens dargeboten sein, sonst geht über der Form der Darreichung schon mehr als Form verloren. Schon daß der Charakter biblischer Darstellungsweise die höchste Kindlichkeit und Einfalt ist, genügte zu ihrer Empfehlung für den Unterricht der Jugend. Die höchste Anschaulichkeit und Lebendigkeit ist mit wahrer Kindlichkeit, die ergreifendste Gemüthstiefe und Gefühlswahrheit mit wahrer Einfalt gegeben. Selbst die ausführende Schilderung, die jedenfalls alles was für den Schriftzweck Nebenparthie an der Erzählung ist zu heben hat, wird eine sehr zarte Hand erfordern und niemand gelingen, der nicht erst an der Schrift biblische Einfalt der Erzählung gelernt hat.[1] Das Wissen der Facta heiliger Geschichte ist ja auch eine Wesensforderung und ein Beweis der Treue wie ihn die Positivität in der Ueberlieferung des Stoffes fordert; aber der höchste Zweck ist ein andrer, und er ist zum größten Theil abhängig von dem „Wie" des biblischen Unterrichts. Er ist jenes innere Heimischwerden in einer heiligen Welt, vermöge dessen die Art zu denken und zu empfinden, die wir an den heiligen Menschen, die in der Erziehung Gottes standen, wahrnehmen, allmälich unser eignes Denken, Fühlen und Wollen wird. Das ist die Segenswirkung welche die Geschichte vor aller Lehre voraus hat. Sie setzt sich unmittelbar in Leben um; die heilige Geschichte in heiliges Leben; die Geschichte des Reiches Gottes in individuelles Leben aus Gott.

Man hat in der Neuzeit namentlich im Preußischen Schulwesen den anerkennenswerthesten Eifer beobachten können, dem biblischen Geschichtsunterricht nicht nur im Allgemeinen die höchste Aufmerksamkeit zu schenken, sondern zumal auch die bezeichnete Richtung zu geben. Das dritte der vielbesprochenen preußischen Regulative vom 3. Oct. 1854 (amtl. Ausgabe v. F. Stiehl Berlin 4. Ausg. 1855), die Grundzüge betr. Einrichtung und Unterricht der evang. einklassigen Elementarschulen enthaltend, bietet treffliche Hinweisungen auf diese Aufgabe. „Ein Christenkind soll die biblische Geschichte an und in sich erleben und dazu soll ihm die Schule verhelfen. Was man erlebt hat, das weiß man und versteht man; darum soll das Kind die biblische Geschichte vollständig erzählen können und

1) Das Handbuch für Lehrer von den hessischen Lehrern Schilbe, Menkel und Iber steht an Einfalt der Anleitung wol allen andern voran.

damit es das lerne, soll sie ihm der Lehrer vorerzählen. Das göttliche Wirken hat sich in einem bestimmten Worte offenbart, und darum soll die biblische Geschichte mit dem Bibelworte erzählt werden." — Als Ziel wird dann bezeichnet, daß die Kinder zu einem sichern Verständniß und zu einer gläubigen Aneignung der Thatsachen der göttlichen Erziehung geführt werden und aus ihnen die ewig giltigen Anschauungen von den höchsten göttlichen und menschlichen Dingen kennen lernen. (Vgl. Dr. Wangemann prakt. Auslegung der drei preußischen Regulative. Berlin 1858 S. 16 ff. und 40 ff.). Systematisch wird in den preußischen Seminarien diese Fertigkeit im Erzählen angestrebt. Und da alle Candidaten der Theologie genöthigt sind vor ihrem zweiten Examen einen kurzen Uebungskursus in einem Schullehrerseminar durchzumachen, ist Sorge getragen für möglichst allgemeine Aneignung dieser Methode. Dabei wird man sich nur zu hüten haben, die Lebenswirkung nicht für ein Kunstproduct anzusehen, und manche gesetzliche Bestimmung selbst aus jenem Kreise kann an die treugemeinte aber krankhafte Praxis einer früheren Periode erinnern, wo man den geistlichen Erfahrungen Termine zu setzen und passende Momente künstlich zu bereiten versuchte. Aber die Hervorstellung des richtigen Hauptgesichtspunktes ist für sich alles Dankes werth. Das keimende geistliche Leben des Kindes zu selbständiger Erfahrung an den Thatsachen heiliger Geschichte lehrend heranzubilden suchen, heißt die Tauferziehung zur unmittelbaren Aufgabe auch für die Schule, und das Wort in unmittelbarster Bestimmung zum Mittel der Geistesnahrung der Wiedergebornen machen. Der „Einrichtungs- und Lehrplan für Dorfschulen" von dem Seminardirector Goltzsch in Stettin (4. Aufl. Berlin 1859) geht mit besondrer Liebe und schönem Verständniß dieser Aufgabe nach.

Wir haben dieselben Aufgaben der Positivität noch am Katechismusunterricht zu prüfen. Der Katechismus für sich ist vor Allem als das Katechumenenbuch d. h. als die Summa des für Katechumenen erforderlichen Lehr- und Lernstoffes zu fassen. Die Hauptstücke dürfen demgemäß nicht nur als Kategorieen für Rubricirung eines anderweit zu entnehmenden Reichthums der Sitten- und Glaubenslehre behandelt werden, sondern wollen in der specifischen Bedeutung, in der sie geschichtlich als Katechumenatslehrstücke fixirt wurden, verstanden und belassen sein. So werden sie, wie wir sahen, schon im christlichen Hause vorbereitet, als Stücke betenden und liturgischen Handelns nicht minder, denn als Gegenstände des Unterrichts. Am wenigsten würde es den Organen der Kirche ziemen, die letzte Handreichung im Unterricht so zu gestalten, daß über einer „systematischen" Zusammenfassung des Religionsunterrichts den Kindern die einfachen Stütz-

punkte ihrer Katechismushauptstücke abhanden kämen. Im Allgemeinen besteht die Positivität der Form hier in der einfachen Wortauslegung der Hauptstücke. Sie haben so viel Selbstwerth, daß fürs Erste und bei vielen Katechumenen überhaupt weitaus genug gethan ist, wenn man ein durchgehendes Wortverständniß erzielt hat. Auch diese Erkenntniß hat sich in neurer Zeit in weiteren Kreisen aufs Erfreulichste geltend gemacht. Das alte Princip der Einlegung, dessen vollendetsten Ausdruck der sonst wahrhaft geistlich praktische Katechismus Speners repräsentirt zu reichster Nachfolge grade in den ausgelegten Katechismen gläubiger Richtung, fängt an der nüchternen, aller wahren Interpretation eignen Praxis der Auslegung zu weichen.[1] Luther selbst hat mehr noch als in seiner Auslegung, die vorwiegend das Princip der Anwendung verfolgt, in den hochpädagogischen Winken seiner Vorrede zum Katechismus diesen Weg direct vorgezeichnet. In neurer Zeit hat Löhe in seinem Haus-, Schul- und Kirchenbuch (1. Theil) die Wortauslegung am consequentesten durchgeführt, und namentlich auch den Schriftbeleg nach demselben Princip gewählt und geordnet. Wer diese Aufgabe als ein zu niedrig gestecktes Ziel für den Religionsunterricht der ganzen Schulzeit ansieht, der hat noch nicht versucht, sie bei der Gesammtheit seiner Pflegbefohlenen nur nothdürftig zu erreichen. Noch weniger aber ist ihm auch nur eine Ahnung aufgegangen, welche Fülle des Reichthums in den Lehrstücken für sich liegen müsse, an deren Herstellung für den Katechumenenunterricht die ganze Kirche bis zur Reformation gearbeitet hat. Positiv den Katechismus lehren heißt, ihn als den von der Kirche selbst für die Katechumenen ausgesonderten Lehrtext ehren, und deshalb wie einen officiellen Text behandeln, interpretiren und so zum Verständniß bringen, daß der Katechumen am Ende in diese Lehrsumma die gesammte Erkenntniß und sein Bekenntniß des Glaubens legen kann.

Dazu gehört allerdings nächst der Wortauslegung des Katechismus auch ein Zweites, die Belegung seines Wortinhalts durch das Schriftwort. Damit erweist sich auch hier die Positivität nicht nur als eine kirchliche, sondern zugleich als biblische. Ist doch der Text des Katechismus selbst zum guten Theile unmittelbares Bibelwort und im Uebrigen nur der kurze Ausdruck der Heilsthatsachen und Lehren des Wortes. Der Schriftbeleg kommt daher überhaupt nicht nur als Nachweis des göttlichen Grun-

1) Der Wortauslegung befleißigen sich jetzt eine ganze Reihe von Katechismen. Den gläubigen Auslegern gingen in diesem Stück rationalistische voran, die ihren Aufklärungsbegriff mit dem Wortlaut auseinander setzen mußten. So obenan Treumann. Jetzt geht man sogar bis zur Treue der reinsprachlichen Interpretation fort, wie Brieger in seiner biblisch sachlichen und sprachlichen Erklärung des Katechismus.

des der Kirchenlehre in Frage, sondern gewährt in erläuternder und ausführender Weise jene Bereicherung des Lehr- und Lernstoffes in unmittelbarem Anschluß an den Katechismus, den man im Allgemeinen der Dogmatik und Sittenlehre zu entnehmen pflegt. Der den Katechismus begleitende Bibelspruch schließt sich einmal an den Wortlaut an und belegt dessen Biblicität in der Art, wie es sorgfältig gewählte Parallelstellen thuen. Daneben bedingt der Lehrgehalt selbständig eine andre Reihe von Sprüchen. Nach dem letztren Princip sind die meisten Spruchbücher und Belegstellen in den ausgelegten Katechismen gesammelt. Unter ihnen verdient schon wegen seiner weiten Verbreitung das von Theel (8. A. Berlin Wohlgemuth) besonderer Erwähnung. (Mehr s. u. Th. II). Und nicht als secundäres Element neben dem Text, wie der Schriftbeweis leicht in der Dogmatik, steht der Schriftspruch zum Katechismusstoff. Vielmehr wie der Unterricht in diesem sich durch die Grundlegung mit biblischer Geschichte vorbereitet, und als Bekenntniß und That des Lebens aus den großen Thatsachen der heiligen Geschichte erwachsen soll, so soll die jene Thatsachen begleitende Schriftlehre, soweit sie grundlegenden Charakter trägt, nur ihren summarischen Ausdruck in dem Lehrinhalt des Katechismus finden, und dieser den Katechumenen in Wahrheit werden, als was die Alten ihn bezeichneten: eine Bibel in nuce oder die Laienbibel! Der Taufcharakter spiegelt sich dann insbesondere in dem Maß und Bedürfniß compendiarischer Fassung des gesammten Schriftinhaltes wieder. Ueber die Stelle, die diese Erläuterung aus der Schrift in dem Stufengang des Schulunterrichts einzunehmen hat, vgl. Goltzsch (a. a. O. S. 146 ff.). Die dritte Aufgabe endlich, Katechismusstoff und Bibelspruch durch entwickelnde Lehrform aus bloßem Gedächtnißinhalt zu bewußtem Erkenntnißbesitz zu erheben, bedarf hier nur der Erwähnung, um jedem Mißverstand jener Betonung der Wortauslegung im Voraus vorzubeugen. Es gilt auch alle Kunstform anwenden, um den in treuer Positivität überlieferten Stoff geistig zu beleben. Nur daß man sich bewußt bleibe, daß diese Seite der Thätigkeit nicht mehr als eine formelle Beziehung zum Taufunterricht hat, sofern er eine Hilfleistung zu selbstbewußtem Aussprechen des Glaubensbesitzes sein soll. Die dazu nothwendige dialectische Belebung des Gedächtnißstoffes hat ihre große Bedeutung als menschlich pädagogische Methode (Th. III). Die geistliche Belebung des Erkenntnißstoffes hat andere Mittel zur Voraussetzung, und nur für das „Reden des Glaubens" hat auch die Anleitung zum Selbstaussprechen der Erkenntniß innerlichen Werth.

Wir knüpfen diese Mittel geistlicher Belebung am Besten hier gleich an. Es versteht sich, daß über allen methodischen Hilfsmitteln das Eine

steht, daß der Unterricht unmittelbar Zeugniß gebe von dem geistlichen Leben und dem lebendigen Glauben des Lehrers selbst, von seinem heiligen Eifer in den anvertrauten Kindern dasselbe Glaubensleben zu erwecken. Die Rede, die aus Glauben kommt, erzeugt Glauben und findet Antwort in dem Glaubenszeugniß der Kinder wie der Gemeinde. Das ist des Lehrers Antheilsrecht an der geistlichen Vaterstellung zu den getauften Kindern in ihrem höchsten Sinn. Und dankbarer als selbst des Geistlichen beichtväterliche Stellung ist die eines Lehrers der Unmündigen, die mit dem Verlangen erster Liebe zum Wort und seinen heiligen Geschichten an seinen Lippen hängen, und mit der Einfalt des Kindesglaubens Gottes und des Lehrers Auctorität und Wort mit gleichwerthendem Vertrauen hinnehmen. Die immer wiederkehrenden Elementaraufgaben werden für den Lehrer, der am Worte Gottes seines Herzens Lust selber findet und die verborgene Hoheit „dieser Kleinen" (Matth. 18, 10) nicht verkennt und verachtet, leicht die Gefahr des ermüdenden Einerlei verlieren. — „Jede Schule," sagt Hamann, „ist ein Berg Gottes wie Dothan voll feuriger Rosse und Wagen um Elisa her. Laßt uns also die Augen aufthun und zusehen, daß wir nicht jemand von diesen Kleinen verachten, denn solcher ist das Himmelreich und ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel". (Werke II, 420). „Sich ein Lob aus dem Munde der Kinder und Säuglinge zu bereiten! — an diesem Ehrgeiz und Geschmack Theil zu nehmen, ist kein gemeines Geschäft, das man nicht mit dem Raube bunter Federn, sondern mit einer freiwilligen Entäußerung aller Ueberlegenheit an Alter und Weisheit und mit einer Verleugnung aller Eitelkeit darauf anfangen muß." (S. 443 ff. v. Raumer a. a. O. 324 f.). Ehre und Ehrfurcht dem Lehrer, dem des alten Steinmetz Rath in die Seele gefallen ist, seinen Antheil am Erziehungswerk als eine „Kniearbeit" zu verstehen, sowol als Beugung vor Gott für seine Kinder, wie als Herunterlassung zu seinen Kindern! Daniel 12, 3 nennt seinen Lohn.

Aber wenn die erwachsenen Christen ihrem Glaubens- und Gebetsleben nur durch treue stetige Uebung einen gleichmäßig regen Pulsschlag zu erhalten vermögen, wie vielmehr wird das Kindesalter übender Anleitung und Anleitung zu eigner Uebung bedürfen! Wo dabei die Arbeit des Lehrens und Lernens vorherrscht, bedarf der Geist der Lehrer und der Kinder doppelt des heilsamen Ausruhens in Feier und Anbetung, daß man nicht in Mechanismus und der Lehrstoff zum Handwerkszeug herabsinke. Die Schule, der die Kirche ihre Getauften anvertraut, leihe sich zu ihrer Bewahrung und Leitung von der Kirche auch den Charakter des heiligen Hauses, eine Stätte der Anbetung. In der Schule empfängt ja das Kind

die Stoffe der Anbetung und Lobpreisung der Kirche in Wort und Gebet, Bekenntniß und Lied, so lerne es auch hier schon die Harfe seiner Seele stimmen für den Chor der Gemeinde, in den es eintreten soll, und empfange das Heilige als Lernstoff auch nicht anders denn mit betenden Händen.

Gesang, Gebet und Bibelandacht weihe Anfang und Ende der Schulstunden in Maß und Vertheilung wie es an jede Stelle gehört. Daß der Hausvater auch hier der Vorbeter sei, und die Schulgemeinde im Allgemeinen nur in sein Gebet einstimmt, oder mit demselben liturgisch wechselt, sollte kaum der Erwähnung bedürfen. Ebenso daß Gebete aus dem Herzen in stetem Wechsel und ohne Bekanntschaft der Kinder mit dem Inhalt des Gebetes in der Schule noch weniger am Ort sind und den Mitbetenden dienen als in der Kirche und im Hause. Aber viel wichtiger als dieses neben dem Unterricht hergehende Gebet, das sich mit jenem grade recht äußerlich und mechanisch ablösen kann, ist die innere Durchdringung von Beten und Lehren, am wichtigsten bei dem Lehrstoff selbst. Betend hat das Haus den Katechismusstoff dem Kind überantwortet; betend erhalte die Schule ihm nun als Schulbuch die höhere Weihe. Das Vater-Unser hat ohnehin seine feste Stelle in der täglichen Morgenandacht und werde auch hier von Allen gemeinsam gesprochen. Aber wie den andern Hauptstücken kommt ihm für die Schule nicht mehr nur als Text, sondern mit der Auslegung die Weihung durch betenden Gebrauch nun auch an andrer Stelle zu. Da, wo zunächst der Wortlaut der Hauptstücke nur gedächtnißmäßig eingeprägt wird, trage alles Aufsagen den Charakter, den ihm der Volksausdruck selbst noch sichert: „das Katechismusbeten." Am Schluß der in der Hauptsache noch der biblischen Geschichte gewidmeten Religionsstunde, sagt der Reihe nach Kind um Kind ein Stück des Katechismus nach dem andern, soviel davon schon gelernt ist, mit gefalteten Händen auf. Es ist, wie Goltzsch schön und wahr sagt, eine Erbauungsstunde zugleich für den Lehrer. „Er billigt und tadelt nur mit Minen und Blick. Es ist ihm als ob seine gefalteten Hände ihm auch die Zunge bänden; es demüthigt ihn und stärkt ihn, daß er so viele Kinder einfältiger, gläubiger den Katechismus beten hört, als er es kann. Es kommt ihm vor, als wäre das das schönste Stück des Katechismus, das er eben hat beten hören, aber oft schon beim folgenden ists ihm wieder so: die Kinder erklären dem Lehrer den Katechismus." (S. 105). — Wird dann auf den beiden höheren Stufen der Katechismus ausgelegt, so kehrt die biblische wie die begriffliche Auslegung zuletzt ebenso zur Einfalt der Anbetung über der Lehrsumma zurück. Es bedarf kaum des Hinweises auf den pädagogischen Gewinn der allein so zu erzielenden gleichmäßigen Sicherheit Aller in der Memorie. Die wichti-

gere Frucht ist die in der Schule stets bewahrte kirchliche Werthung der Hauptstücke. Selbst in der Aeußerlichkeit seines Vollzugs ist der letzte Bekenntnißact in der Confirmation damit vorbereitet. Man hat dann nicht mit Kirsch (a. a. O. S. 319 f.) ein „Durcheinanderschreien" zu fürchten, wenn die Kinder, wie es liturgisch das allein Angemessne ist, ihr Glaubensbekenntniß am Altar im Chor zusammensprechen. Höher als das Alles aber sollte man die darin liegende Anregung achten, daß es auch der Erwachsnen und Alten Freude und heilige Gewohnheit bleibe, ihren Katechismus täglich zu beten, wie der große Verfasser des kleinen Buches uns das Vorbild gelassen. Die Pflege derselben Sitte in den Gottesdiensten der Kirche reicht später der Schule die Hand.

Die Bibelsprüche und Lieder bieten sich noch unmittelbarer dar zu solcher von der schulmäßigen Abhörung zu sondernden Gebetsübung. Die auswendig zu lernenden Lieder, deren Auswahl ebenso das Kirchenjahr begleitet, als dem Bedürfniß der täglichen Schulandacht sich anschließt, haben in der letzteren die Hauptstelle heiliger Anwendung. Das betende Aufsagen von Sprüchen dagegen wird insbesondere durch die Auswahl sogenannter Wochensprüche getragen. Diese auch in den preußischen Schulen mit Liebe gepflegte Sitte, einen für die Zeit des Kirchenjahres und durch allgemein erbaulichen Inhalt geeigneten Spruch als geistliches Loosungswort für jede Woche den Kindern zu geben und von ihnen gemeinsam betend aufsagen zu lassen, ist allgemeiner Nachfolge werth (Wangemann a. a. O. S. 32).

Es schließt sich daran die Frage um den Schulgottesdienst überhaupt. Man steht vielleicht in der Neuzeit in Gefahr, die Schulgemeinde zu sehr als eine gottesdienstliche Gemeinde für sich in der Kirchgemeinde zu constituiren. Die sogen. Kindergottesdienste (s. u.) haben diese Neigung hie und da bis zum extremsten Ausdruck gesteigert. Aber schon in der Ausschmückung der Schulgottesdienste selbst mit kirchlichen Mitteln kann man zu viel thun und Segnungen voraufnehmen, die mit Recht den mündigen Gliedern der Kirche vorbehalten bleiben. So wird es sich fragen, wenn dem Religionsunterricht die rechte Weihe und der täglichen Schulandacht der genügende Raum gewahrt wird, ob es für die Volksschule nicht schon eine Ueberfüllung genannt werden muß, besondere Erbauungsgottesdienste in der Schule zu halten. In städtischen Schulen, wo ein zahlreicheres Lehrercollegium daran zugleich ein Band höherer Einigung finden kann, mag es sich wol empfehlen. Für die Kinder selbst ist es gewiß von geringerer Bedeutung (vgl. Palmer, Katechetik 525 ff. über diese Fragen). — Wichtiger ist die Frage um Belebung des täglichen Gottesdienstes der einzelnen Classen

durch liturgische Gebetsformen. Mit weisem Maße angewendet werden sie zweckdienlich sein und mehr für die kirchliche Uebung erziehen, als ihr vorgreifen. In Bayern ging man 1839 sogar mit officiellen Bestimmungen darüber vor, hat sie nachträglich aber auf einzelne höhere Lehranstalten beschränkt (Kirsch 124). Anleitung und Formulare geben Sluymer (die lit. Andachten in der Volksschule. Königsberg 1853), Postel (die Feste des Kirchenjahrs in der evang. Volksschule. Leipzig 1855) und namentlich Palmer in seiner Katechetik (530 u. 541 ff.). Noch ausgebildeter findet man sie in der katholischen Volksschule (vgl. z. B. den Gottesdienst der katholischen Schuljugend 8. A. Cöln 1855) wo ihr der unmittelbare Anschluß an die Messe des kirchlichen Frühgottesdienstes den eigenthümlichen Charakter gibt. In den Theilen aber, wo der Wechsel zwischen Gebeten des Lehrers und der Kinder die Form eigentlichen Schulgottesdienstes wahrt, bieten diese Formulare interessante Vergleichungspunkte mit den protestantischen. Die Letzteren wie z. B. Palmer's Festliturgieen führen mehr die Festgedanken im Gewande des liturgisch Schönen in eignen Worten der Schrift vor; jene römischen Formulare, mehr in der Sprache des Gebets gehalten, zielen unmittelbar praktisch auf Erweckung des Willens für die Anforderungen des Festes zum Theil mit directer Anknüpfung an das Taufgelübde.

Wir geben eine Probe an der Adventsliturgie. Nach Palmer intonirt der Lehrer: „Machet die Thore weit 2c. wer ist der König der Ehren;" die Kinder antworten: „Es ist der Herr Zebaoth. — — L.: Gelobet sei der Herr, der Gott Israels, denn er hat besucht — —. K.: Gelobet sei der da kommt — —. L.: Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name 2c. Chorgesang der Kinder: Tochter Zion freue dich — —." Darauf folgen Gebet, Lectionen und Gesang. Nach dem katholischen Formular gehen Gebete die der Lehrer spricht mit kurzer Aufnahme derselben durch die Kinder und einem kurzen Gesang voran. Der Kern der Liturgie schließt sich an die Epistel Röm. 13, 11 ff. Der Lehrer schließt ihre Lection: „Also rufet deine heilige Kirche uns zu, o Jesus! Wir wollen folgen ihrem Rufe. Schüler: Ja wir wollen aufstehen aus dem Schlaf, ablegen die Werke der Finsterniß — —. Denn nur dann, o Jesus! kannst du zu uns kommen und unser Heiland und Seligmacher werden. L.: Aber sieh' an, o Herr! die Macht der Sünde und unsre Ohnmacht. Unser Geist ist willig, aber schwach unser Fleisch. Wir vermögen nicht aus eigner Kraft, der Sünde abzusterben und der Gerechtigkeit zu leben. Darum nehmen wir zu dir unsre Zuflucht, zu dir, dem Allmächtigen und Allgütigen, und bitten dich. Sch.: Bekehre du uns zu dir, o Jesus und wir werden bekehrt zu dir!

L.: Hilf uns daß wir die Augenlust, die Fleischeslust und die Hoffarth des Lebens in uns ertödten. Sch.: Hilf uns, o Jesus! L.: daß wir dem Teufel aller seiner Pracht und allen seinen Werken stets widersagen. Sch.: Hilf uns o Jesus! L.: daß wir die Welt und alle ihre Lust verachten und eifrig trachten nach den Schätzen der Ewigkeit. Sch.: Hilf uns o Jesus! L.: Daß wir dich fürchten und deine Gebote halten alle Tage unsres Lebens! Sch.: Hilf uns o Jesus! L.: Ich glaube an Gott den Vater u. s. w."

Für den täglichen Gebrauch würden derartige Formulargebete sich weniger empfehlen, als für das Gedächtniß der großen Feste in der Schule. Das Kirchenjahr fordert von der Schule noch mehr als vom Hause lebendiges Eingehen und wachsendes Verständniß. Directer aber noch als liturgische Mitfeier ist unterrichtliche Einführung in die Feste und Gottesdienste der Kirche Forderung an die Schule, namentlich in den Classen, deren Kirchenbesuch sie ihrerseits zu überwachen hat. Die kurze Auslegung und so viel möglich Einprägung von Evangelium und Epistel des nächsten Sonntags wird dabei einen andächtigen Antheil am Gottesdienst wirksamer vorbereiten, als ein nachfolgendes gesetzliches Examen über die von dem Pfarrer gemachte Eintheilung die Aufmerksamkeit für die Zukunft erzwingen. Daneben hat aber die Schule auch den Antheil der Jugend an dem liturgischen Leben der Kirche dadurch vorzubereiten, daß die stehenden Gebete, Bekenntnisse und Gesänge derselben von den Kindern auswendig gelernt werden. Die preuß. Regulative erheben auch dies zu officieller Forderung. — Es ist der Gang den schon Chrysostomus der lernenden Jugend vorzeichnet daß sie von der Kenntniß der biblischen Psalmen zu dem Verständniß der kirchlichen Hymnen geführt werde, die wie der Gesang der himmlischen Geister: Jes. 6 über den irdischen Gesängen ständen (Hom. IX in Koloss. vgl. I in Jesaja 6,). Jedenfalls könnte unter dieser Form manch herrlicher Schatz der Kirche, auch wenn er nicht überall mehr im liturgischen Gebrauche lebt, dem Volke wieder vertrauter gemacht werden. Dazu gehört namentlich das große Gloria und das Nicänische Glaubensbekenntniß. Das Letztere enthält in der That nothwendige Ergänzungen des apostolischen Symbols, die grade für Katechumenen besonders in das Gewicht fallen. Es genügt daran zu erinnern, daß in ihm zuerst die Taufe ausdrücklicher Bekenntnißpunkt geworden ist. Auch ohne Auslegung würde ein öftrer betender Gebrauch des Nicänum in der vollkommensten Weise ersetzen, was Auslegung in der Volksschule am wenigsten leisten kann: ein dem anbetungswürdigen Mysterium entsprechend tiefes und doch einfältiges Verständniß und Bekenntniß vom Wesen der heiligen Dreieinigkeit: „Gott von Gott, Licht von Licht, wahrem Gott von wahrem Gott."

Ein Mittel geistlicher Pflege der Schulgemeinde haben wir, nicht ohne Absicht, zuletzt behalten, das ist das erbauliche Lesen der Schrift mit den Kindern. In vielen gesetzlichen Bestimmungen ist ihm besondre Rücksicht gewidmet.[1] Wir sehen es als die Aufgabe an, durch welche der geistliche Schulinspector, freilich in Form eines Freiwilligendienstes, am heilsamsten Fuß in der Schule fassen könnte. Er sollte von Anfang an so viel als möglich der ausschließliche Vertreter des unmittelbaren Verkehres mit dem Worte Gottes sein. Ohne das Recht des Lehrers zu schmälern, wird dadurch dem Pfarrer eine Gelegenheit mit den Kindern auch auf unteren Stufen schon vertrauter zu werden. Es ist ein wichtiger Wendepunkt, wo das Kind die Bibel zum eignen Gebrauch erhält (s. § 22). Wenn sie auch in oben angedeuteter Weise als ein Geschenk des Hauses oder der Pathen schon früher ihm zugekommen ist, so ruht dieser Besitz doch noch in älterlicher Verwahrung, auch schickt sich für jenen Zweck überhaupt mehr eine Bilderbibel. Die biblischen Geschichten sind des Kindes erstes Schulbuch; dann folgt der Katechismus. Der Lehrer wird gut thuen auch die Uebergabe dieser als einen Act und Wendepunkt für das Kind zu markiren und nach der Bedeutung die jedes dieser Bücher für dasselbe hat auszudeuten. Die Bibel selbst gebe man dem Kind nicht vor dem Uebergang in die untere Stufe der Oberclasse bei dem auf zwei Hauptclassen und achtjährigen Besuch berechneten Schulsystem. Es ist dieselbe Zeit von der an der geordnete Besuch des Gottesdienstes stattfinden kann. Schon dies weist darauf hin, daß der Pfarrer diesen Wendepunkt einleitet. Seine Hand erschließt den Kindern den eignen Gebrauch ihrer Pathenbibeln oder überreicht denen, die noch keine besitzen, diese selbst. Von da an beginnt auch das erbauliche Bibellesen mit den Kindern. Es genügt, daß es der Pfarrer einmal die Woche mit jeder Abtheilung thut. Die höhere Weihe ersetzt an dem Maß. Er wählt die Abschnitte. Die Kinder lesen nach einander, wo nicht die besondere Größe des Inhalts oder pädagogische Rücksichten dem Geistlichen einzelne Verse zu eignem Vortrag dazwischen zuweisen. Er begleitet die einzelnen Verse mit kurzen, mehr practisch erbaulichen, doch auch sachlich erklärenden Bemerkungen und beginnt und schließt mit einem dem Inhalt angeschlossnen kurzen Gebet. Wer seinen über dem steten Ausgeben mit innrer Dürre bedrohten

---

1) In Sachsen sind außer dem Religionsunterricht wöchentlich 2 Stunden für Bibellesen bestimmt. In Preußen wird die Auswahl ausdrücklich dem Pfarrer vorbehalten. Der Gen.-Sup. Möller bietet einen auf zwei Jahre berechneten Cursus als „Unterlage der christl. Gotteserkenntnisse in der Volksschule" (Kirsch S. 115 f. Vgl. den Lectionsplan im Süddeutsch. Schulboten 1838 S. 110 ff. und Palmer, Katechetik S. 172 ff.). Einen Stufengang für das Bibellesen nach den Anschauungen der alten Kirche bietet Hieronymus in dem cit. Brief an die Läta.

Geist erfrischen will, gewähre sich diesen hohen Segen, von seinen Kindern die Schrift sich lesen, von ihrem unmittelbaren Bedürfniß eine Auslegung voll Kindereinfalt sich an die Hand geben zu lassen. Wählt er abwechselnd dann auch geschichtliche Bücher, so ist hier ein Feld gegeben, durch bloses Vorlesen, das dann bei den Hauptpartieen ihm zufällt, der heiligen Geschichte noch einmal die unmittelbare Wirkung zu sichern. Durch solchen Verkehr lernen die Kinder die Stimme ihres Hirten kennen und zu seiner Hand sich gewöhnen, lang vorher ehe sie derselben ganz überwiesen werden, und dem, der sie getauft, wird eine der unmittelbarsten Gelegenheiten seine Lämmer frühe selbst zu weiden.

Aehnlich wird bei den Kleinsten die erste Anknüpfung für den Geistlichen mit der Revision ihrer Hausgebete und ihrer ersten Schulkenntnisse gegeben sein. Die Schuleinführung sollte überhaupt nicht minder als die Schulentlassung durch die Gegenwart und den Antheil des Ortspfarrers geweiht sein. Er legt, zwischen dem Haus und der Schule vermittelnd, die Hände des Kindes in die des Lehrers, wie er die Kinder am Ende allein an seine Hand nimmt. Sein erstes Geschäft ist dann die Kleinsten in einzelnen Stunden ihre Gebetlein aufsagen zu lassen, resp. ihnen geeignete dazu zu lehren. Ein Bild, ein kleines Andenken knüpft dabei die ersten Herzensbande. Statt auf die Schaustellung der halbjährlichen oder jährlichen Examina das ausschließliche Gewicht fallen zu lassen, widme er der Unterclasse in ihren beiden Abtheilungen lieber ein oder zwei Mal im Monat eigne Lectionen, in denen er sich Sprüche und Katechismus betend aufsagen und aus der biblischen Geschichte erzählen läßt, nicht ohne die Gegengabe eigner Erzählungen aus dieser und aus dem Leben, an denen der Lehrer zugleich in lebendigem Vorbild, wenn der Geistliche dies geben kann, die rechte Erzählerkunst würdigen lernen mag, die bei der gewöhnlichen Seminarbildung eine so seltne Frucht ist. Der Hirt, der so mit den Kindern fortlebend in der Schule heimisch ist, kann ohne immer direct eingreifen zu müssen, unvermerkt den Lehrer nach sich ziehen in eine seelsorgende Weise des Verkehrs mit den Kindern. Ihm ist sie leichter als dem, dessen Blick hauptsächlich von den sachlichen Aufgaben gefesselt, und dessen persönlicher Verkehr mit den Kindern durch das tägliche Leiden unter ihren Unarten getrübt wird. Unwillkürlich begünstigt der Lehrer diejenigen, welche durch Fleiß und Gaben oder liebenswürdiges Wesen hervorragen. Dem Geistlichen wirds leichter objectiv gleich zu Allen zu stehen. Er tritt versöhnend auch den Schwächeren nahe, soll sich ihnen vor allen andern widmen und das Amt das die Verlornen sucht in seiner Person für die Schule vertreten. Das gilt schon von der Aufgabe im Unterricht. Die Schwachen müssen durch private

Nachhilfe auf dem Niveau der Classe erhalten werden, damit nicht am Ziele erst die Differenz zwischen Forderung und Leistung hervor- und grade dem Seelsorger der sie übernehmen soll empfindlich nahetritt. Den Lehrer mit solcher Nachhilfe überbürden ist vielfach eine Grausamkeit, selten sehr erfolgreich. Hier zeige der Geistliche, daß er die schöne Hirtenaufgabe versteht, „die Lämmer in seine Arme zu sammeln" (Jes. 40). Es gibt Pfarrer, die für die größten Interessen der Kirche und Theologie leben und wirken, und es dabei nicht als unter ihrer Würde achten, in der Schule zurückbleibenden Kindern nachzuhelfen. In solchen Fällen wird auch der Geistliche gern zum Rechnenmeister, Schreib- und Leselehrer werden.

Und größre Rettungsthaten gibt's an den sittlich Verlornen, die der Schule auch entfliehen oder in ihr verkümmern. Soll der Pfarrer nur den Eifer des Büttels schüren, die Versäumnißstrafen einzusammeln oder selbst als Zuchtmeister eintreten in der Schule? — Wir schließen mit dem leuchtenden Beispiel rettender Liebe eines Lehrers um Lehrern und Geistlichen das Ideal des Hirtenamtes in der Schule vorzuhalten. Büchsel erzählt es in den „Erinnerungen" aus seinen Erfahrungen als Landgeistlicher: „Bei einer Schulvisitation fand ich einen Knaben ohne Strümpfe und Schuhe wie die meisten Kinder; aber er war im hohen Grade zerlumpt und abgerissen, sah auch sehr wild und roh aus. Der Lehrer hatte ihn auf den ersten Platz gesetzt und als ich ihn fragte, weshalb er das gethan, antwortete er so laut, daß es alle Kinder hören konnten: „„Das ist ein seltner Gast, den muß man besonders ehren und als er heut kam, fiel mir das Wort des Herrn Jesu ein: wer ein solches Kind — — und darum habe ich ihm den ersten Platz angewiesen."" Dabei streichelte und liebkoste er den Knaben, was ihm gewiß lange nicht geboten war. — Da dachte ich, von dem Manne ist etwas zu lernen. Hernach hörte ich von dem Lehrer, daß dieser Knabe ein sogenannter Hütejunge, ein arger Dieb sei, aber mit fester Zuversicht setzte er hinzu: „„Ich will ihn schon herum bringen, wenn ich ihn nur erst habe; denn ich spüre eine große Liebe zu ihm in meinem Herzen."" Und es ist ihm auch gelungen. Ich habe den Knaben eingesegnet und große Freude an ihm gehabt." —

Tauferziehung auch in der Schule heißt, an der Hand der Gnade erhalten, zu dem Brunnen der Gnade und Vergebung des Jugendbundes zurück-, dem Amt der Versöhnung entgegenführen.

§ XXII.

Der seelsorgerliche oder Kirchenkatechumenat.

Die Kirche erfüllt schon während des Haus- und Schulkatechumenates durch mittelbare Pflege der Getauften in entgegenkommender Weise ihre für sie übernommne Pflicht der Taufgarantie. Aber die unmittelbar kirchliche Pflege oder der Kirchenkatechumenat beginnt mit dem der Entscheidung und Auswahl des Pfarrers unterstellten Eintritt der Katechumenen in den sogenannten Confirmationsunterricht. Dieselben gewinnen damit innerhalb der Local- und gottesdienstlichen Gemeinde die Stellung eines besondern Standes, ausgeschieden von der Schulgemeinde und im gottesdienstlichen Leben mannigfach, insbesondere aber durch die Aufnahme in das Fürbittgebet ausgezeichnet. Ebenso bereitet sich in diesem die persönliche Stellungnahme zur Kirche als Bekenntnißgemeinde vor, insofern bei der Taufe noch nicht das Kind, sondern nur Aeltern und Pathen als unter die Pflicht der Sonderconfession gestellt erscheinen, in der Schule darauf die Confessionsunterschiede nur historisch zum Vortrag kommen, dagegen nun im Angesicht des ersten Abendmahlsganges, der des Kindes eigne Bekenntnißentscheidung für die Sonderconfession bildet, die Unterscheidungslehren der eignen Gewissensentscheidung zu möglichst bewußter und freier Bestimmung unterbreitet werden müssen. Der gesammte Unterricht dieser wegen ihres entscheidungsvollen Ernstes nicht zu lang auszudehnenden Periode trägt nicht mehr den Charakter der Schule, sondern der seelsorgerlichen Vorbereitung auf den Sacramentsempfang und die in ihm bevorstehende göttliche Erneuerung des Taufbundes neben den vorbereitend vorhergehenden Acten der Beichte und Confirmation. Als Sacramentsunterricht wird man deshalb von dem Hauptstoff und Ziel her ihn am passendsten bezeichnen und so ordnen, daß die Taufe den entscheidenden Ausgangspunkt, die Beichte und Confirmation den praktischen Abschluß, die Lehre vom heiligen Abendmahl dagegen das Centrum bildet, vorbereitet durch die Einführung in die gesammte Gottesdienstordnung der Communio im weitren Sinn, in den selbständigen Gebrauch des Wortes an der Hand der Predigt, und durch die Anleitung zum Gebet als dem prie-

sterlichen Dienst der Gemeinde insbesondre, und so die confessionelle Seite des Sacramentsunterrichts auf ökumenischer Grundlage selbst wieder heilig vorbereitend. Wie dieser Complex an das Abendmahl so lehnt sich an die Taufe ein Unterricht von den Ehren und Pflichten des Pathenstandes wie der Antheil an anderweitigen Vertreterrechten innerhalb der Gemeinde an, die mit der eignen Uebernahme der Taufverpflichtung Seitens der Katechumenen auf sie als junge Kirchenglieder übergehen, womit die die Confirmation wesentlich constituirenden Acte am Anfang des Unterrichts gleich in Aussicht genommen sind. Die Unterrichtsweise als durchaus praktisch gerichtet, und durch seelsorgerlich geleitetes Wechselgespräch die eigne Aussprache der Kinder anbahnend, ist durch die Sache selbst nahe gelegt.

Die Erziehungsaufgabe des seelsorgerlichen Unterrichts prägt sich sowol in einer auf gegenseitige Zucht angelegten Zusammenfassung der kleinen Katechumenengemeinde aus, die den Ausschluß aller nicht zu ihr gehörenden Zuhörerschaft als Forderung erscheinen läßt, als namentlich andrerseits in der besonderen väterlichen Auctoritäts- und Vertrauensstellung, in der der Seelsorger dieser Gemeinde gegenüber erscheint, die er zu der Freiheit, in der die confirmirten Glieder zum Beichtvater stehen, erst zu erziehen hat. Das Ideal seelsorgerlichen Vertrauensverhältnisses, die Privatbeichte, die für jene als Sache der Freiheit zu betrachten ist, wird daher hier Gegenstand der Forderung und Ziel väterlicher Anleitung, entsprechend der im Katechismus den Schülern desselben gestellten Norm. Die seelsorgerliche Erziehung gewinnt so ihre Spitze in der Beichterziehung auf dieser Katechumenatsstufe, wie das Abendmahl als Ziel der Kirchenerziehung, so die Beichte als das der seelsorgerlichen. Die Pflege jenes Sinns für Bruderzucht und diese Gewöhnung an beichtväterliche Führung macht den seelsorgerlichen Katechumenat zur Pflanzschule für das rechte Verhältniß der ganzen Gemeinde zu dem Amt der Seelsorge.

1.

Im Unterschied von dem Haus- und Schulkatechumenat gebührt dem anderen Hauptheile, der letzten Stufe der Tauferziehung, der Name des Kirchenkatechumenats im engren Sinn. Das Haus arbeitet auf Grund der Taufe an der Herstellung des Christen, an seiner Bewährung

namentlich nach der sittlichen Seite; die Schule arbeitet um die Erkenntnißreife des Kindes, für die Aneignung des Lehrstoffes des Christenthums in dem Rahmen des Katechismus. Der seelsorgerliche Katechumenat arbeitet für die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Sacramente, erzieht den Christen zum Gemeindeglied in actueller und allseitiger Einfügung in das Ganze. Obschon das getaufte Kind auch Gemeindeglied im höheren Sinn genannt werden muß, ein Glied in der Gemeinde der Gläubigen, und obgleich Haus und Schule, die das Kind in diesem Glauben fördern und befestigen, es auch für die Kirche erziehen, für die Kirche im höchsten Sinn: so ist doch der Zusammenhang des Kindes mit der selbständig zusammengefaßten organisirten Gemeinde noch kein selbständiger, sondern ausschließlich durch das Haus vermittelt. Denn die organisirte Gemeinde faßt sich zusammen in der communio, als Abendmahlsgemeinschaft.[1] Erst aus dem Antheil an dieser kommen dem Getauften die selbständigen Gemeinschaftsrechte, und darum ist dieser Antheil das unmittelbare Ziel des seelsorgerlichen oder Kirchenkatechumenats. Eben darum werden auch die Vertreter dieses Katechumenats die unmittelbaren Organe der Kirche sein müssen, der Pfarrer, von dem das Kind getauft worden und unter dessen Führung und Verwaltung der Katechumen künftig die Tischgenossenschaft am Altar des HErrn genießen soll. Man kann nicht sagen, daß dies unsrer Kirche von Anfang herein weniger bewußt gewesen sei als der Römischen, wo das Amt bis zur Nichtachtung andrer Rechtskreise prävalirt. Das lutherische Bekenntniß geht mit dem Hinweis auf diese Berufspflicht voran: Apud nos coguntur pastores et ministri ecclesiae publice instituere et erudire pueritiam (Apol. Art. XV, 41.). Die Formen des vorbereitenden Katechumenats und die Vertheilung der Thätigkeit unter den einzelnen Factoren waren nur weniger geordnet, als wir jetzt zwischen Schule, Haus und Antheil des Geistlichen den factischen Zuständen entsprechend unterscheiden können. Am nächsten unsrer oben festgestellten Vertheilung kommt der Ausdruck der Liegnitzer Sacram.-Ordnung von 1534 (Richter I, 240 S. VI): „daß ein jeder Pfarrer in seinem Kirchspiel mit sonderlichem Fleiß den Katechismum mit den Kindern halte, und daß sie ihm, sobald sie zur Lehre tüchtig, von den Aeltern und Pathen zubracht (vgl. über ihren Unterricht vorher S. V) und in seine Schule und Lehre überantwortet werden." Das Gewöhnlichste aber ist, daß in den alten K.-OO. die Arbeit zwischen den Hausvätern und Geistlichen getheilt erscheint, wobei

1) Wir müssen auf Grundvoraussetzungen der Einleitung verweisen; Thätigkeiten, wie das dort genannte: „Zusammenfassen" (§ III) treten hier aus ihrer Abstraction heraus.

den Letztren die erste Stelle, aber nicht die Hauptarbeit zugewiesen zu werden pflegt (vgl. d. K.-OO. bei Höfling II, 336 ff.). Nur zuweilen werden ausdrücklich neben dem Pfarrer die Pathen verantwortlich gemacht, wenn der Visitator zu entsprechender Alterszeit die Kinder noch nicht reif findet (Churbr. O. a. a. O. 325). Die Betheiligung der kirchlichen Organe aber war hauptsächlich auf die kirchlichen Examina mit der Jugend beschränkt, neben denen ein besondrer pfarramtlicher Unterricht entweder ganz fehlt, indem die dem ersten Abendmahlsgang vorhergehende Prüfung allein die pfarramtliche Ueberleitung aus dem Schulkatechumenat nach unsrem Begriff vertrat, oder diese schrumpft zu einem einwöchentlichen Unterricht zwischen jener Prüfung und dem Sacramentsgenuß zusammen (vgl. bei Höfling 350 ff.). Noch 1718 finden wir in Preußen (Bachmann Gesch. d. Einf. der Conf. Berlin 1852 S. 217) und 1747 in Ulm dasselbe Verfahren (Höfling 352). Dem Haus trat nun die Schule vorbereitend zur Seite. In der einfältigsten Form damals, als man den Aeltern rieth, einen Schulknaben ins Haus zu nehmen, der ihre Unfähigkeit dadurch ersetzen sollte, daß er dem Gesinde und den Kindern die Hauptstücke vorbetete (Sächs. Gen. Artt. 1557). Wie Bugenhagen die Arbeit der Schule der Katechumenatserziehung principiell einreihte, sahen wir oben (S. 360). So konnte wol auch damals dem Lehrer manches zufallen, was an sich die entsprechende Thätigkeit des Dieners der Kirche gewesen wäre. Da soll der Pfarrer nur zugreifen wo die Schullehrer nicht tüchtig sind (Höfling 352). Nach jener Preuß. V. O. von 1718 finden wir den Präceptor nicht nur als Lehrer, sondern auch als Führer seiner Katechumenen zum Sacrament (Bachm. 219). Besonders scheint im Norden der Umfang der Parochieen solche Unterstützung des Pfarrers nöthig gemacht zu haben.[1] Harms verweist auf die Nachtmahlsschulen für deren Abhaltung der Schullehrer eine Einnahme bezog (Past.-Theol. I, 198); wenn er nicht anderwärts gar die Auswahl der Confirmanden bestimmte (S. 166). Am Anfang konnte zu solcher Vermischung der Amtssphären der einseitige Nachdruck führen, den man auf das Einlernen des Katechismus legte; später wirkte darauf der rein private Charakter ein, den die Confirmation angenommen hatte (s. u.), namentlich aber das gesunkene Ansehen des geistlichen Amtes gegenüber der Schule. So muß man es sich erklären, wenn in Hamburg z. B. bis in die neueste Zeit der Vorbereitungsunterricht für die Confirmation ausschließlich in den Händen der Lehrer und Candidaten lag, und man in der Theorie noch jüngst (Bobe, die Conf.-Handlung 2. A. Leipzig 1847) vorschlagen konnte, dem Schul-

---

1) Vgl. bes. d. V. O von Christian IV. für Dänemark u. Norwegen von 1736 bei Bachmann S. 164 f. S. auch Kirsch S. 305.

lehrer bei der Confirmationshandlung eine feierliche Ansprache an die Confirmanden in der Kirche zuzuweisen. — Dem Pfarramt allein steht die Bereitung auf der letzten Katechumenatsstufe zu.

Nicht nur die Unzulänglichkeit der Familienleistung begründet eine Concurrenz des geistlichen Amtes als ein Supplement (so Schleiermacher a. a. O. 348 vgl. Erziehungslehre S. 183); sondern die Verschiedenheit der Katechumenatsaufgaben spiegelt sich in ihrer Vertheilung an Haus, Schule und Amt. Alle unmittelbare Thätigkeit der Kirche im Unterschied von jenen beiden Factoren fordert die Verwaltung durch die unmittelbar kirchlichen Organe. Das Richtige hat Nitzsch: „Die Vollendung der (katechetischen) Function muß im allgemeinen (kirchlichen) Lehramte liegen, in welchem alle auf die Erbauung unmittelbar gerichteten Thätigkeiten zusammenlaufen" (Pr. Th. II, 1 S. 167. Vgl. I, 2. Aufl. S. 281). Daran kennzeichnen sich die einzelnen Aufgaben als Acte des Kirchenkatechumenats.

Bei seiner Besprechung werden wir aber nun folgerichtig nicht nur alle unmittelbar kirchliche Thätigkeit für die getaufte Jugend vor der Confirmation, sondern namentlich auch alle die Seiten der Erziehung ins Auge zu fassen haben, die das Verhältniß derselben zur Confessionsgemeinde wie zur Localgemeinde in ihrem gottesdienstlichen und disciplinaren Zusammenhang betreffen, vorbereiten und ordnen. Dieser allgemeine Theil gewährt den passendsten Ausgangspunkt.

Ehe Haus und Schule das Kind in seine Pflege genommen, hat die Kirche zuerst unmittelbar mit ihm gehandelt durch die Taufe (Palmer, Katechetik S. 53 f.). In der Sacramentsverwaltung kennt die Kirche keine Concurrenz fremder Lebenskreise und Factoren. Seitdem aber sind die kirchlichen Organe die letztverantwortlichen Pfleger der Taufgnaden des Kindes und als solche die Wächter auch derer geblieben, welche unmittelbar mit der Pflege jener betraut waren. In dem Seelsorger des Hauses, in dem geistlichen Inspector der Schule besucht die Kirche selbst ihre getauften Kinder. Die Hausbesuche des Geistlichen müssen darum auch den Letzteren insbesondere gewidmet sein, der Nachfrage bei den Aeltern nach der Uebung der Mittel, die wir oben im Dienst der häuslichen Tauferziehung kennen lernten; der Prüfung der Erkenntniß, die die Kinder von der Taufgabe und -Lehre gewonnen haben. Die Anleitung, die der Geistliche den Aeltern gibt zum Hausgebet, zur Handhabung christlicher Zucht, zu umsichtiger Führung und Unterweisung der Kinder, ist Alles schon Wahrung der kirchlichen Katechumenatspflicht durch die unmittelbaren Organe der Kirche. Reicht zu solcher Wahrung die freundschaftliche Berathung nicht aus, so muß die Zucht des Amtes ihr zu Hilfe kommen, nach der übereinstimmenden Praxis

der älteren Kirchenordnungen bei beharrlichem Widerstand und mangelnder Besserung zuletzt auch die Kirchenzucht im engeren Sinn. In solchem Falle dürften dann statt der gewöhnlichen Organe der Gemeindezucht, und jedenfalls als erste Zeugen pfarramtlicher Ermahnung die Pathen zuzuziehen sein, um mit dem Amte vereint eine Besserung der häuslichen Erziehung herzustellen. Es versteht sich, daß daneben die positive Fürsorge für die Kinder, zuletzt durch Unterbringung in Häusern, die gesichertere Aussicht für eine christliche Erziehung bieten, eine ganz selbständige Aufgabe bleibt, für welche die Kirche im Nothfall auch die Hilfe der weltlichen Obrigkeit anzurufen vollkommen berechtigt ist. Die in der Inspectionsstellung zur Schule belegenen Pflichten des geistlichen Amtes sind im vor. § besprochen worden; wir verweisen nur zur Ergänzung auf Palmer, Pädag. 2. A. S. 441 ff.

Unmittelbarer noch tritt die Kirche in den öffentlichen Gottesdiensten auch der Jugend, die sich noch im Katechumenat des Hauses und der Schule befindet, nahe. Die Gemeinde der Reifen kann dadurch freilich nicht aus der nächsten Berechtigung an Inhalt und Haltung des gepredigten Wortes verdrängt werden. Es gibt Themata die gehen nur sie an. Aber wollte man mit Schleiermacher (Pr. Th. 385) der Jugend jede Rücksicht bei der Predigt versagen, so müßte man auch jede Pflicht des Kirchenbesuches für sie aufheben. Ihr Bedürfniß trifft vielmehr mit dem Erkenntniß- und Reifestand der gewöhnlichen Gemeinden selbst so nahe zusammen, daß die Rücksicht auf beide ein und dieselben Forderungen erweckt. In alter Zeit wußte man hie und da solchem Verkehr einen lebendigeren, wenn auch liturgisch formlosen Ausdruck zu geben. Wenn der alte Goldberger Rector Trotzendorf die Kanzel bestieg, was nach Löschke's Zeugniß[1] nicht selten geschah — und in der Predigt kam dann ein Spruch vor, den seine Schüler wissen mußten: da rief er sie von der Kanzel aus auf, ihn vor der Gemeinde herzusagen. Im Allgemeinen wird wie im Religionsunterricht der Schule, so auch in der Predigt die einfachste Biblicität der Sprache und des Ganges der Gedanken die Hauptforderung bleiben. Das Vorbild der ältesten Kirche kann hierin maßgebend werden, sofern sie ihre Predigt mit besondrer Sorgfalt dem Bedürfniß derer anpaßte, die wenn auch nicht als Kinder doch als Auditores an dieser Gabe der Kirche allein erst theilhatten.

Daneben wird aber die Kirche dem besondren Bedürfniß der Katechumenen auch auf besondre Weise noch zu Hilfe kommen müssen. Der gewissenhaften Wahrnehmung dieser Pflicht Seitens der Väter unsrer Kirche danken wir den Reichthum katechetischer Gottesdienste, der die lutherische Got-

1) Vgl. dess. Rel. Bildg. der Jugend im 16. Jahrhundert. Breslau 1846. S. 111 u. Val. Trotzendorf nach s. Leben und Wirken, ebenda 1856.

tesdienstordnung auszeichnet. Was wir davon noch besitzen ist nur ein kleiner Rest desselben. Alle die mannigfaltigen Formen des Katechismusbrauches, die die Reformations-Agenden vorschreiben, gehören hieher. Man betete die Katechismushauptstücke in der Liturgie vor der Predigt und legte einen Theil desselben aus so vor wie nach der Predigt, in der Vesper am Sonntag oder in Morgen- und Vespergottesdiensten der Woche, zum Theil täglich. Ueber das Ausgelegte aber examinirte man wieder die Jugend nach dem verschiedenen Herkommen und örtlichen Verhältnissen zu dieser oder jener der genannten Zeiten. Vgl. die ausführlichen Nachweise bei Langemack hist. cat. III S. 139 ff. und Höfling II, 336 ff. Manches hat eine geläuterte liturgische Praxis, ungleich mehr die Erschlaffung amtlicher Treue in Wegfall gebracht. Wieviel die Spenersche Reformation von den katechet. Gottesdiensten schon verfallen fand, zeigt an Beispielen Tholuck, das kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts S. 149 ff. Der Erneuerung folgte neuer Verfall. Vielleicht hat keine Landeskirche diese väterlichen Vermächtnisse so treu bewahrt, als die Schwedische (Knös, Schwed. K.-Verfassung. Stuttg. 1852 S. 26 ff.). In der Hauptsache sind uns nur noch die Katechismus-Unterredungen mit der Schuljugend und zeitweise, oder auch forderungsweise mit einem Theil der Confirmirten geblieben, theils in Wochengottesdiensten, theils wie im Norden noch des Sonntags Vormittags (Harms I, 140), meistens des Sonntags Nachmittags. Keine Einsprache der Neuzeit (Stier, Privatagende. Berlin 1852. S. 34) soll über Werth und Bedeutung dieser bewährten Uebung der Jugend irre machen; aber wohl der Gewinn an Methode, den die Zwischenzeit eingetragen, dazu wirken, daß der blos examenmäßige Charakter, wo es geht und in dem Maß als es heilsam ist, in den des katechetisch durchgeführten Wechselgespräches umgesetzt werde. Dadurch wird nicht nur die Jugend selbst nach Wille und Gemüth ebenso betheiligt als nach Verstand und Gedächtniß, sondern auch die Gemeinde der Erwachsenen könnte wieder mit solchem Interesse dafür erfüllt werden, wie es von dem in Rücksicht der Methode noch so unvollkommenen Anfang der katechetischen Unterredungen durch Spener berichtet wird (Harms I, 128 ff.). Neben dem Katechismus selbst haben die katechetischen Gottesdienste des Sonntags Nachmittags an der Wiederholung der Frühpredigt einen Stoff, der um der Frucht willen für alle Theile der Gemeinde durch kein andres Thema völlig verdrängt werden sollte. Die Bedenken, die namentlich Harms im Interesse der Predigt als Kunstwerk dagegen erhoben (I, 139 ff. 156) erledigen sich leicht, sobald man die Frage auf die bleibende Frucht der Predigt auch für die Gemeinde stellt, in der Behandlung aber die rechte katechetische Gewandtheit beweist (Palmer, Katechetik S. 557). Weil die Form

des Gesprächs auch für Erwachsene so viel Vortheile gewährt, hat man seiner Zeit in Württemberg (vgl. die Cynosura v. 1687) jene ausdrücklich auch an die Stelle der üblichen Katechismuspredigten in der Woche gesetzt. Namentlich aber erinnern wir noch einmal an die Einrichtung von Taufgottesdiensten in der Woche und am Sonntag Nachmittag, wie sie oben nach dem Vorgang der hessischen KO. vorgeschlagen wurden (S. 354 ff.).

Jedenfalls versprechen jene durch jahrhundertalte Erfahrung bewährten Uebungen eine sicherere und gesündere Frucht kirchlicher Tauferziehung, als die besonders in neuerer Zeit in Aufnahme gekommenen Erbauungsstunden, die man den Kindern für sich außerhalb der öffentlichen Gemeindegottesdienste widmet. Die Herrnhutischen Gemeindeeinrichtungen haben als Vorbild zu diesen Versuchen der Neuzeit gedient, wie man sie in Berlin, Erlangen, Greiz und anderw. angestellt hat. In der Brüdergemeinde bilden die Kinderstunden einen Theil der gesammten Specialpflege, die in anerkennenswerther Treue der Jugend gewidmet wird. Außer den täglichen Erbauungsstunden, die in den Erziehungsanstalten der Brüdergemeinde gehalten werden, feiert man nach der älteren Bestimmung (Ratio disciplinae unitatis fratrum. Barby 1789. S. 317) monatlich einen sogenannten Bet- und Danktag, wo die Kinder ihre eigene Litaney beten, und ihnen neben erbaulicher Ansprache Lebensläufe frommer Kinder, die in der Gemeinde verstorben sind, vorgelesen werden. Wo nur Ortsschulen sind, treten dafür die vierzehntägigen Kindergottesdienste ein. Wie jeder der einzelnen Chöre der Gemeinde seine Feste, so hat der Chor der Kinder sein besondres Kinderfest, und an den größeren Festen wird auch den Kleinsten schon eine besondere Versammlung gewidmet, um ihnen die Bedeutung des Festes nahe zu bringen. Mannigfacher Segen hat sicher diese Treue gelohnt, wo sie in Einfalt geübt wurde. Harms hat einer der Kinderpredigten Spangenbergs ein schönes Denkmal gesetzt (I, 143). Und wo würde nicht das Bedürfniß empfunden, einzelne dem Kindesbewußtsein besonders aufgeschlossene Zeiten des Kirchenjahres, wie den Advent mit seinem Hosianna und die Christnacht, die Epiphanie zu eigentlichen Kinderfesten zu gestalten! Namentlich gilt in unsrer Kirche das Michaelisfest mit Recht von alther als ein directer Anlaß durch Kinder- und Erziehungspredigten die Kleinen zu ehren und ehren zu lehren, deren wir mit den himmlischen Geistern in Eins gedenken. — Im Allgemeinen aber wird einem nüchternen Beobachter bei jener durchgeführten Praxis alsbald die Gefahr der Manier und Tendenz entgegentreten, einer süßen Weichlichkeit statt wahrer Einfalt, eines Studiums auf Gefühlserregung statt der dem Kindesbedürfniß obenan angemessenen Belehrung im Geist und Maß ihrer Fassungskraft. An gesteigerten Gebrechen

ähnlicher Art kranken die modernen Unternehmungen, auch wenn sie nicht in so tendenziöser Weise auftreten, wie jener Versuch in Berlin (1849), eine Kinderkirche mit Eintrittskarten zu organisiren. (Vgl. Schulbl. f. Brandbg. 1852 S. 631 ff.). Am wenigsten aber dürfte die Aufstellung einer auf Kinder besonders berechneten Seelsorge zu empfehlen sein, wie sie aus der Praxis des Hallischen Waisenhauses auf die Brüdergemeinde und manche andre Zeiterscheinung überging. Es findet sich ein sehr charakteristischer Ausdruck dieses Princips in der unter pietistischen Einflüssen entstandnen V. O. Christian's IV. v. Dänemark v. 13. Jan. 1736. Dort heißt es (sub 7. vgl. Bachmann S. 165): „Die Jugend soll gefragt werden, ob sie von dieser oder jener Wahrheit etwas an ihren Seelen erfahren und was sie von Bekehrung und Glauben an sich merke.—" Es ist dies fast bis auf den Wortlaut die Instruction, die die Kinderpfleger der Brüdergemeinde bei ihrem sogenannten „Sprechen" der Jugend befolgen. Gewiß gibt es wenig gefährlichere Störungen des kindlichen Geisteslebens, als das Maß seines inneren Fortschreitens zum Gegenstand bewußter Reflexion zu machen. Nitzsch warnt mit Recht schon davor, im Unterricht geistliche Erfahrungen darzulegen, die über die Stufe der Entwicklung des Kindes hinausgreifen (II, 1, 183). Ernsteren Tadel noch verdient der ähnliche Mißgriff, Confirmanden Tagebücher führen zu lassen über den Fortschritt ihres inneren Lebens (Kündig bei Palmer, Kat. 605). Die Ehrfurcht vor Gottes verborgnem Werk an der Kindesseele halte die Menschenhand von jedem Vorwitz oder selbstwirkendem Eingreifen zurück. Dieselbe Ehrfurcht vor der mit der natürlichen Ordnung Gottes verbundnen Segensverheißung lehre während der Zeit des Hauskatechumenats überhaupt den Diener der Kirche von ferne nur dem Werk der älterlichen Erziehung zuschauen, bis seine Hilfe erfordert oder die Nothwendigkeit seines Eingreifens unzweifelhaft ist. Den natürlichen Vertretern gibt mehr als jedem Andern das kindliche Vertrauensverhältniß die Mittel der Einfalt an die Hand, das innere Wachsthum förderlich zu pflegen und mit dem Auge weiser Treue zu überwachen. Mittelbar nur kommt in dieser Zeit auch den Kindern die Seelsorge der unmittelbaren Organe der Kirche zu; wobei nicht ausgeschlossen ist, daß in besondren Fällen früh entwickelten inneren Lebens oder auch bedrohlicher Störung desselben durch schwere Sündenfälle, unmittelbar seelsorgerliche Behandlung durch den Geistlichen und damit auch ein früheres Eintreten der Beichte vor dem Diener der Kirche indicirt sein kann. – Nur soll man nicht glauben, daß, wo das Amt überhaupt noch durch treue Verwaltung in Ansehen steht, das Haus sich in eifersüchtigem Abschluß gegen die Concurrenz desselben in der Erziehung verschließe. Das Bedürfniß seelsorgerlichen Beistandes pflegt sich

auf diesem Gebiet besonders stark zu äußern. Was kein kirchliches Gebot vorschreiben könnte, geschieht insbesondere auf dem Lande vielfach noch aus freiem Antrieb. Fromme Mütter bringen ihre Kinder ins Pfarrhaus, um sie segnen zu lassen. Besonders in Fällen der Adoption geschieht es hie und da, daß der Adoptivvater den Pfarrer bittet durch seine Weihe dem Kinde das neue Auctoritätsverhältniß zu heiligen. Allgemeiner noch sucht man die amtliche Hilfe, wo die häusliche Zucht nicht mehr ausreichen will.

2.

So kommt die unmittelbare Thätigkeit der Kirche und ihrer Organe schon während des Haus- und Schulkatechumenats den Getauften offenbarer oder verhüllter, in officieller oder mehr privater Form entgegen. Ist aber die Stunde gekommen, wo sie in die besondre Pflege der Diener der Kirche übergehen, dann läßt es sich die Kirche auch nicht nehmen, öffentlich die Hand auf die Kinder als die ihren zu legen, und sie fortan als Glieder eines besondern kirchlichen Standes auszuzeichnen. Damit hebt der seelsorgerliche Katechumenat als der specifisch *kirchliche* sich ab von der voraufgehenden Bewahrung unter den Vormündern, und der der Tauferziehung eigentlich entsprechende Factor geistlicher Vaterschaft und kirchlicher Mutterschaft (ob. S. 306) tritt in unverhüllter Eigenthümlichkeit hervor.

Die Aufnahme zum Katechumenenunterricht im gewöhnlichen engeren Sinn ist die entscheidende Uebergangsstufe. Die ausschließliche Berechtigung des kirchlichen Amtes und das Bedürfniß, die Gemeinde in bestimmte Mitthätigkeit zu versetzen, macht sich hier am fühlbarsten. Freilich tritt auch die Abhängigkeit der kirchlichen Entscheidung vom Staate und die Beeinträchtigung ihrer Interessen durch weltliche Bestimmungsgründe an wenig anderen Punkten des kirchlichen Lebens gleich offen und empfindlich hervor. Und wer sich erinnert, daß grade eine scharfe Abgrenzung und strenge Durchführung des Katechumenats von der alten Kirche als das einzige Sicherungsmittel gegen die Verwüstung durch Massenproselytismus erkannt wurde, wird sich sagen, welch' verhängnißvolle Wirkung der Kirche drohen müsse, wenn in der Constituirung des Katechumenats selbst statt der kirchlichen weltliche Maximen Platz gegriffen haben. Eine vornehmste Quelle der Zuchtlosigkeit und Verweltlichung der Massen in den Landeskirchen liegt in dieser Ohnmacht der Kirche, die Grenzen der Aufnahme und Entlassung aus dem Katechumenat nach ihren wahren Interessen selbständig zu bestimmen. *Höfling*, der in der That ein warmer Freund der Landeskirchen war, hat weiland als praktische Frucht seiner über allen Vergleich sorgfältigen Studien der kirchlichen Katechumenatspflege nur den Rath bieten können: *zur Herstellung*

und Conservirung eines besseren Kernes in den Landeskirchen die Katechumenatsgrenzen und Unterschiede der alten Kirche in veränderter Form zu erneuern (II, 429 ff. 450 f.). Seine Vorschläge geben dem Bedürfniß nur bestimmteren Ausdruck, das vor ihm Männer ganz anderer kirchlicher Richtung gefühlt und geäußert, wie Marheinecke, der allerlei Reminiscenzen des altkirchlichen Katechumenats erneuert (Aphorismen, S. 133 ff.), und Schleiermacher, der eine fortgehende Vormundschaft für die Confirmirten als nöthig erkennt (Pr. Th. S. 411).

Aber auch wo man die weiterreichenden Forderungen nicht ins Auge gefaßt hat, wird doch der Zwang, der für die Kirche in der Identificirung der Schulentlassung mit der Confirmation und der schablonenmäßigen Fixirung der Altersstufe liegt, die man mehr nach jener berechnet als um dieser willen wählt, stark und allgemein empfunden. Die gesetzlichen Bestimmungen der lutherischen Landeskirchen aus der neueren Zeit haben einstimmig an dem ersteren Gesichtspunkt ihre Basis, wenn es auch nicht überall so nackt ausgesprochen wird wie in dem Minist. Rescr. v. 14. Mai 1834 des Großh. Hessen: „daß die öffentliche Confirmation überall als der Act der Entlassung aus der Schule zu betrachten sei". (Bachmann S. 281 vgl. d. Bestimmungen in S.-Weimar S. 229). Mit voller Loslösung der Confirmation als eines kirchlichen und auf Freiheit der Entscheidung basirten Actes von solchen Terminen staatlichen Zwanges sind nur reformirte Kirchen vorangegangen, wie in der Schweiz und in England; des Landes absoluter Ungebundenheit Amerika zu schweigen. In den Städten Englands sieht man eben so viel Erwachsene als junge Leute zur Confirmation sich einfinden (Uhden, Zustände der Angl. Kirche. Leipz. 1843 S. 102 ff.). Württemberg gewährt nur seinen Separatisten die Rücksicht größerer Freiheit (Bachmann S. 289).

Eine bestimmte Altersgrenze als durchschnittliche Reifebestimmung hat ihre volle Berechtigung im Bedürfniß der Ordnung wie in der factischen Durchschnittsgleiche der menschlichen Entwickelung. So lange es einen Kinderkatechumenat in der Kirche gibt, wurden auch in ihr anni discretionis als Grenzziel festgesetzt, in der Reformationszeit bei größerer Freiheit meist das zwölfte Jahr. Später ist man im Allgemeinen höher hinauf gegangen. Wenn eine Verordnung für das Fürstenthum Waldeck vom 18. März 1733 rügt, daß Kinder unter 10 Jahren zur Confirmation angenommen werden (Bachm., 271), so scheint dies auch in jener Zeit ein vereinzeltes Datum. In Ostfriesland finden sich im Gegentheil noch in der Neuzeit unconfirmirte Erwachsene (S. 269). In der Gegenwart gilt in den meisten lutherischen und unirten Landeskirchen approximativ das vierzehnte Le-

bensjahr als Reifeziel für die Confirmation.[1] Zu dem 13. Jahre ist neuerdings Baiern wieder herabgestiegen; auch in S.-Altenburg genügt dieses; während man in Schleswig-Holstein und im Lübeckischen die Knaben erst mit 16, die Mädchen mit 15 Jahren confirmirt.

Das Urtheil über die Richtigkeit des Termines stellt sich aber ganz verschieden je nach der materiellen Bestimmung des Zieles. Wird der erste Abendmahlsgenuß als Katechumenatsziel angesehen, so könnte eine frühere Zulassung sehr wohl statthaft erscheinen. Ein zu langer Aufschub beraubt der Sacramentshilfe in Jahren, wo mancher ihrer besonders bedarf, und beruht auf einem willkürlichen Hinaufschrauben der Bedingungen, deren sich aus dem Wesen des Sacramentes nur die beiden: klarbewußtes Begehr und Fähigkeit zur Prüfung ableiten lassen. Möchte man nun auch für die letztere nach dem durchschnittlichen Entwickelungsgesetz das vierzehnte Jahr als richtiges Durchschnittsalter hinstellen, so ist es doch bedenklich für den Gebrauch eines Gnadenmittels so feste äußere Schranken zu setzen, daß auch ein früheres Begehren, das immer mit einem höheren Grad der Prüfungsfähigkeit verbunden sein wird, daran seine Schranke finden müßte. Wir erinnern uns der nachdrücklichen Warnung, die die Geschichte der Aufhebung des Kinderabendmahls enthält (S. 267). Die altkirchliche Anschauung spricht für frühere Gewährung des Sacramentes (s. u.). Wenn man wie in Württemberg mit weiser Umsicht selbst Blöden den Abendmahlsgenuß auf besonders starkes Begehren nicht absolut versagen will (Rescr. v. 19. März 1723 b. Bachmann S. 285) und Harms kranken Kindern mit richtigem Tact das Abendmahl ohne Confirmation zu geben vorschlägt (II, S. 194), so lehren grade solche Ausnahmsfälle den richtigen Weg der thetischen Principbestimmung. Schleiermacher bezeichnet zwar das Abendmahl als das Endziel des ganzen Religionsunterrichts, aber für diesen selbst als Zweck: „den lebendigen Glauben in einem jeden einzelnen zu begründen.“ Dafür nun könne weder der Geistliche noch die Gemeinde im Ganzen verantwortlich gemacht werden, sondern auf der Aeltern Gewissen müsse es gelegt werden, daß sie ihre Kinder in dem rechten Zeitpunkt zum Sacrament präsentiren. Folgerichtig setzt er dabei eine Unterscheidung zwischen dem Besitz der übrigen Gemeinderechte und dem Antheil am heiligen Abendmahl als möglich voraus (Pr. Th. S. 350 ff.). Man wird nach der oben begründeten Verhältnißstellung des geistlichen Amtes und seiner Aufgaben zu denen des

1) So in Oesterreich, Preußen, Sachsen und den Sächs. Herzogthümern, Hannover, Württemberg, den beiden Hessen u. Mecklenburg, Pfalz, Nassau, Anh. Dessau, Waldeck, Hamburg, Bremen-Verden. Früher auch in Baiern; wie in Waldeck früher das dreizehnte Jahr. In Hannover bildete das letztere eine Prärogative für Söhne des Adels und der Beamten! —

Hauskatechumenats dem ersteren jedenfalls noch die Verantwortlichkeit für die Prüfung der von den Aeltern dargestellten Kinder auflegen müssen; aber mit diesem Vorbehalt sind auch alle berechtigten Gegengründe gegen diese Befürwortung größerer Freiheit im Sacramentszugang erschöpft. Die Römische Kirche selbst folgt hierin dem Princip der Freiheit. Cat. Rom. II, 4, qu. 61. Die Praxis unserer Kirche am Anfang war, wie sich oben schon zeigte, im Allgemeinen keine andere. Es werden dabei freilich noch eine Reihe praktischer Schwierigkeiten auszugleichen, auch ein bestimmter Mangel in der Grundanschauung unsrer alten K.-OO. aufzuweisen sein (s. u.).

Hätte man bei dem Blick auf die Communion als Katechumenatsziel Grund, vor zu hoher Altersbestimmung zu warnen, so liegt der Fall grade umgekehrt, wenn es sich um Erlangung der Gliedschaftsreife in der organisirten, namentlich aber in der Bekenntnißgemeinschaft der sichtbaren Kirche handelt. Macht man doch die meisten Vertreterrechte in derselben von weiteren Bedingungen als von der Confirmation abhängig, wenn diese mit dem ersten Abendmahlsgang zusammenfällt. Da fordert man zugleich bürgerliche Mündigkeit oder Hausvaterstellung. Die letztere Bedingung hätte auch kirchliche Berechtigung, die erstere dagegen drängt schon wieder der Kirche weltliche Maximen auf. Wir sehen aber davon ab, und fassen blos ins Auge, was die Kirche ihrerseits bei einem Gliede voraussetzen müsse, das ein bewußter Bekenner ihrer Confession, ein befähigtes Organ der Gemeindezucht heißen solle und mit der selbständigen Vertretung dieser und ähnlicher kirchlicher Interessen beehrt zu werden verdiene. Wird dafür die Reife eines vierzehnjährigen Knaben auch nur insoweit als Unterlage dienen können, daß der weitere Fortschritt des Wachsthums zu solchen Zielen fernerhin seiner selbsteignen Führung anheim zu geben sei? Unmöglich. Hier wird man das Bedürfniß weiter hinaus gerückter Katechumenatsgrenzen klar empfinden und zugleich den Unterschied dieser Zielbestimmung und ihrer Voraussetzungen von denen des ersten Sacramentsgenusses.[1] In Kirchen, wo man darauf bedacht sein muß, Laien auch für Synodalvertretung zu erziehen, hat man dann wol wie in Baiern u. a. zu dem Nothbehelf gegriffen, die Confirmirten noch zum mehrjährigen Besuch einer Sonntagsschule zu verpflichten; aber jeder weiß, wie wenig diese eine kirchliche Erziehung zu ersetzen im Stande ist. (Vgl. Nitzsch II, 1, 170.)

1) Grade die entgegengesetzte Praxis schreibt eine Schwedische VO. für Neuvorpommern vor: den Genuß des Abendmahls vor dem zurückgelegten 16. Jahre nicht zu gestatten, während die Zeit der Confirmation, unter Umständen vor dem 12. Jahre vollziehbar, freierer Entschließung der Aeltern vorbehalten wird (Bachm. S. 299). Aber die VO. trägt die Spuren gänzlich abhanden gekommenen kirchlichen Urtheils. Und was hieß damals (1806) Confirmation!

Hier liegen Probleme vor, die sich nur in einer vom Staate unabhängigen und ihrer eignen Aufgaben und Ziele lebendig bewußten Kirche lösen lassen werden. Eine Theorie des Katechumenats kann sich der Aufgabe, ihre Lösung anzudeuten, nicht entschlagen. Die Frage um das Wesen der Confirmation wird uns darauf zurückführen. Für die praktische Lösung der Aufgaben aber unter den gegebenen Verhältnissen, auf die wir jetzt näher einzugehen haben, waren diese Vorandeutungen nöthig, um den Standpunkt, den das Amt principiell in der factischen Lage einzuhalten hat, klar- und festzustellen. Wir haben zunächst gegen alle der kirchlichen Katechumenatsziele unwürdige, fremd eingetragene Nebenbedingungen uns zu verwahren.[1] Auf die Bedingungen für das kirchliche Katechumenatsziel soll der Blick des Pfarrers gerichtet sein, und die gesetzlichen Bestimmungen der meisten Landeskirchen behalten diese Rücksicht soweit im Auge, daß die amtliche Treue sich gegen die Zumuthung, ungenügend vorbereitete oder des Sacramentes unwürdige Kinder zum Genuß desselben anzunehmen, nur weil die Schule sie nicht mehr festhalten kann, auf die Intentionen des Kirchenregimentes selbst berufen darf. In Württemberg wurden solche Katechumenen durch die Instr. vom 21. Novbr. 1804 einem ferneren Specialunterricht des Pfarrers überwiesen (Bachmann S. 290 f.). Andere Länder — und resoluter fast als alle das kleine Waldeck (S. 273) — wahren wenigstens im Allgemeinen die pfarramtliche Entscheidung (vgl. Schleswig-Holstein, Hessen-Darmst. Bachmann 255. 278 f.). — Höher aber als diese negative Wahrung kirchlicher Rechte ist unter den gegebenen Umständen die positive Treue zu veranschlagen, mit welcher der Pfarrer rechtzeitig Fürsorge treffen wird, daß keines der einst von ihm zu übernehmenden Kinder während der Schulzeit so zurückbleibe, daß seine Altersreife zum Schulabgang herbeikommt, ehe die innerliche Reife für die Aufnahme in den Kirchenkatechumenat erzielt ist. Diese Arbeit an den Zurückbleibenden wurde bei Besprechung der Pflichten der geistlichen Schulinspection (S. 396) bereits als Aufgabe des geistlichen Amtes bezeichnet. Wo diese vorbereitende Treue nicht versäumt wird, läßt sich auch unter den gegenwärtigen Umständen das Interesse der Kirche wahren ohne directe Conflicte mit den dem Staate kaum entbehrlichen Schulgesetzen. Die Kirche sollte in der Rücksicht, die sie den letzteren gewährt, zugleich eine Pflicht der Gegenleistung erkennen für die vom Staat noch festgehaltene kirchliche und confessionelle Bedingtheit der Volksschule.

1) So wird z. B. im Schleswigschen u. A. die erfolgreich vollzogene Vaccinirung zur Bedingung der Confirmation gemacht, und so der Pfarrer, der den Nachweis davon umfänglich zu liefern hat, bei Gelegenheit des Eintrittes in den seelsorgerlichen Katechumenat zum Gehilfen der staatlichen Sanitätspolizei herabgewürdigt. (Harms I, 197. Vgl. Kirsch S. 314).

Dabei wird grade dadurch daß das Confirmationsziel mit dem Sacrament zusammenfällt jene Beschränkung des Maßes, das man zu fordern hat, wiederum ermöglicht, nach welcher die Kirche die Reife für das Sacrament an sich früher ansetzen könnte, als für die allseitig berechtigte Gliedschaft in der organisirten Confessionsgemeinde.

Nach diesen Grundsätzen nun sondern die unmittelbaren Organe der Kirche mit ausschließlicher Vollmacht diejenigen aus dem Schulkatechumenat aus, die für fähig gelten können, durch die letzte seelsorgerliche Bereitung für das Ziel des Kirchenkatechumenats reif gemacht zu werden. Relativ wird die Aufnahme zu der letzten seelsorgerlichen Bereitung daher stets noch den Charakter eines Versuches, einer Probe tragen. Der voraufgehende Religionsunterricht und die Kenntniß der Einzelnen Seitens des Pfarrers müssen jedoch factisch genügende Sicherheit geben, daß man nicht, wie dies in Baden der Fall ist, im Allgemeinen und ausdrücklich der Aufnahme die Form der Probe zu geben braucht (vgl. Kirsch a. a. O. und Bachmann S. 256), was für die innere Constituirung der Katechumenengemeinde mißliche Consequenzen hat.

Der Auswahl, die der Pfarrer früher schon vorbereitet, muß, zu ihrer Zeit sobald sie feststeht ein öffentlicher Ausdruck gegeben werden. Darum ist es nöthig, daß von Rückstellungen, die etwa erforderlich werden, vorher die betreffenden Aeltern und Kinder privatim unterrichtet sind. (Vgl. d. VO. für Baiern b. Kirsch S. 312). — In verschiedenen Gegenden ist eine sogenannte „Vorführung" der Kinder durch die Aeltern, besonders durch die Mütter Sitte. Man bringt dann wol auch eine Gabe zugleich mit ins Pfarrhaus und nimmt eine einfache Bewirthung dort zur Gegengabe; ein Brauch, aller Bewahrung werth, um der guten Stunde willen die er persönlicher Nachfrage und Berathung eröffnet. Vielfach bildet die erste Darstellung noch einen feierlichen Act in der Kirche selbst. Die Hauptsache aber bleibt die öffentliche Verkündigung vor der Gemeinde mit dem Fürbittgebet.

Seit bei der Taufe des Kindes Name genannt wurde, ist in der Kirche seiner nicht mehr Erwähnung geschehen. Denn auch wo die Verkündigung der schulpflichtigen Kinder von der Kanzel Sitte ist, geschieht dieselbe entweder nicht namentlich oder doch nicht im ausschließlich kirchlichen und amtlichen Interesse. Erst wenn die getauften Kinder zu dem sogenannten Confirmandenunterricht d. h. zur letzten unmittelbaren kirchlichen Pflege übernommen werden, gedenkt die Kirche der Einzelnen zum ersten Mal wieder namentlich und in kirchlicher Weise. Die Namen derer, die reif für den Uebergang aus dem Schul- in den Pfarrunterricht geachtet sind, werden dann öffentlich von der Kanzel verlesen, und wo ein Act besonderer Vorführung

und kirchlicher Feier erhalten ist, Zeit und Ort für diese angesagt. Die Aeltern, Pathen und Lehrer werden auf die gesteigerte Pflicht bewahrender Treue aufmerksam gemacht, die die nun folgenden Wochen ihnen auferlegen; die ganze Gemeinde aber wird zur Fürbitte für ihre Katechumenen aufgefordert, die jetzt sich rüsten, als neue junge Streiter der Kirche ein gut Bekenntniß und die Zusage der Treue abzulegen. Die Fürbitte für die Katechumenen, kann es sein mit Nennung ihrer Namen nach altkirchlicher Sitte, bleibt die Wochen der Vorbereitung hindurch ein stehender Bestandtheil des sonntäglichen Kirchengebetes.

Unter den Fürbittgebeten für die Katechumenen aus der alten Kirche verdient das von Chrysostomus in der zweiten Homilie zu II. Corinth. vor Allen der Empfehlung. Er legt es dort zugleich Satz für Satz den Katechumenen aus. Neander hat Gebet und Auslegung als Anhang seiner Monographie über Chrysost. I, 365 ff. in einer freilich der Verbesserung fähigen Uebersetzung mitgetheilt (vgl. die Gebete in d. apostol. Constitutt. VIII, c. 6. 7, die Fürbitte vor dem Abendmahlsgebet, ebenda c. 12. u. ob. S. 123. Vgl. auch bei Augusti die heil. Handlungen II, 138 ff.). — Aus neuerer Zeit dürfte das Fürbittgebet von Harms auszuzeichnen sein, das er am Sonntag vor Beginn des Katechumenenunterrichts betete (I, 171 ff.). Es hat in dem Entwurf einer Liturgie f. d. ev. K. Württembergs Stuttg. 1840 Aufnahme gefunden.

Der besondere kirchliche Stand, den die Katechumenen inmitten der Gemeindegliederung grade in dieser Zeit repräsentiren, sollte wo möglich auch äußerlich in der Anweisung eines bestimmten Kirchenstandes seine Ausprägung finden. Hie und da, wie z. B. in Thüringischen Dörfern, findet man die sachentsprechende Einrichtung, daß die Katechumenen auf Bänken im Chor, also näher unter dem Auge des Pfarrers, dessen Vatersorge sie für diese Zeit befohlen sind, ihre Plätze haben. Beim Beginn der Sacramentsfeier verlassen sie dieselben und treten sie an die Communicanten ab, eine sinnige Erinnerung an die alte Unterscheidung der missa catechumenorum und fidelium. Marheinecke ging seiner Zeit soweit in den Repristinationsvorschlägen der alten Katechumenatspraxis, daß er den Mysterienabschluß für das Abendmahl noch völliger wiederhergestellt zu sehen wünschte, und die Erlaubniß zur Gegenwart bei der Feier dieses Sacramentes nur den Katechumenen im letzten Jahre vorbehielt. „In den Kindern werde so eine große Sehnsucht nach den theuren Unterpfändern der göttlichen Gnade entspringen, die ihnen als höchste Vorrechte der in das Heiligthum des Glaubens und der Begnadigung eingelassnen Christen immer nur verhüllet und von ferne gezeigt worden sind —“ (a. a. O. S. 132 ff.). So

schwer für die praktische Durchführung, so wenig auch vielleicht durch die Grundsätze unsrer Kirche empfohlen, jedenfalls als Zeugniß einer edlen Strebeperiode der Theologie zur Praxis, ein des Gedächtnisses würdiger Vorschlag! Das rechte Maß und die weise Benutzung der Gegenwart von Kindern bei der Abendmahlsfeier haben wir oben angedeutet (S. 379). Palmer verweist auf das Bekenntniß, das Steffens davon ablegt, daß ihm der Anblick der Abendmahlsfeier und die dadurch veranlaßte mütterliche Belehrung darüber das Mysterium nur heiliger gemacht habe. (Katechet. S. 574. Steffens, „Was ich erlebte" I, S. 152).

Vor Allem aber sollten die sonntägigen Katechisationsgottesdienste dazu verwendet werden, das Interesse der Gemeinde in diesen Wochen den Katechumenen insbesondre zuzuwenden. Da der Confirmationsunterricht nicht mehr den Katechismus im Allgemeinen zu seinem Object hat, so wird auch das Examen, das der Confirmation unmittelbar vorhergeht, sich consequenterweise nicht darauf, sondern auf den Inhalt des eigentlich seelsorgerlichen Unterrichts beziehen. Gleichwol waltet das Bedürfniß, die Kinder vor der Gemeinde Zeugniß von ihrer gesammten Katechismusreife ablegen zu lassen und ihnen auch Gelegenheit zu geben, während der Confirmationszeit den Hauptinhalt der Christenlehre selbst noch einmal vor ihrem Geiste vorüber gehen zu lassen. Zu Beidem wäre die beste Gelegenheit geboten, wenn in diesen letzten Wochen vor dem eigentlichen Confirmations-Examen die sonntägigen Katechismusunterredungen nicht wie sonst mit der ganzen reiferen Schuljugend oder den schon Confirmirten, sondern mit den jeweiligen Confirmanden allein gehalten würden und in ihnen in zweckmäßiger Vertheilung nach und nach der ganze Katechismus, namentlich aber die ersten drei Hauptstücke zur Abfragung kämen. (Vgl. d. ähnl. Vorschlag v. Kirsch S. 305). Den Kindern wäre dann am Anfang der Woche der Gegenstand des nächsten Examens zu bezeichnen, sie könnten im Lauf derselben repetiren was sie über das betr. Katechismusstück gelehrt worden sind, und so vor der Gemeinde nach und nach vollständige Rechenschaft über ihre Erkenntnißreife ablegen. Der pädagogische Nutzen sowol für die übrige Schuljugend, als für die ganze Gemeinde springt in die Augen, da nicht nur die entscheidende Bedeutung dieser Prüfungen für die Katechumenen das Interesse aller Zuhörer daran beleben wird, sondern namentlich auch die Katechismuslehre von keinem anderen Theil der Gemeinde so sicher und vollständig wiedergegeben werden kann als von dieser Elite reifster Katechismusschüler. Zugleich dienten diese Examina den Katechumenen zur Uebung für den letzten Act öffentlicher Zeugnißablegung, und könnten durch passende Ordnung der Liturgie und Wahl des Schlußgebetes eine fortgesetzte gottes-

dienstliche Vorbereitung für den Act der Einsegnung selbst bilden. Die Gegengründe Schleiermachers u. A. beziehen sich hauptsächlich auf ein mit der Confirmation verbundenes Examen, und hängen bei Extrem mit der Antipathie gegen alle gedächtnißmäßige Gründung in der Religionslehre zusammen (Pr. Th. 415 vgl. mit 380). — Gebete für diesen Zweck bieten zum Theil ältere Agenden (vgl. Höfling II, 342. 355) theils sind die Gebete zur Taufbundserneuerung (ob. S. 372) und die bezeichneten Fürbittgebete für die Katechumenen zu verwenden. Diese gottesdienstliche Ausscheidung der Katechumenen aus der Schulgemeinde würde zugleich das stärkste öffentliche Zeugniß für ihren besonderen, der Kirchgemeinde eingeordneten und der Obhut der kirchlichen Diener befohlenen Stand, für die Gemeinschaftsbande aber, die diese Zeit zwischen den Katechumenen unter einander knüpfen soll, eine heilsame Unterlage bilden.

Dies sind die Hauptformen, in denen die Verhältnißstellung zur Local- und gottesdienstlichen Gemeinde während des seelsorgerlichen Katechumenats eine kirchliche Ausprägung gewinnt. Eine Erweiterung derselben wird nur bei außerordentlichen Fällen denkbar sein. So könnte z. B. nachträgliche Ausschließung oder ein eigentliches Zuchtverfahren, wo es sich bei einem Glied der Katechumenengemeinde als nothwendig herausstellt, nicht wol anders zur Ausführung kommen, als daß die Gemeinde, der die Kinder am Anfang der Bereitungszeit namentlich empfohlen wurden, davon öffentlich in Kenntniß gesetzt würde. Wäre der immer mehr hervortretende Mangel an Erkenntnißreife die Ursache des ersteren Falls, so gewährten jene fortgesetzten öffentlichen Examina dem Pfarrer bei diesem meist mit Gehässigkeiten verknüpften Schritt die Genugthuung öffentlicher Darlegung des bestimmenden Grundes. Daß der Weg der Oeffentlichkeit wie eine späte Zurückweisung so viel möglich vermieden werde, versteht sich von selbst. (Vgl. Harms I, 195).

3.

Ganz verschieden davon ist die Verhältnißstellung zur Kirche im specifischen Sinn d. h. zur Bekenntnißgemeinde. Officiellen und liturgischen Ausdruck gewinnt diese erst durch die Bekenntnißablegung und die ihr entsprechende Aufnahme zur Bekenntnißkirche in der Confirmation. Aber innerlich und unterrichtlich vorbereitet will dieser letzte Act schon früher sein, und principiell muß daher hier die Zeit, wo diese Verhältnißstellung eintritt, und das Maß, in welchem sie für Katechumenen zur Geltung zu bringen ist, festgestellt werden. Begründet erst die Confirmation und der erste Abendmahlsgang die persönliche Stellung zur Confessionsgemeinde, oder ist darüber schon mit der Taufe entschieden, und wie verhalten sich

dann die beiden Stufen der Entscheidung zu einander? Wann hat der ausdrückliche Unterricht über Unterschiede der Confessionen und Eigenthümlichkeit der eignen zu beginnen? — Das sind Fragen, die an der Pforte eines Kirchenkatechumenats erledigt sein wollen.

Es ist oben bei der Darlegung der verschiedenen Pflichten, die der kirchliche Taufact in sich schließt, absichtlich nicht eingehend davon geredet worden, obgleich es doch schon für die Pathenwahl eine entscheidende Frage ist, ob die Pathen der Confession der Aeltern des Kindes angehören müssen. Man kann die Frage freilich nicht stellen, ohne zu fühlen, daß die praktische Aufgabe der Pathen, abgesehen von allen principiellen Gesichtspunkten, von selbst über sie entscheidet. Es ist eine bedauerliche Schwäche und Inconsequenz, einem Kinde Pathen anderer Confession zu geben, der alten Praxis unserer Kirche im Allgemeinen so fremd als der Römischen.

Die gegentheilige Praxis kommt in der lutherischen Kirche freilich früh genug auf. Sogar die Sächs. KO. von 1580 gestattet nach früheren Vorgängen die Zuziehung katholischer Pathen. Verhängnißvolle Consequenzen hatte die berühmte Abweisung des synergistisch gesinnten Juristen Wesenbeck vom Taufstein durch die Flacianer — (Ad. Menzel, Neuere Gesch. d. Deutschen II, 353). Vgl. den gleich interessanten Fall der Abweisung eines römischen Domprobstes mit erfolgreicher Anerkennung der Hess. Synode (1568) und den umgekehrten Fall, wo Evangelische, die Pathen bei katholischer Taufe waren, gestraft wurden (Heppe, Hess. Gensyn. Cassel 1847 I, S. 32 f.). In neuerer Zeit haben Bayern, Württemberg und Baden wenigstens die Bedingung gestellt, daß ein Pathe evangelischer Confession sein müsse. Mit Recht erklärt sich Richter (KR. S. 546) gegen jene Verkennung des Patheninstitutes. Die beklagenswerthe Laxheit, die vor Andern Harms in diesem Punkt zu Schau trägt (II, 165 ff.), ist eine Folge seiner Verzweiflung an allem Recht, die Pathen zur Ueberwachung und Unterstützung der Erziehung ihrer Pathenkinder zu verpflichten. Das heißt das Gewehr vor der Welt strecken, weil die Welt die Ordnungen der Kirche mannigfach durchbricht und auflöst. Wir schweigen von dem Bewußtsein, das alle lebendigen Christen von ihrer Pathenpflicht tragen, bei aller Schwäche die in der Ausführung waltet. In manchen Gegenden aber, namentlich in Süddeutschland, lebt auch im Volke noch in weiteren Kreisen die höchste Achtung vor dem Pathenamt. Der „Pathendank“ und die „Abbitte“, zu denen das Pathenkind gegen Ende der Confirmationszeit mit seinem Vater bei dem Pathen pflichtmäßig erscheint, zeugt für die tiefen Wurzeln des Pathenverhältnisses in der Volkssitte. In Baden hat diese Sitte sogar gesetzliche Sanction und feierlichen Ausdruck gewonnen, schwerlich zur Förde-

rung der natürlichen Pietätsäußerung. Aeltern und Pathen werden dort von der Kanzel aufgefordert, sich am Morgen des Confirmationstages in der Schule einzufinden, um daselbst Dank und Abbitte von den Kindern entgegenzunehmen (Bachmann 285). — Mag man es als vorwiegend reformirte Auffassung bezeichnen, daß die Pathen Bürgen der Erziehung seien, im Gegensatz zu der lutherischen Auffassung als Vertreter bei der Taufe (Nitzsch I, 2. Aufl. S. 429; II, 1, 441): Vertreter des Glaubens des Kindes, wozu Harms sie macht, sind sie nach lutherischem Lehrbegriff nicht, und daß lutherische Praxis sie auch für die christliche Erziehung verpflichtet, darüber belehrt jeder Blick in die Pathenermahnungen der alten KOO. (vgl. die Zusammenstellung bei Höfling II, 245 ff. und über die Confession der Pathen S. 254 ff. Vgl. auch Steitz a. a. O. S. 479).

Grade wenn man die principielle Entscheidung so stellen zu müssen glaubt, daß das Kind persönliche Stellung zur Confessionsgemeinschaft officiell erst durch das eigene Bekenntniß in der Confirmation nimmt, grade dann ergibt es sich als nothwendige Consequenz, daß bei der Taufe die Pathen diese Verhältnißstellung zur Kirche für das Kind vertreten. Wenn man fragt, in welche Kirchengemeinschaft die Taufe das Kind selbst versetzt, so kann man allerdings nur antworten: in die allgemeine, apostolische Kirche, in jene Gemeinschaft der Gläubigen, die den Leib Christi bildet über allen hienieden getrennten Confessionen. Darin liegt der heilig ökumenische Charakter der Taufe, ausgesprochen in dem apostolischen Taufbekenntniß, das aller christlichen Sonderbekenntnisse Einheitsboden ist. Wie das heilige Vaterunser als allen gemeinsame Betcapelle, so hält die nach Christi Einsetzung verwaltete Taufe als gemeinsamer Mutterschooß alle Kinder und Glieder der wahren Kirche verbunden. Und wenn nicht im Heranwachsen bei so vielen der Taufglaube verloren ginge und Taufstand sich also mit Taufgnade und Glaube nicht mehr deckte, dann wäre es in der That der vollendetste Kirchenbegriff, zu sagen: die Kirche ist die Gemeinschaft aller Getauften. Das Kind aber, dem sein Taufglaube erhalten bleibt, darf auch darin das Glück der naiven Kindeseinfalt genießen, daß es in der Kirche Christi lebt, als gäbe es nur eine, ungespaltene, allgemeine auf dem ganzen Erdboden. Es gehört zu den heiligen Rechten des Anfangs- und Kindesglaubens, daß mit umsichtiger Zartheit alle Störung dieses einfältig positiven Einwurzelns in die allgemeine Kirche Christi von ihm fern gehalten wird.

Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn man fragt, ob Aeltern und Pathen für das Kind eine confessionslose Taufe begehren und die Kirche die Taufe ohne confessionell verpflichtende Beschränkung geben könne.

Zwar die Taufhandlung hat in ihrer Liturgie für die Sonderconfession keine Stelle. Auch der Präfation würde man hier mit Unrecht Sonderbekenntnisse einfügen, wie sie etwa in der Ermahnung vor dem heil. Abendmahl am Orte wären, in der Confirmation aber das Wesen der Sache ausmachen. Höchstens möchte die vom eigentlichen Taufact abgelöste Ansprache an die Pathen mit Recht eine Ermahnung zur Erziehung im Glauben der Confessionsgemeinschaft enthalten, von der man die Taufe begehrt hat. Aber eben darin liegt nur die Entscheidung der letzteren Frage, daß es für Aeltern und Pathen keine confessionslose Taufe gibt. Das Vertragsverhältniß der Kirche mit ihnen, auf das wir das ganze Institut der Kindertaufe basirt sahen, macht es unmöglich. Die Kirche, die die Taufe gibt, verpflichtet sich das Sacrament des Altars darnach zu reichen und damit zugleich den Katechumenen mit ausgesprochenem Gemeinschaftsband an die Bekenntnißgemeinde zu knüpfen; die Aeltern und Pathen, die das Kind darbringen, versprechen es in der Treue der Kirche zu erziehen, von der sie die Gabe der Taufe erbeten. Man könnte dazu noch geltend machen, daß ja die Lehre von der Taufe selbst auch zu den Streitpunkten der Confessionen gehört. Wir redeten darum oben auch nur von der nach Einsetzung Christi gespendeten Taufe. Daran haben wir uns allein zu halten. Denn es ist überhaupt schwer zu sagen, daß Christus seine Sacramentsgabe von der öffentlichen Lehre einer Kirche abhängig mache und etwa dieser wegen allen Gliedern, die das Sacrament nach seinem unmittelbaren Vollzug richtig empfangen haben, den von Ihm gemeinten Sacramentsinhalt versage. Aber unsere Entscheidung ist überhaupt unabhängig davon. Wären alle christlichen Kirchen in der Tauflehre eins, so bliebe doch dies stehen, daß die Taufe von der Confessionskirche begehrt und wenn gleich von der Kirche als allgemeiner Sacramentsanstalt, doch nicht ohne confessionelle Bedingung gewährt wird. Welcher Widerspruch aber dann, wenn ein römisch-katholischer Pathe versprechen soll, für die Tauferziehung seines Pathenkindes im Glauben der lutherischen Kirche einzustehen! Und warum war man im 17. Jahrhundert (z. B. in der Cynosura) empfindlicher dafür, daß Lutheraner bei Katholiken das Pathenamt vertraten, als für den gegentheiligen Fall? Selbst auf den Jammer und Schaden gemischter Ehen fällt erst von der Kindertaufe und pflichtschuldigen Tauferziehung ein verurtheilendes Schlaglicht. Nicht einmal ein Vormund anderer Confession sollte Unmündigen bestellt werden dürfen so lange ihr eigener Bekenntnißstand noch unbefestigt ist. Das Sächsische Volk gedenkt mit unauslöschlichem Schmerz daran, daß man seinem Kurprinzen, dem Sohne August des Starken, auf der verhängnißvollen Italienischen Reise, gegen die ausdrückliche Verwahrung der Stände, statt

des evangelischen einen katholischen Gouverneur gab! — Mit der Taufe setzt die Kirche und zwar die bekennende den Denkstein ihrer die gesammte Erziehung bestimmenden Macht in das Haus und alle natürlichen Lebenskreise.

Wann aber nun macht sich die Pflicht geltend, das Kind selbst innerlich zur Confessionskirche Stellung nehmen zu lassen? Zweifellos, sagen wir nun, auf der letzten Stufe der Katechumenatsbereitung. Da wird jedenfalls diese Pflicht unerläßlich. Eben daran erkennt man den Kirchenkatechumenat im specifischen Sinn. Historische Kunde wird freilich dem Kind in der Schule, wenn nicht schon im Hause davon werden, in ersterer werden müssen. Wir haben auch diesen Punkt beim Schulkatechumenat absichtlich unbesprochen gelassen. Die hergebrachten Meinungen entscheiden in dieser Frage ziemlich zwiespältig. Die neuere Pädagogie von Basedow bis zu Diesterweg, Pustkuchen-Glanzow, Arndt (A. K. Zeitung 1835 Nr. 81) pflegt sich mit Vorliebe gegen allen confessionellen Unterricht in der Schule zu erklären, aber freilich nur im Interesse allgemeiner Nivellirung der confessionellen Differenzen. Gegen sie erklärte sich schon Palmer, Katech. S. 59 f. Die gesetzlichen Bestimmungen der lutherischen Landeskirchen gehen dagegen bei der Volksschule von vorn herein von dem Begriff der Confessionsschule aus und ordnen nach diesem Gesichtspunkt das Verhältniß der Schüler anderer Confessionen zum Religionsunterricht. (Kirsch a. a. O. S. 62 f. Vgl. dess. deutsches Volksschulrecht I, S. 90 ff.). Die Nothwendigkeit der letzteren Auffassung ergibt sich für uns schon aus der Fassung der Confessionskirche als allgemeinem Factor der Tauferziehung (S. 307 ff.). Aber danach bestimmt sich für die Schule nur der allgemeine Charakter des Religionsunterrichts. Es kann demselben kein anderer als der lutherische Katechismus zu Grund liegen. In Bezug auf das specifisch Confessionelle aber scheint das Richtige, die Form der Mittheilung zu unterscheiden. Der Schule gehört die historische Kenntniß innerhalb gewisser Schranken zu. Nächsten Anlaß dazu bietet die Geschichte der Reformation, die sich in der Volksschule der Vorbereitung der Feier des Reformationsfestes anschließt. Mit Recht werden außer den großen heilsgeschichtlichen Festen auch einzelne kirchengeschichtliche Tage für die Schule festliche Bedeutung gewinnen. Neben dem Reformationsfest etwa noch der Tag der Uebergabe Augsburgischer Confession und Luthers Geburts- oder Todestag. In Preußen ist es Vorschrift, daß die beiden ersteren Tage in der Volksschule durch eine förmliche Schulfeier begangen, am Reformationsfest von dem Geistlichen ein erbaulicher Vortrag gehalten werde (Potsdam, 21. Juni 1852. 1855). Wie weit aber die Schule sich feiernd dabei bethätige oder nicht, jedenfalls bietet die kirchliche Feier Anlaß, den Kindern der oberen Classen die Geschichte der

Reformation zu erzählen, und dies kann nicht geschehen ohne daß die beiden Hauptpunkte der Kirchentrennung: die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und die vom heiligen Abendmahl eingehender zur Sprache kommen. So historisch-positiv wird auch im Religionsunterricht, den der Geistliche auf der letzten Stufe gibt, Beides, die rechte Lehre vom Glauben und vom Abendmahl, nothwendig innerhalb des vollständigen Katechismusganges wiederkehren, und zwar hat die erstere ihre Stelle beim Uebergang vom Gesetz zum Glauben (s. u. Th. II). Die dreifache Abendmahlslehre aber wird als geschichtlich aufgetretene dreifache Auffassung der Einsetzungsworte bei dem Hauptstück vom Abendmahl vorzutragen sein. Unterrichtlich und erkenntnißmäßig vermittelt also die Schule die Unterscheidungslehren, ohne daß der nachfolgende Confirmandenunterricht den Stoff positiv zu bereichern hat (anders Kirsch 301). Alle weiteren Differenzen der Kirchen können katechetischen Besprechungen mit der confirmirten Jugend vorbehalten werden. Aber mit dieser historischen Kenntniß ist noch keine eigentliche und persönliche Verhältnißstellung zur Confessionskirche eingeleitet. Dazu kommt directer Beruf erst in der Zeit der Vorbereitung auf den Eintritt in die bestimmte Kirchengemeinschaft durch den ersten Abendmahlsgenuß. Ihm geht vorher die mit der Ablegung des Taufbekenntnisses verbundene ausdrückliche Bitte um Aufnahme unter die Glieder der betreffenden Confessionskirche. Liegt in dem Wesen dieser Acte die Forderung einer persönlichen und bewußten Entscheidung für die eigene Confession begründet, so ist nun das Andere eine Forderung gemeiner Treue und Gewissenhaftigkeit, daß der Katechumen zuvor in den Stand gesetzt sei, über die Schriftgemäßheit jener Hauptlehren der verschiedenen Confessionen ein eigenes Urtheil sich zu bilden, und den Schritt der Zusage zur eigenen Kirche in dem Licht des ganzen Ernstes seiner Verpflichtung zu erkennen, damit er nicht ein innerlich unwahrer und unbegründeter sei. „Da die Confirmation," sagt Marheinecke (Aph. 135), „zugleich die Aufnahme in die Nationalkirche (ob. S. 308) ist — so kann diese nicht geschehen, ohne daß — der Katechumenos mit dem eigenthümlichen Glauben seiner Kirche bekannt gemacht worden ist. Wiederum ist dies nicht möglich — ohne zugleich die entgegengesetzte Lehre vorzulegen." —

Die Unterlagen zu einer völlig selbständigen und also innerlich ganz freien Entscheidung werden ja bei aller Treue des Unterrichts auf der frühen Altersstufe, auf der unsere Katechumenen confirmirt werden, in den meisten Fällen fehlen. Dennoch darf die Führung zum Altar nicht zum unfreien coge intrare! ausschlagen. Es soll vor Allem der Katechumen dadurch auf den Standpunkt der Freiheit gestellt werden, daß man ihn nicht

mehr nur wie der Lehrer die Schüler behandelt und nicht die Leistung des Unterrichts, das Lernen der gesetzlichen Pensa zur wesentlichen Form und Forderung des Verkehrs in der Confirmandenzeit macht (vgl. Palmer Kat. 682). Von vorn herein müssen die Kinder es inne werden, daß ein väterlicher Freund und Berather sie an die Hand nimmt, daß es sich von nun an um Lebensschritte und Entscheidungen handelt, die sie bewußt, weise und richtig thuen lernen sollen. Nicht so sehr die Lehre als das Handeln der Kirche sollen sie verstehen und selbst mit richtigem Handeln auf die Forderungen der neuen Lebensepoche eingehen lernen. Eine solche Behandlung erhebt in kurzer Zeit das Kind zu den Gefühlen des angehenden Jünglings, der angehenden Jungfrau. Die Ehrfurcht, die ihrem großen, fürs Leben entscheidenden Schritte gebührt, wird ihnen nicht erwiesen werden, ohne daß in ihnen selbst ein heiliges Gefühl dafür erwacht, ihren HErrn und seine Kirche, sich selbst als junge Streiter der Kirche durch eigenen Ernst der Entscheidung zu ehren. Man sage es ihnen, daß dies der Unterschied des bevorstehenden Abendmahlsganges und des zurückliegenden Taufactes ist, daß sie zu dem letzteren gebracht wurden ohne selbst es zu wissen und bewußt zu begehren; dagegen von der Kirche als Abendmahlsgäste nur angenommen werden sollen, wenn es ihr eigenes freies Begehren ist, und sie den Glauben der Kirche nun als ihren eigenen aussprechen und ihm beständige Treue geloben. Ausdrücklich spricht es eine Hannöver'sche VO. aus, daß keinerlei Zwang zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses geübt werden dürfe. Die Kirche verweigert Unconfirmirten nur weitere Rechte, namentlich die kirchliche Copulation (Bachmann 260; Kirsch 326). Indem seelsorgerliche Bereitung selbst Erziehung zur Freiheit ist, ermöglicht sie, in dem Maß als es das Alter überhaupt erlaubt und mehr als es durch Klarheit der Unterweisung über die Gegenlehre allein geleistet werden könnte, eine eigene selbstbewußte Entschiedenheit auch in der Zusage zur mütterlichen Bekenntnißkirche. Es liegt aber in der That sehr viel daran, daß das Kind auf diesen Schritt als einen mit Bewußtsein und freier Entscheidung gethanen dereinst zurückblicken könne. Nur so wird auch das Maß der jugendlichen Entschiedenheit zu einer Quelle der Treue in den Jahren männlicher Reife werden. Mit der Erkenntniß dieses kirchlichen Zieles des letzten Unterrichts und der Mischung von väterlichen Rechten und vorzubereitender persönlicher Freiheit ist die Wahl des Unterrichtsstoffes und der Charakter der ganzen seelsorgerlichen Erziehung schon gegeben. Die abschließende Stellung des seelsorgerlichen im gesammten Jugendkatechumenat bestimmt seinen Charakter, und aus diesem wiederum muß er sein Recht auf diese Stelle erweisen. Wenn Rosenkranz (die Pädagogik als System. Königsb. 1848

S. 37) als die Grenze der Erziehung im Allgemeinen: die Freilassung des Zöglings bezeichnet, die ihn auf seine Füße stellt, und Braubach (Fundamentallehre der Pädagogik. 1841. S. 64) treffend sagt: „die Erziehung muß sich selbst zu vernichten — d. h. sie muß ihr Werk zu vollenden trachten, um sich selbst entbehrlich zu machen" —: so liegt in dieser richtigen Principbestimmung menschlicher Pädagogik auch die Aufgabe vorgezeichnet, die der seelsorgerlichen Erziehung gesetzt ist, wenn sie mit Recht ihre Stelle behaupten will, die letzte Hand an die Katechumenenbereitung zu legen. Der Unterschied dabei liegt nur in der Verschiedenheit der Lebensgebiete. Weil die Kirche fürs ganze Leben des Menschen eine Erziehungsanstalt zur Seligkeit bleibt, so soll auch der Seelsorger den Einzelnen lebenslang väterlich zur Seite bleiben, ja die Confirmandenbereitung soll dieses Verhältniß erst begründen; aber durch den Charakter, den sie zu tragen hat, soll sie das künftige Verhältniß zum Seelsorger als ein freies und in Freiheit erwähltes selbst begründen. Die Erhebung zu dieser persönlichen Freiheit in bleibender Gebundenheit des Bedürfnisses soll die seelsorgerliche Erziehung sein.

4.

Ehe wir die wichtigen Consequenzen der letzten Gedankenreihe verfolgen können, fordert zunächst der Lehrstoff und die Lehrweise im seelsorgerlichen Katechumenat ihre nähere Bestimmung. Negativ ist die Begrenzung festgestellt nach Form wie Inhalt. Die eigentliche Lernzeit liegt zurück. Der ganze Text des kleinen Katechismus steht im Gedächtniß fest. Selbst den Reichthum an Bibelsprüchen, den das Kind aus der Schule mitbringt, will man mit Recht im Confirmationsunterricht im Ganzen nicht weiter vermehrt wissen. (Kirsch S. 305). Die Hauptlieder auch und die vornehmsten Stücke der kirchlichen Liturgie haben die Kinder inne.

Daraus ergibt sich zunächst Recht und Möglichkeit die Zeit des eigentlichen Confirmandenunterrichts auf wenige Wochen zu beschränken. Mit der Verkennung seiner Aufgabe hängt die entgegengesetzte Praxis zusammen, nach welcher es nun vorherrschende Gewohnheit ist, ihn auf ein ganzes Jahr und länger auszudehnen. So ist ein Jahr festgesetzt in Preußen, Bayern, Nassau, Lauenburg u. a.; zwei Jahr in Mecklenburg, aber wol nicht mehr beobachtet (Bachmann 237; Kirsch 314). In Hannover und Hessen-Darmst. ein halbes Jahr. In Sachsen, Baden u. a. von 1. Advent oder Neujahr bis Ostern. In Württemberg ist die Stundenzahl allein (mindestens 50) bestimmt.

Es ist oben gezeigt worden (S. 380), wie durch eine stehende Bethei-

ligung des Pfarrers am Religionsunterricht der Oberklasse auch die Gründe wegfallen, die einen längeren Unterricht als einen Nothstand rechtfertigen möchten. Die alte Praxis unserer Kirche ist einstimmig für Abkürzung der letzten Bereitung.[1] An manchen Orten, wo neuerdings ein einjähriger Unterricht geordnet ist, macht sich die frühere Praxis noch in Auszeichnung der letzten sog. Sechswochen als eigentlicher Sacramentsunterricht geltend. Eine Nachahmung der altkirchlichen Classenunterscheidung von Catechumeni und Competentes. Aehnlich sind für das Waldecksche drei Monate als eigentliche Unterrichtszeit festgesetzt, die Woche aber vor dem Empfang des heiligen Abendmahls ausdrücklich dem Sacramentsunterricht vorbehalten. (Bachmann 373). Nitzsch, der sich im Ganzen für einen längeren Unterricht ausspricht, thut es doch nur unter der Bedingung einer durchgeführten Unterscheidung von Präparanden und Confirmanden im engeren Sinn, „weil je näher der Einsegnung ein immer intensiverer und zusammenhängenderer Unterricht nöthig wird" (II, 1, 200). Seelsorgerliche Weisheit entschied für diese kürzere Frist. „Bleibt das Feuer so lange in Brand bei dem Prediger? bei den Confirmanden?" fragt Harms (I, 180). „Freilich wer Schule halten, Unterricht geben will — — allein wir sehen ja die Vorbereitung als die Hauptsache an." Am Einsichtsvollsten, wenn man von der einseitigen Zielbestimmung absieht, sprechen sich die Kurhess. VOO. von 1851 (Vilmar) über die Aufgabe der Vorbereitung aus (bei Kirsch 313 f.): „Die Pfarrchristenlehre ist ihrer Natur nach und direct eine Willensbestimmung erzielende Unterredung und kirchliche Uebung" u. s. w. Weil der Zweck dieser Bereitung mehr sittlich pädagogischer, als unterrichtlicher Art ist; weil es für die Katechumenen eine Zeit innerlicher Entscheidung werden soll, muß man sie gegen das Ermüden über der geistlichen Uebung und Bereitung schützen.

Der Stoff ist aber zunächst durch die letzten drei Hauptstücke des Katechismus gekennzeichnet, und der Unterricht kann nach ihnen in der That passend und kurz der Sacramentsunterricht heißen. Die immer allgemeinere Rückkehr zu diesem echtkirchlichen Verständniß der pfarramtlichen Bereitung der Katechumenen gehört zu den erfreulichsten Erscheinungen der neueren Zeit. Dahin lautet jene weise VO. in der Sächs. Oberlausitz v. 20. Mai 1857 § 5 (ob. S. 380) „Da die letzten drei in der Oberklasse vorzutragenden Hauptstücke (die beiden Sacramente nebst dem Amt der Schlüs-

1) Eine mehrfach wiederkehrende Bestimmung ist: von Invoc. bis Palmar. Höfling II, 354. Aber auch auf eine und zwei Wochen findet man den pfarramtl. Unterricht reducirt (ebda. 352 u. a.). In Oldenburg noch 1725 schlechthin: etliche Wochen (Bachm. 259). In Schleswig 2 Mon. (Harms I, 179). Die gewöhnlichste Bestimmung bleibt die Fastenzeit (Bachm. 233. 249 u. a.).

sel) mit größerer Ausführlichkeit in dem Confirmandenunterricht behandelt werden — —." Marheinecke hat seiner Zeit auch dafür schon bahnbrechend gewirkt. „Die Enthüllung des geheimnißvollen Sinnes dieses Sacramentes (des Abendmahls) in seiner ganzen Verzweigung mit dem Leben eines Christen muß das Hauptgeschäft eines ganzen Jahres (?) sein. Alle andern Gegenstände müssen an diesen einen Mittelpunkt des kirchlichen Lebens angereiht werden. Und haben sie dann endlich tief genug gefaßt, was es heißt mit dem Erlöser vereinigt sein, dann werden sie auch zu schätzen wissen, was sie an dem hochwürdigen Sacrament besitzen" — sind seine goldnen Worte aus einer für ihn selbst besseren Zeit (Aphorismen S. 134 f.). „Das Wesen des Religionsunterrichts überhaupt" erklärt Schleiermacher (Pr. Th. 350 f.) dahin, „daß der einzelne soll fähig gemacht werden, an dem Cultus Antheil zu nehmen", und die Zulassung zum Sacrament bildet dabei das concrete Ziel. Nitzsch (II, 1, 166) bezeichnet als den wesentlichen Zielpunkt des kirchlichen Unterrichts nach evangelischer Auffassung: „Erziehung der unmündigen Gemeine zur wahren Communion Christi, worin beides: Hereinbildung in das Reich Gottes und Ausbildung zur selbstbewußten Theilnahme am kirchlichen Leben liegt." Leider wird dieser trefflichen Zielbestimmung nicht die entsprechende Unterlage im voraufgehenden Unterricht gegeben, da Nitzsch, wie sich schon aus der obigen Bestimmung der Zeitdauer ergibt, den Inhalt desselben viel umfänglicher und ohne innere Bestimmtheit durch das Ziel der Taufbundeserneuerung auffaßt. „Es ist beides noth" sagt er „erstlich den Katechumenen die Bibel aus der Bibel und zwar nicht in bloßen angezogenen Sprüchen zuzueignen und dann ihnen das Lehrgebäude (?) christlichen Wissens aufzurichten". Wir beziehen uns dagegen auf die frühere Erörterung (S. 380) und bestehen hier einfach auf der Consequenz, daß aus dem centralen Ziel der specifische Charakter des Unterrichts abgeleitet — und daher schlechthin als Sacramentsunterricht und Anleitung zur actuellen Taufbundserneuerung gefaßt werden muß, wie Marheinecke richtig gesehen, und wir es als Anschauung der luther. KOO. noch bestimmter kennen lernen werden. Palmer, der wie bekannt das Württembergische Fragbüchlein seiner Stoffangabe für Confirmationsunterricht zu Grunde legt, widmet ähnlich wie wir oben von Waldeck anführten der Abendmahlsbereitung wenigstens die letzte Woche zwischen Confirmation und Communion (S. 642 ff.). Die gesammte Unterrichtsaufgabe ist auch nicht scharf und klar von dem Schulunterricht gesondert.

Was wir als Unterrichtsgang und -Stoff geben beruht freilich auf

einer praktisch nicht überall verwirklichten Voraussetzung. Der Confirmationsunterricht wird vielfach zur Repetitionsschule werden und manches ihm eigentlich vorgezeichnete Ziel herunter stecken müssen. Aber nicht nur daß eine Theorie in der That das Ideal zu zeigen hat: die Treue gegen die große Aufgabe fordert, daß wir auch factisch die mangelnden Unterlagen so zu ergänzen suchen und wissen, daß die Hauptaufgabe in ihrem Recht bleibt: Die unterrichtliche und erziehungsmäßige Bereitung für die Taufbundserneuerung im heiligen Abendmahl und den Eintritt in die Gemeinschaft des Cultus und des Bekenntnisses. Damit sind die Grenzen eines ganz bestimmt umschriebenen Unterrichtsstoffes und auch der Gang schon wesentlich vorgezeichnet.

Der Ausgangspunkt dieses Unterrichts muß in der Hauptsache die Lehre von der Taufe sein, sein Ziel wenigstens ideell, und jedenfalls sein Schwerpunkt das heil. Abendmahl. Hier gleicht sich die Lutherische Katechismusordnung mit der süddeutschen Praxis aus, die Brenz und in neuerer Zeit auch der Württembergische Katechismus vertritt. Die pädagogische Berücksichtigung des Katechumenengangs von Taufe zur Beichte und Abendmahl bestimmte, wie Th. II näher zu zeigen ist, die süddeutsche Tradition. Wenn man an der Hand des Lutherischen Katechismus im Schulunterricht anderen Gründen das höhere Bestimmungsrecht über die Ordnung der Hauptstücke zuerkennen will, so muß doch jedenfalls im seelsorgerlichen Katechumenat die Ordnung nach dem factischen Gang der Pädagogie sich entscheiden, welche die Taufe voraussetzt und durch Lehre zum Sacrament des Altars führt. Auch solche, die den ganzen übrigen Katechismusunterricht mehr oder minder dem Confirmationsunterricht eingefügt wissen wollen, beginnen den letzteren mit der Taufe (Kirsch S. 303).[1] Die Lehre vom Sacram. der Taufe wie sie das Hauptstück IV in seinen vier Fragen gibt wird

1) Bemerkenswerth ist der Plan zum Confirmationsunterricht von Leiner, den Kirsch (S. 307) mittheilt: 1. Hauptstück von der Taufe. (— Sie steht nur da in Kraft, wo sie in täglicher Buße und täglichem Glauben geübt wird.) 2. Wie lernst du tägliche Buße thuen und der Sünde entsagen? Durch die heil. 10 Gebote. 3. Woher die Kraft, der Sünde loszuwerden? Aus dem reuigen Bekenntnisse der Sünde und der gläubigen Annahme der Absolution (6. Hauptstück). 4. Die Taufe treibt zum Glauben (2. Hauptstück). — 5. Der Glaube findet seinen Ausdruck im Gebete (3. Hauptstück). 6. Wer so durch tägliche Buße und Glauben in seiner Taufe steht, dem ist die Himmelsthür aufgethan zum Sacrament des Altars (5. Hauptstück). 7. Die Vorbereitung zum Abendmahl. (1. Anhang). 8. Der Dank: das tägliche Gebet. (2. Anhang). 9. Die Haustafel: — wie jeder in seinem Stande den christlichen Namen zieren soll, Gott zu Ehren und dem Nächsten zu Lieb und Nutz. — Obgleich diese Ordnung mannigfach verfehlt ist, wie die Stellung von 3 vor 4, die Wiederholung von 3 in 7 und die Fassung von 8 insbesondere zeigen, so liegt doch dem allgemeinen Gang eine richtige Anschauung zu Grunde und viel Anregendes in der Begründung einzelner Theile.

dabei, als in der Schule bereits vermittelt, nur summarisch zu wiederholen sein. Dagegen ist nun, um von vorn herein die Einführung in den Cultus zur Wahrheit zu machen, an der Hand der Taufliturgie, die den Katechumenen damit zugleich ausgelegt wird, Wirkung, Form und Verpflichtung der Taufe als der ihnen schon mitgetheilten Erstlingsgabe der Kirche eingehender zu besprechen. Allem voran steht der Begriff der Wiedergeburt in der Taufe und das Verhältniß, in das nun Erneuerung und Bekehrung zu jenen treten, die einmalige Bekehrung zum verlorenen Taufglauben und die tägliche Erneuerung des Gnadenstandes aus der Taufe zu der Begründung desselben in ihr. Der dritte Artikel kommt dabei in seinem ersten Theile zur Wiederholung. Eine Belehrung ist um so nöthiger, je mehr die Confirmation Vielen eine ganz irrige Auffassung von Wiedergeburt und Bekehrung nahe gelegt hat (vgl. z. B. Palmer's Auffassung S. 616 ff.) und die ganze für den inneren Frieden so wichtige Frage in der neueren Theologie vielen altveranlaßten Schwankungen unterliegt (vgl. Schneckenburger a. a. O. II, 101 ff.). Daran schließt sich zugleich die Lehre vom Glauben der Kinder bei der Taufe (vgl. § XIII), für die Katechumenen durch einfachen Zusammenhalt der Schriftstellen Marc. 10, 14, Hebr. 11, 6 u. Luc. 1, 44 zu begründen, und als die nachdrücklichste Verpflichtung zu Bewahrung und fester Gründung in dem frühgeschenkten Glauben, den sie nun an ihrer Pathen statt bekennen sollen, zu verwenden. Hier bietet sich eine erste Gelegenheit, von der Größe und Ehre des Schrittes, der von ihnen erwartet wird, und von der Freiheit, in der sie ihn thuen sollen, zu reden. Die Kirche hat ihnen die eigene Entscheidung schon mit der letzten Tauffrage: Willst du getauft sein? vorbehalten. Jetzt richtet sich dieselbe an ihr reif gewordenes Bewußtsein zur selbständigen Entscheidung, ob sie ihren Taufbund erneuern und ihm treu bleiben wollen. — Um ferner ein klares Verständniß von dem Wesen der Taufe als Bund zu erzielen, ein Begriff, für den man 1 Petri 3, 21 praktisch verwenden mag, nimmt man die Abrenuntiation sammt der Verpflichtung hinzu, die in den letzten Acten der Taufliturgie liegt, namentlich in der Darstellung als Gesalbte und mit dem weißen Kleid der Unschuld Bekleidete (S. 344 f.). Das durch die Reinigung in der Taufe „gutgemachte Gewissen" — so wird man am richtigsten und praktischsten zugleich jene Worte Petri (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα) behandeln — soll unbefleckt bewahrt werden in dem Kampf gegen den Teufel, die Welt und unser Fleisch. Das ist die Bundeszusage von unserer Seite. Von der Bedeutung der Abrenuntiation ist vielfach gehandelt, namentlich die Nothwendigkeit ihrer Stelle im Taufact nachgewiesen. Vielleicht daß das entscheidende Gewicht, das der Unterricht über diesen Fahnen- und Rittereid christlichen Kampfes als pä-

dagogisches Moment für das Jugendleben namentlich hat, die bedauerlichen Vorurtheile besiegen hilft, mit denen man diesem uralten Christenbrauch selbst seine Berechtigung in der Taufliturgie abspricht. Ists ein Wunder, daß sich der Zeitgeist im gebildeten und ungebildeten Pöbel dagegen auflehnt, wenn Männer wie Harms die oben bezeichnete Stellung einnehmen (S. 340)? Wunderlich! Wir werden den ehrwürdigen Mann eine besondere Askese für den Katechumenenstand befürworten sehen: und der höhere Kampf und die alt- und echtkirchliche Verpflichtung soll keinen Ausdruck finden! Aber sein Gegensatz sogar gegen den Gebrauch des Glaubens und Vater Unsers bei der Taufe zeigte oben schon die letzte Ursache seiner Stellung. Es ist der Mangel an Verständniß für die altkirchliche Katechumenenpädagogik. Man lasse nur die Form nicht unerklärt und führe sie auf ihren Grund in der Schrift und die Thatsachen der Erlösung zurück. Oder hat eine Lossagung von allem Gehorsam gegen den Teufel an dem, was Paulus von seiner Herrschaft in den Kindern des Unglaubens (Eph. 2, 2 ff.) und von der verpflichtenden Rettungsthat Christi sagt, die uns in der Taufe in individueller Anwendung aus dem Reiche des Teufels versetzt (Col. 1, 13., act. 26, 18 vgl. mit Luth. kl. Kat. V, 2), nicht ebenso klaren Schriftgrund als nothwendiges Recht auf eine Stelle in der Unterweisung zur Taufbundserneuerung? Ist Eph. 6, 11 ff. nicht obenan eine Loosung für Confirmanden, und der Zusammenhang der Welt- und der Teufelsüberwindung als die Aufgabe der Jünglinge von Johannes in seinem ersten Briefe (2, 14 ff.) unwidersprechlich vorgezeichnet? Das aber soll die Taufliturgie, wie wir sahen, leisten, daß in den Symbolen und der vertretenden Zusage die ganze künftige Entwickelung der Wiedergeborenen in ihr schon präformirt vorliegt.

Man rede seelsorgerlich ernst von der Nothwendigkeit der Entschiedenheit und Treue solcher Entsagung, um im Frieden eines guten Gewissens und fortschreitendem Wachsthum des inneren Menschen seiner Taufgnade sich freuen zu können. Es soll ja zugleich die actuell zu erneuernde Zusage und Absagung in ihrer Nothwendigkeit und Bedeutung für das ganze Leben begriffen, und die Leistung derselben in Aufrichtigkeit eines guten Gewissens als Erneuerung des Bundes von Seiten des Täuflings ermöglicht werden. Ein Vorausblick auf die objective Erneuerung der Taufgnade in Vergebung der Sünden durch Absolution und der neue höhere Gemeinschaftsgenuß im Sacrament des Abendmahles wird sich hier schon nöthig machen zur Erhaltung klarer Uebersicht wie als praktischer Trost bei der Größe der Bundesforderung und dem Bewußtsein der eigenen Schwäche und Untreue. Aber an dieser Stelle gleich Beichte und Abend-

mahl im vollen Umfang zu besprechen, widerrathen pädagogische Gründe. Wir würden dann den guten Wein zuerst vergeben und für die letzte, der That der Entscheidung unmittelbar nahe, Unterweisung nur noch den geringeren übrig haben. Ebensowenig dürfte es sich aber empfehlen die Unterweisung über die Confirmation als Erneuerung des Bundes der Taufe der Lehre von dieser unmittelbar gegenüber zu stellen. Denn obgleich man die Confirmation nach der subjectiven Seite als Erneuerung des Bekenntnisses und der Abrenuntiation so nennen dürfte, so wird doch die Gefahr der Verwechselung dieser und der objectiven Bundeserneuerung, mit der die Confirmation gar nichts zu thuen hat, für die Katechumenen damit so nahe gelegt, daß eine andere Ordnung der Reihenfolge dringend empfohlen scheint. Eher möchte die innere Logik des ganzen Ganges dazu bestimmen, den Ausgang von der Confirmation als dem nächsten Ziel, das dem Unterricht jetzt den Namen verleiht, zu nehmen, die Kinder mit den Hauptacten derselben gleich am Anfang bekannt zu machen, und aus der Wiederholung der in der Taufe gegebenen Zusagen und Bekenntnisse den Begriff der „Bestätigung“ oder „Bekräftigung“ der Taufzusage Seitens der Katechumenen für sie zu gewinnen. Von da aus wäre dann zu der Taufe selbst zurück- und deren objectiven Erneuerung in Absolution und Abendmahl fortzugehen. Jedenfalls wird aber, was das eigentliche Wesen der Confirmation für sich betrachtet bildet, erst am Ende sich ganz klar machen lassen.

Bei dem oben angedeuteten Gang kommt die Erneuerung des Taufbekenntnisses und der Abrenuntiation im unmittelbaren Zusammenhang mit der Taufe und Taufpflicht zur Sprache. Damit ist fürs Erste der Klarheit Genüge gethan, und man wird diesen ersten Abschnitt, der bereits das letzte Ziel mit tiefgreifendem Ernst seiner praktischen Forderungen ins Angesicht der Katechumenen stellt, eine Parthie von Belehrungen folgen lassen, die der Seele gleichsam eine Pause in der inneren Anspannung und dem Seelsorger die Möglichkeit gewähren, mit der Forderung weithinaus reichender Lebensentscheidungen die Aussicht auf naheliegende Früchte und Ehren des neuen Standes zu verbinden. Als solche reiht sich unmittelbar an die Besprechung der Taufe die Einführung in die den Katechumenen von nun an zukommenden Rechte und Pflichten christlicher Pathenschaft.[1]

---

1) Für diesen Gang spricht sich Löhe in seinem ev. Geistlichen II, S. 150 f. aus, und hat dem dort entworfenen Schema inzwischen selbst als „sacramentlichen Theil des Confirmandenunterrichts“ (Seelsorgerl. Tractate, VI) eine Bearbeitung gegeben, der namentlich nach Seite der praktischen Einführung die erste Stelle unter den hier einschlagenden Schriften zuzuerkennen sein wird. Sein Gang bewegt sich durch drei Abtheilungen: I. Taufe, mit den 5 Gesichtspunkten: Taufe, Kindertaufe; Pathenpflicht und Pathendank; Ordnung der Taufhandlung; Jachtaufe und Anleitung dazu. Die Confirmation folgt unmittelbar. Wir äußerten oben unsere Bedenken dagegen und kommen darauf zurück. Dieses zweite Kapitel enthält

Die Bedeutung der bevorstehenden Entscheidung dürfte durch wenig Anderes den Kindern so einfach und anschaulich nahe gebracht werden können. Sie, die selbst eben noch als Unmündige fremder Vertretung bedurften und mit ihrem Bekenntniß und Gelübde am Altar so zu sagen die ersten Schritte auf eigenen Füßen wagen, werden für dieses Entgegenkommen von der Kirche durch ein höheres und reicheres belohnt. Sie verleiht ihnen selbst sofort das hohe Recht, fortan ihrerseits Andere als Pathen in der Taufe vertreten zu dürfen. Die Unterweisung in den wichtigen Pflichten solcher Vertreter findet in dieser Zeit die bereitetsten Seelen, das regste Interesse. Und was man einen noch größeren Gewinn nennen möchte, wird mit dieser Anordnung erreicht. Der schnelle Uebergang, das freigebige Entgegenkommen der Kirche, die Ausschließlichkeit des guten Bekenntnisses als Bedingung zeigen den jungen Gliedern in hellem Schlaglicht, welches Verhältniß überhaupt die Kirche zu ihren Gliedern und diese zu ihr einnehmen.

Wir geben anheim, ob es sich nicht empföhle, hier zugleich von andren Rechten kirchlicher Vertretung ein Wort zu sprechen. Bei der mangelhaften innern Organisation des Gemeindelebens in unsrer Kirche kann der Gewinn zwar ziemlich imaginär scheinen. Auch wird für den actuellen Antritt solcher Vertretungsrechte innerhalb der Localgemeinde mit Recht eine reifere Altersstufe und selbständigere Lebensstellung gefordert. Aber die höhere und specifisch kirchliche Berechtigung datirt bei unsrer jetzigen Katechumenatseinrichtung doch von der mit Confirmations- und Abendmahlsantheil erlangten kirchlichen Mündigkeit, an deren Pforten die Katechumenen stehen. — Ein Bewußtsein der Aufgaben zu erwecken, die für die lebendigen Gemeindeglieder hierin liegen, selbst wenn die Organisation der Gemeinden ihnen bis jetzt wenig Spielraum gewährt, ist so wichtig, der Gelegenheit dazu sonst so wenig, die Erweckung desselben hier aber der

---

sieben §§ (Wesen der Confirmation; Taufbund u. seine Bestätigung und Erneuerung in derselben; die Abrenuntiation in ders.; das Credo; von der wahren Kirche, zu der man sich in der Confirmation bekennt; Zulässigkeit und wahrer Werth ders.; Confirmationsordnung). Die dritte Abtheilung bilden dann folgende elf Punkte: die heilige Absolution; Beichte und Anleitung zu ihren verschiedenen Arten; von der heil. Zucht der Bruderliebe; Stellung der Beichthandlung vor der Confirmation, sammt Ordnung und Form der Beichte und Absolution; Stiftung des heil. Abendmahls; Wesen sammt confessionellen Unterschieden; Würdigkeit und Selbstprüfung; Abendmahlsgemeinschaft; Ordnung der heiligen Communion. Einen Anhang bilden: die Lehre vom Sacrament und den 7 Röm. Sacr.; vom Gebet und dessen sel. Uebung. Wir heben von anderen Bearbeitungen des Unterrichtsstoffes für Confirmanden, obgleich sie alle mehr oder weniger die oben bestimmte Schranke des letzteren überschreiten, hervor: Harms, Leitfaden von dem Jahre 1821 in der Vorbereitung seiner Confirmanden. Schleswig 1822 — mehr um seiner Originalität willen; Münchmeyer, Gedenkbuch für Confirmanden. 8. Aufl. Einbeck 1859; Confirmationskatechismus, Zittau bei Pahl. Zu den besten Erscheinungen der neueren Zeit gehört Nielsen, Confirmandenbuch. Oldenburg 1860.

Werthschätzung des Wendepunktes, an dem die Katechumenen stehen, so dienlich, daß schon der letzte Gesichtspunkt zur Empfehlung eines Versuches genügt. Auch darin würde die katechetische Thätigkeit sich in ihrer höchsten Aufgabe als kirchenbildend erweisen (§ II). Man kann die praktische Erläuterung von Gemeindeeinrichtungen der apostol. und altkirchlichen Praxis hernehmen, wie Mittheilungen aus der Katechumenenerziehung jener Zeiten eine fruchtbare Unterlage dafür geben werden. — Schleiermacher theilt (a. a. O.) die Ziele nach den beiden Seiten: Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft und Einführung in alle Rechte eines christlichen Gemeindegliedes. Später aber (S. 389) redet er ausdrücklich über die Aufgabe, es zu ermöglichen, daß der Einzelne mit einer Gemeine der ganzen Kirche wirklich leben könne, was nicht möglich sei, ohne daß er sie sich als geschichtliches Ganze angeeignet habe. Namentlich nennt er die Verfassung als die lebendige Vermittlung zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen und eine solche Einführung mußte also obenan Einführung in die Gemeindeverfassung sein (vgl. S. 387 f.). Die oberste Stelle dabei wird aber die Cultusordnung einnehmen, in der sich die Gemeindezusammensetzung nach ihrem Grundverhältniß wiederspiegelt, und die Einheit gegeben ist an deren Auswirkung der Einzelne stets actuellen Antheil hat. Die Einführung in den Cultus als Aufgabe hält auch Nitzsch fest. Nur in der praktischen Ausführung wird es durch das systematisirende Interesse für die Lehre zurückgedrängt. Harms erwähnt nur, daß ein Pfarrer Anleitung über das rechte Benehmen bei den Religionshandlungen gegeben — allerdings die äußerlichste aber doch auch nothwendige Seite unsrer Forderung. Aber er will dergleichen dem Schullehrer (!) zugewiesen sehen (I, 186). Da hatte Schleiermacher eine tiefere Anschauung vom Zusammenhang des Religionsunterrichts und der Cultuseinführung. Er fordert für den ersteren deshalb selbst eine Form der Mittheilung durch Darstellung, wie das Wesen des Cultus darstellende Mittheilung sei (357). Das paränetische Element des Religionsunterrichts, worein er es setzt, kann freilich nicht ausreichen. Wir verweisen vielmehr auf die beim Schulkatechum. gegebenen Mittel religiöser und gottesdienstlicher Uebungen in der Schule (S. 391 ff.). Aber er nimmt auch das didactische Element ausdrücklich dafür in Anspruch, daß die Katechumenen als künftige Gemeindeglieder dem öffentlichen Gottesdienst mit Nutzen folgen können (369). Er will selbst die Zusammensetzung der Katechumenengemeinde (383), namentlich aber das katechetische Verfahren durch den Cultus der Kirche bestimmt wissen, ohne daß die zeitlichen Unvollkommenheiten des Cultus maßgebend werden dürften.

Unter solchen Voraussetzungen wird nun bei unserem Gang die Einführung in das gottesdienstliche Leben am passendsten den krönenden Abschluß der Einführung in die Rechte der selbständigen Gemeindeglieder bilden. Die Katechumenen haben auch als Glieder der Schulgemeinde schon Antheil am Gottesdienst gehabt, aber — sage man ihnen — damals als Gäste mehr, denn als Hausgenossen. Die eigentliche Einführung in das Haus Gottes mit Bürgerrecht darin, die die Kirche ihnen als Kindern, da sie zur Taufe gebracht wurden, an der Schwelle der Kirchthüre verheißen (ob. S. 351 fg.), findet jetzt mit dem ersten Nahen zum Altar erst ihre Erfüllung. Die Stelle der Jugend blieb bisher, geistig angesehen, die an der Schwelle des Heiligthums, die der „Hörer." Wo man die Sitte befolgt, die Katechumenen während der letzten Bereitung im Chor Platz nehmen, vor dem Beginn der Communion diese Plätze aber den Berechtigten räumen zu lassen (S. 412), hat man nun daran den concretesten Anhalt der Verständlichmachung. Ihr Morgen-, Abend- und Tischgebet repräsentirt die Hauskirche, in der sie bisher Heimathsrecht besaßen. Der Gedächtnißbesitz dieser wie der liturgischen Schätze war die Mitgift der Schule. Jetzt überkommen sie den gesammten geistigen Besitz der Kirchgemeinde zu selbst- und vollberechtigtem Gebrauch. Man gebe ihnen daher eine Uebersicht der lutherischen Gottesdienstform, der echten und vollen, selbst wenn diese nicht am Ort im Gebrauch ist. Man lehre sie die tiefsinnigen und doch so einfachen Gedanken, Einheit und Fortschritt der Gottesdienstordnung verstehen, vom Sündenbekenntniß am Eingang mit dem Kyrie zum Gloria, zu den Lectionen mit ihrer Ordnung und Bedeutung im Kirchenjahr und der Antwort die die Gemeinde dem Wort gibt im Bekenntniß oder Gesang des Glaubens, dem dann die auslegende Predigt folgt, während Dankescollecte und Segen am Schlusse sich und der vorausgegangenen Predigt entsprechen. Wo das Sündenbekenntniß statt am Anfang des Gottesdienstes nach der Predigt im Brauch ist, läßt es sich nicht minder passend begründen. Man lehre ihnen den Unterschied der Lieder nach ihrer Stelle am Eingang, vor und nach der Predigt; die Bedeutung der Intonationen und Collecten. Die beispiellose Unkenntniß der Gemeinden in dem, was sie selbst sonntäglich, aber weil ohne Verständniß auch nur mechanisch und oft in widersinnigster Entstellung üben,[1] wird jedem verständigen Pfarrer diese Pflicht nahe legen, auch wenn ihm das besondere Recht der Katechumenen auf diese innere Einführung in ihre neue Heimath noch nicht nahe getreten wäre.

1) Man erinnere sich nur an die landläufige Verkehrung der Antwort auf den Eingangsgruß: „Der HErr sei mit Euch!" — in die Worte: „Und mit Seinem (statt Deinem) Geiste!"

Dazu gehört auch, daß man den jungen Gemeindegliedern die Schätze der Litanei erschließt und dieses große, den Gemeinden bei dem seltenen Gebrauch so fremd gewordene, Kirchengebet ihnen werth und theuer macht.[1]

Es wird gut sein, den einfachen Predigtgottesdienst zunächst für sich zu nehmen. Der Punkt wo das Abendmahl einzusetzen hat ist damit zugleich vorbezeichnet. Aber so gewiß dieses die Spitze der communio im weiteren Sinn, so gilt es doch den Kindern vor Allem die Predigt als ein Wesensstück des evangelischen Gottesdienstes heilig und werth zu machen. Ihr wird sich der Vortrag also besonders zuzuwenden haben, wenn die Uebersicht der Gottesdienstordnung so weit geführt ist. Luthers Auslegung zum dritten Gebot hat die erste Gelegenheit gegeben, über sie zu sprechen und ihr die Ehrenstelle neben Gottes Wort zu sichern. Wir haben uns Th. II gegen die gewöhnlich beliebten Einlegungen über Kirchenjahr, Gottesdienst ꝛc. an dieser Stelle zu erklären. Daß man es dort lehrt, kommt daher, daß man eine andere richtigere Stelle dieses Unterrichts sich nicht vorbehält. In das Kirchenjahr soll der ganze Schulgottesdienst praktisch einführen. Hier aber im Kirchenkatechumenat ist das nähere Verhältniß der Predigt wie zu Gottes Wort in der Schrift, so zu den heiligen Thatsachen des Lebens und der Geschichte, die sich im Kirchenjahr wiederspiegeln, darzulegen. Wir erinnern uns des alten Katechumenatsactes: Officium quatuor evangelistarum (S. 152). Marheinecke macht auch hier einen Vorschlag, der eine wol unbeabsichtigte Analogie zu jenem Vorgang böte. Er will es als einen besondren Act und Stufenfortschritt des Katechumenats kirchlich geweiht und fixirt sehen, wenn den Katechumenen zum ersten Mal die Bibel zu eigenem Gebrauch in die Hände gegeben wird. „Ein wahrhaft protestantisches Fest für die ganze versammelte Gemeinde; ein Act im alten großen Kirchenstyl und eine Mittelstufe zwischen Taufe und Confirmation" soll es sein (Aphor. 129 f.). Wir haben mit ihm wenigstens dem Geistlichen die Ueberreichung vorbehalten und sie selbst als eine Schulfeierlichkeit behandelt (ob. S. 394). Jedenfalls wird man diesen Act als einen integrirenden Theil des Schulkatechumenats zu behandeln haben.

Was hier in Frage kommt ist mehr eine geistige Einsetzung in die Selbständigkeit des Schriftgebrauches. Das war auch der altkirchliche Act; nur daß dieser dort den Auditoriat gleichsam abschloß, hier als einen selbständigen eröffnet. Sie sollen fortan mit der Bibel in der Hand Hörer der Predigt sein, dieser brauchen als eines Schlüssels zu allen Geheimnissen der

---

1) Eine hübsche Anleitung gewährt: Kelber, die kirchlichen Gebräuche nach ihrem Ursprung und Zweck, zunächst zur Unterweisung von Schulpräparanden. Marburg 1859. — Den Kindern i. d. Hände z. geben, eignet sich Löhe's Laienagende.

Schrift und wie weiland die Beroenser durch das gepredigte Wort sich anregen lassen zu unablässigem Forschen in dem geschriebenen Wort (Apgesch. 17, 11). Ja sie sollen mit der Bibel in der Hand allmälich die Predigt urtheilen lernen, ob sie aus Gott ist und selbst sein Wort zu heißen verdient (Gal. 1, 8; 1 Joh. 4, 1 f. 1 Theff. 5, 21). Wir überantworten ihnen hier eines der höchsten Ehrenrechte selbständiger Gemeindeglieder und erschließen ihnen eine der ernstesten Aufgaben in allen Zeiten. Man hat gefragt, ob man die Katechumenen auch mit dem Unglauben der Zeit in seinen verschiedenen Richtungen bekannt zu machen habe. (Schleiermacher 407 ff. Harms I, 194 f.). Wenn wir die Einführung in die Gegensätze der Confessionen fordern, wäre es allerdings höchst unpraktisch und inconsequent, diese andere Aufgabe zu verleugnen. Zum Theil liegt in dem Protest gegen den Unglauben grade wieder das Einigende der verschiedenen kirchlichen Gegensätze, und jedenfalls ist es für die meisten der praktisch näher liegende Kampf, die größere Gefahr eigener Verirrung. Vom Uebel und vielfach unausführbar wäre es nur, wenn man historisch und mit directen Beziehungen den Katechumenen die Formen des Zeitunglaubens charakterisiren wollte. Das Richtige wird der Anschluß an die Predigt sein. Hier läßt es sich, ausgehend von jenen Stellen und dem Wort des HErrn über die Stimme des Hirten, welche die Heerde kennt (Joh. 10) als eine durch alle Zeiten der Kirche in der fortgehenden Gegenwirkung des Satans (Matth. 13, 28) begründete Erscheinung aufzeigen, daß falsche Lehrer die Gemeinde zu verwirren suchen. Darum geht jeder Predigt die Lection des ewig gleichen Wahrheitsgrundes für die Gemeinde, und dann das Bekenntniß des Glaubens, als des unveränderlichen Glaubensgrundes in der Gemeinde vorher. Zwischen Beides stelle man nun die Katechumenen. Die Schrift ist die Quelle — der Katechismus die Lehrnorm; Beides haben sie nun selbst in der Hand, sollen selbst es brauchen, durch keine Irrlehre der Zeit aber sich abwendig machen lassen von dem Glaubensgrunde, den sie in ihrer Confirmation als den ihnen selbst eigen gewordenen bekennen. Der Unterricht über die Taufe bereitete besonders die rechte Erneuerung der Abrenuntiation, der über das Wort in der concreten Gestalt der Predigt bereitet die Ablegung des Glaubensbekenntnisses in der Confirmation in ihrer innerlichsten Bedeutung vor. Der Reformirte Katechismus hat dies zu seiner Eigenthümlichkeit, dem „Wort" in abstracto ein Hauptstück zu widmen (s. Th. II). An diesem Punkte läßt sich am leichtesten erkennen, wie viel praktischer seine Behandlung an der concreten Gestalt der Predigt wird. — Reiferen kann man nun noch das Auge öffnen für die fortschreitende Lehrentwickelung der Kirche, wie dieselbe am kirchlichen Bekenntniß ihren Ausdruck, an der Predigt aber

und nicht etwa nur an der Einzelarbeit der Theologen und Gelehrten ihre vornehmste Werkstätte hat, an der Predigt, zu der die Gemeinde, die das predigende Amt trägt mit ihrem Gebet und Glaubensgeist, selbst eine mitarbeitende Stellung gewinnt. Die praktischen Seiten dieses Unterrichts liegen nahe. Die Pflicht der Aufmerksamkeit, der Andacht im Geist, der Wiederholung am Worte daheim, der Verwandelung in Saft und Kraft des eigenen Glaubens und Lebens, der Dank endlich, den die Gemeinde dem Hirten schuldet, vor Allem ihn betend zu stärken zu seiner großen Aufgabe — das Alles schließt sich unmittelbar an und bildet die treueste Anleitung zum geistlichen Leben. Wir sollten meinen mit solch einer geistigen Einsetzung in Recht und Pflicht des Wortgebrauches, angelehnt an die Predigt, wäre die Idee der Katechumenenbereitung sicherer gewahrt und praktischer ausgeführt als mit einem neuen theoretischen Unterricht über die heilige Schrift, auf den Schleiermacher und Nitzsch den Confirmationsunterricht namentlich basiren. Die Vorschläge des Ersteren bleiben unserer Fassung immer noch näher. „Ein wirkliches Leben in der Schrift" soll erzielt werden, und das Mittel: „fragmentarisches Bibellesen" (S. 398 f.). Wir haben es an seiner Stelle ähnlich verwerthet (ob. S. 394 f.). Was Nitzsch vorschlägt (2, 1, 201): „eine ganze Reihe sich einander ergänzender, in sich möglichst abgeschlossener und zusammen die Bibel in der Bibel darstellender Stücke" ist gewiß ein trefflicher Ausdruck für das Ideal des biblischen Schulunterrichts, schwerlich aber ein adäquater für das des Katechumenenunterrichts als solchen, auch auf seiner niederen Stufe. Als integrirenden Theil der Einführung in den Cultus, was wir mit Nitzsch die Aufgabe der Katechumenenbereitung nennen, wird man suchen müssen auch diesen Theil der ganzen Aufgabe zu verwirklichen. Der einheitliche Fortschritt ist damit gesichert.

Der Unterricht über das heil. Abendmahl bereitet sich vor mit der Einführung in die liturgische Bedeutung seiner Stelle im Gottesdienst und der heiligen Größe der Handlung selbst. Man könnte freilich für dieses Stück die letzte Stelle im ganzen Confirmationsunterricht als innerlich gefordert ansehen. Wir weisen dagegen der Beichte und Confirmation die letzte Stelle an. Die nähere Darlegung muß es rechtfertigen, daß der Unterricht über die Handlungen, die als solche die ersten und nächsten sind, auch am nächsten mit ihnen zusammenrücken muß. Das Sacrament des Abendmahles aber verliert in der That nicht wenn es im ganzen Unterricht die centrale Stelle einnimmt, von der aus es der Taufe, dem Sacrament des Anfangs, unmittelbar die Hand reicht, als die göttliche und wesentliche Bundeserneuerung und Vollendung, — von der aus andererseits die Beichte und

Confirmation als nachträglich namhaft zu machende und gegen das Sacrament selbst zurücktretende Vorbedingungen erscheinen. Wenn der Unterricht über das Sacr. des Altars ebenfalls an der Hand der Liturgie gegeben wird, so ruht das nicht nur auf der Voraussetzung des wesentlichen Lehrunterrichts über das betr. Hauptstück und empfiehlt sich durch die Parallele des Verfahrens bei der Einführung der Confirmanden in die Taufliturgie, sondern verheißt namentlich eine höhere Weihe und die rechte ökumenische Unterlage bei einem Lehrstück, dessen confessionell verschiedene Auffassung hier zugleich eingehender darzulegen ist. Unser Gang ist der Gang der Katechumenen der alten Kirche von der Schwelle immer näher zum Altar, vom Anhören des Wortes bis zum Mitbeten, von da zum vollen Antheil an der heiligen Synaxis. So gewinnt allein noch die Anleitung zur rechten Gebetsübung eine vorbereitende Stelle für den Unterricht vom heiligen Abendmahl.

Wenn die Uebersicht der Gottesdienstordnung bis zur Predigt geführt ist, mache man zunächst auf den Unterschied der Kanzel, als der Stätte der Verkündigung und Lehre, von dem Altar, als der Stätte der Anbetung und des Segnens, des persönlichen Nahens zu Gott in Christo und seines Nahens zu der Gemeinde aufmerksam. Diesem entspreche die Eintheilung des Gotteshauses in das Schiff mit den Zuhörern und den hohen Chor oder Altarplatz für die Communicanten. Ein Blick auf den Tempel des alten Testamentes bietet die Parallele des Heiligen und Allerheiligsten, zu welchen beiden im neuen Bunde durch den rechten Hohenpriester dem ganzen Volk der Zugang geöffnet ist, einem Volke selbst nun aus lauter Priestern bestehend. Die Taufe vertritt die Priestersalbung (S. 344). Darum führte die alte Kirche die Getauften auch sofort aus der Taufcapelle in das Allerheiligste. Der weitere Weg, den die Kinder zum Genuß des heil. Mahles mit Recht zu machen haben, soll die Sehnsucht nach dem Ziele, die Würde seiner Erlangung erhöhen. — Bis jetzt sind sie Hörer und Zuschauer gewesen.

Das Gebet repräsentirt die nächst-höhere Stufe, die Wirkung des angehörten Wortes, die Lebensäußerung des dem Worte entsprechenden Glaubens. Im Wort kommt der Geist zu uns, und wozu er treibt ist das Gebet, getragen von Seinem unaussprechlichen Seufzen. Das war der Gang des Katechismus von Glaube zu Gebet, vom dritten Artikel und seinem Nachweis, wie wir Gottes Kinder werden durch den Geist, zu den sieben Bitten des Gebetes aller Kinder Gottes. So steht im Gottesdienst der Glaube in der Mitte, das Vater Unser am Ende, das Vater Unser beim Sacrament an seiner heiligsten Stelle. Vorher das große Gemeindegebet, die Dank-

sagung („Lasset uns danksagen dem HErrn und Gott — wahrhaft würdig und recht ꝛc.“) und die Anbetung („Heilig, heilig, heilig ꝛc.“). Es wird darum keine Abirrung vom nächsten Ziele sein, hier eine Belehrung vom Gebet überhaupt einzuschalten, durch welche die der Schule beim dritten Hauptstück geeignet ergänzt wird. Die Uebung im Gebet als Erziehung zum Gebetsleben erkannten wir schon als eine wichtige Aufgabe des Schulkatechumenats (S. 390 fg.); hier tritt sie gesteigert und in besondrer Gestalt hervor. Haben wir gegen das Herzensgebet in der Schule uns erklärt, so hat es hier im Munde des Seelsorgers vor und nach der seelsorgerlichen Anleitung ein höheres Recht und gesichertere Voraussetzungen. Aber wie dort diene es zugleich dazu die Kinder selbst beten zu lehren, und da tritt die besondere Form hervor. Der Faden wird am leichtesten behalten werden, wenn man an die Stufenunterscheidung des alten Katechumenats von Mitbetenden und Hörern (S. 122 ff.) anknüpft. Die Ergänzung aber wird vornämlich in drei Stücken bestehen. Das gemeinsame und Cultusgebet ist ihnen zuerst zu lehren nach seiner heiligen Kunst und großen Verheißung vor dem Einzelgebet. Das Haus- und Schulgebet steht dazwischen; aber Gottes Haus ist das rechte Bethaus. Es ist nicht nur ein Bitten und Danken nach einzelnen Beziehungen; es ist ein heiliger Dienst, den die Christenheit ihrem Herrn erweist, der neutestamentliche Opferdienst, und darum an den Altar gewiesen und nur von den Altargästen in vollem Rechtsantheil geübt. Ein Sünd- und Schuldopfer mit Bekenntniß vor Gott und Bittgebet, das erste und nächste für eine Gemeinde von Sündern; ein Brandopfer in der Hingebung und Darbringung seiner selbst mit Anbetung, — ein Dank- und Lobopfer. Feststehende Gebetsformen sind es, weil Allen gemeinsame Gedanken, die heiligsten, allzeit gleichen Anliegen der ganzen Christenheit, entsprechend der Einheit im Vater Unser, in dessen Bitten das Gebet der Gemeinde ausläuft. Die Kunst des Einzelnen besteht beim Gemeindegebet in dem innerlich gesammelten, stillen oder wo es hingehört lautem Nachsprechen der einzelnen Bitten, Danksagungen und Lobpreisungen. So einfach die Forderung, in der That eine heilige Kunst. Man muß gar kein Gefühl für die beugende eigene Schwäche in solchem Mitbeten, für die empörende allgemeine Entweihung der Kirchengebete durch Unaufmerksamkeit und Stumpfsinn der Gemeinde haben, wenn nicht Liebe zur Kirche und Barmherzigkeit mit den Kindern namentlich treibt, die Katechumenen direct anzuleiten zu einem andächtigen, bewußten und würdigen Mitbeten der Kirchengebete, und ihre Seelen frühe mit tiefer Ehrfurcht und heiliger Freude für solche Opfer der Lippen zu erfüllen. Die beste praktische Uebung in den Katechumenenstunden wird darin bestehen, daß man

sie Satz für Satz vorgesprochene Gebete nachsprechen läßt. Man sorge nur, daß man gesalbt, mit dem rechten Geist des Gebetes ihnen vorspreche, dann gibt es keine sicherere Anleitung zu eignem wahren Herzensgebet wie zu andächtigem Mitbeten der Gemeindegebete. Der Seelsorger, der junge Seelen zum Altar zu führen hat, kann sie nicht ansehen mit wahrer Hirtenliebe, ohne unausgesprochen von ihnen die Bitte ausgehen zu hören, mit der einst die Jünger zu Jesu traten: „Lehre uns beten!" Wir füllen ihnen den Kopf mit Lehren an, die sie zur Hälfte kaum fassen, mehr denn zur Hälfte vergessen: — sie beten zu lehren, selbst beten zu lehren, wie man Kinder lehren muß — wie viele sind so barmherzig? Wir meinen nicht, daß mit jener Uebung im Allgemeinen dieser Forderung genügt wäre. Sie dient vor Allem dem Gemeindegebet, von dem wir zunächst handeln. Zum Betenlehren gehört, daß der Pfarrer seine Katechumenen auch einzeln zu sich nimmt, wie wir im Gebetsleben des Hauses dies als besondre Aufgabe unterschieden (S. 379). Da lehre er ihnen das Kniegebet, das Herzensgebet. Der längere vertraute Umgang muß jene Kenntniß der einzelnen Glieder seiner kleinen Heerde wirken, daß er weiß, welche Bitten er jedem vornämlich in Mund und Herz zu legen hat. Wie er sie einzeln beichten lehren muß, so auch beten. Die seelsorgerlichen Besprechungen, die er jedem Einzelnen zeitig genug vor der Beichte am Ende schuldig ist, gewähren die rechten Anknüpfungspunkte für solche Gebetsübung. Ein rechter Hirt, der die Unfähigkeit der meisten im rechten Beten kennt, scheut es nicht, dem Kinde die Worte in den Mund zu legen, es die Worte sprechen zu lehren. Das wird das heilige Seitenstück zu den Verirrungen des Pietismus sein, der die Kinder Herzensgebete zur Probe und nach der Uhr halten ließ. Der Berliner Prediger Schade sprach bekanntlich Spener seine Freude aus, daß er Kinder von 13 Jahren habe, die bis zu einer Viertelstunde aus dem Herzen beten könnten (Kliefoth lit. Abh. s. u. Aehnlich in Harms' Selbstbiographie S. 19). Auf jene Pflicht, die Katechumenen durch Uebung beten zu lehren, finden sich schöne Hinweisungen in der KO. für die Fürstenthümer Calenberg, Göttingen &c. von 1734 (Bachmann S. 263) und in der Vilmarschen KO. für Kurhessen a. a. O. — Die großen Verheißungen des gemeinsamen Gebetes und die schuldige Pflicht, als Glieder eines Leibes sich der Noth aller Glieder als der eigenen anzunehmen, bilden den Abschluß der ersten Anleitung — der zum gemeinsamen und Cultusgebet.

Daran wird sich eine zweite Seite schließen: Der Zusammenhang des Gebetes mit dem Sacrament des Altars. Zur sachlichen Verständigung dient, daß man, auch wo das allgemeine Kirchengebet nicht selbst am Altar gebetet wird, auf die altkirchliche Verbindung desselben mit

dem Sacrament hinweist. Man wird dabei sich mit dem genügen lassen, was unmittelbar praktischen Werth hat. Das ist ein Doppeltes. Das Heiligthum der engsten Vereinigung mit dem erhöhten Erlöser ist das Allerheiligste auch des Gebetes. Wir sollen beten lernen als zu dem, der leibhaftig zu uns kommt, und sein Kommen, des Erhöhten Kommen zur Kirche verstehen lernen als die höchste Erfüllung auch alles Einzelgebetes. Als ein Sprechen mit Gott hat das Kind das Gebet im Schulunterricht zuerst kennen gelernt. Dem Katechumen werde der Zugang zu dem Allerheiligsten auch dadurch geöffnet, daß man ihm das Gebet als fortgesetzte Uebung der persönlichen Vereinigung im Geist mit der Person seines Erlösers üben lehrt, zu der ihm in dem Antheil an der sacramentlichen Vereinigung Recht und Aufforderung im höchsten Maß und Sinn zu theil werden soll, wie es zuletzt als vollbewußtes Einstimmen in die Schlußbitte aller Gemeindegebete um das Wiederkommen des Herrn JEsu sich vollendet. Man kann diese zweite Fassung des neuen Gebetslebens für die Katechumenen als das bräutliche Gemeinschafts- und Reichsgebet zugleich bezeichnen.

Daran schließt sich von selbst als drittes: die erhöhte Pflicht entsprechend der höheren Stärkung des Gebetslebens. Eine rechte Auslegung des Katechismus lehrt das Gebet nach dem Glauben als das Leben im Geist (s. u. Th. II und des Verfassers Schriftchen über Glaube, Liebe, Hoffnung. Separatabdruck, Dresden, 1862 S. 35) verstehen. In dieses sollen die Katechumenen nun eintreten. Das betende Haus, die fürbittende Gemeinde hat sie bisher getragen. Sie treten nun selbst ihren priesterlichen Beruf an. Hohe Ehre, hohe Würde auf junge Häupter gelegt! Das Cultusgebet ist — daß wir den unschönen Ausdruck brauchen — die officielle Aeußerung, die Communion und der daraus fließende Gebetscharakter die innere Basis dieses Berufes. Aber um im öffentlichen Gottesdienst wahr zu sein, muß die Salbung des Geistes über das ganze Leben fließen. Sie müssen, um nun wirklich selbständig ihren großen Beruf zu üben, heiligen Fleiß anwenden, daß sie die apostolische Christenforderung erfüllen lernen: Betet ohne Unterlaß! Ins Heiligthum, ins Allerheiligste geführt, sollen sie ihr ganzes Leben auf einer diesem Höhepunkt entsprechenden Stufe zu erhalten suchen.

Großes hat der seelsorgerliche Unterricht zu lehren. Jede Stunde zeigt neue Lebensziele, und noch stehen wir nur an der Schwelle, auf den Stufen zum Allerheiligsten. Die Lehre vom Gebet ist die Stufe zu dem Sacrament des Altars selbst.

Der Uebergang wird am besten mit dem Preis der höchsten Weihe des

Gebetes, der Anbetung gemacht werden. Bitte und Einzeldank, alles andere Gebet wird in der Ewigkeit gegen die Anbetung zurücktreten, und den Vorschmack davon gewinnt man hienieden je völliger, je stiller die Seele in Gott einkehrt und in ihm als ihrem höchsten Genüge Ruhe findet. Die vollendetste Erdenerfahrung von dieser Einkehr, der unmittelbarste Vorschmack des ewigen Lebens ist aber im heiligen Abendmahl gegeben, da der Erhöhte die Gemeinde weidet mit der Himmelsspeise seines verklärten Leibes und Blutes. Darum hebt sich Gebet und Dank am Altar beim Eingang der Sacramentshandlung zu dem Lobgesang, mit dem die Gemeinde auf Erden einstimmt in die Anbetung der Seraphim und aller Himmel Kräfte: „Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr Zebaoth" — ausklingend in das Hosianna der verlangenden Seele nach dem Kommen des HErrn aus der Höhe. So bereite man die jungen Seelen für den Eintritt in das Allerheiligste auch des seelsorgerlichen Unterrichts. An die Darlegung des Sacramentsvollzuges schließt sich unter dem Weihegefühl der thatsächlichen Nähe des Genusses die Wiederholung des Unterrichts über das Hauptstück an. Die Einsetzung, das Wort im Sacrament, nach Frage 1 und 3 füge man der Unterweisung über den Vorgang der Consecration ein: Element, Wort der Einsetzung und Leib und Blut „unter dem Brod und Wein." Es ist die rechte Stelle, dabei den allgemeinen Sacramentsbegriff wieder in Erinnerung zu bringen, der auch im Unterricht nach der katechetischen Regel, daß das Concrete vorangeht, erst nach der Behandlung der beiden Hauptstücke (Taufe und Abendmahl) festzustellen ist. Die Distribution und der Genuß des Sacraments, zu dessen äußerlich und innerlich würdiger Haltung positive Anweisung zu geben ist, nimmt Frage 2 auf: „Was nützet solch Essen und Trinken?" Daran schließt sich die Darstellung der Gegenlehre, römischerseits als Entstellung der Einsetzungsworte des HErrn, reformirter Seits als Beraubung der eigentlichen Sacramentsgabe, und in dieser geistigen Nahestellung an Altar und Heiligthum selbst erhebt sich nun der historische Unterricht über die Confessionsdifferenzen zur Vorbereitung der eigenen Confessionsthat. Die sogen. Bekenntnißfrage, deren allgemeine Bedeutung im katechetischen Verfahren uns nachmals beschäftigen wird (Th. III), deren liturgischer Hauptausdruck in der Confirmation gegeben ist, tritt hier in der realsten Form in Kraft als die seelsorgerliche Einzelprüfung der erlangten Gewißheit über den hohen Werth des Bekenntnisses der mütterlichen Kirche und die entschlossene Willigkeit, ihr Treue zu halten aus eigener Ueberzeugung. Vgl. Palmer, Katechet. 602 f. und damit die charakteristische Scheu vor directen Bekenntnißfragen bei Harms (I, 194); obgleich für Ort und Maß darin ein päda-

gogischer Wink gegeben ist. Die Entscheidung, die bei der Behandlung der Taufe zuerst nahe tritt, und in der Besprechung der Confirmation als unmittelbarer Ausdruck der Handlung gefordert wird, schlägt hier im Centrum des Unterrichts vom heiligen Gemeinschaftsmahl ihre Wurzeln. Denn unmittelbar an das Object der Confession, der thetischen und antithetischen, ist die Form ihres Vollzugs durch die Abendmahlsgemeinschaft selbst zu schließen.

Die Kämpfe der Reformation gegen den Calvinismus, wie noch mehr die der Gegenwart gegen den Unionismus, haben dieser Frage neben der höheren Klarheit, die sie dadurch gewonnen, auch eine Invidia eingebracht, die viele hindert der naheliegenden Wahrheit die Ehre zu geben. Der Schein, daß das höchste Liebesvermächtniß und Gemeinschaftsband der Kirche selbst so zu einer trennenden Mauer erhoben, und der Streit der Lehre in das Innere des Heiligthums selbst verpflanzt werde, blendet die Augen. An sich ist nichts klarer als daß diese innerlichste Gemeinschaft mit dem HErrn zugleich das innigste Gemeinschaftsband der Gemeinde bilden muß, das unmittelbarste Bekenntniß der gliedlichen Verbundenheit derer, die an demselben Altar von derselben Speise essen (1 Cor. 10, 16 ff.). Ebenso gewiß ists aber dann, daß ein einhelliges Bekenntniß zu der Sacramentsgabe die Voraussetzung dieses gemeinsamen Sacramentsgenusses bildet. Schleiermacher und Marheinecke, so wenig beide die Consequenzen daraus gegen den Unionismus ziehen, erkennen formell diesen Charakter des Sacramentes an (Pr. Th. 373 u. vgl. 351. Aphor. 134 mit 135). Die Gemeinsamkeit kann sich ja nicht an der localen Einheit, an Landeskirchengrenzen u. drgl. genügen lassen; sondern muß obenan die Einigkeit im Geist und Glauben sein. Wer leugnet, daß er Christi verklärten Leib unter dem Brot thatsächlich empfange, der isset nicht von ein und derselben Speise mit dem der es bekennet. Und wer in Unionsgesinnung diese Kluft verleugnet, dem muß die Ehrfurcht vor der Stiftung Christi mit demselben Protest entgegen treten, wie dem der die Stiftung alterirt. Darum geschieht es im einfachsten Gehorsam gegen die Wahrheit, die objective wie den inneren Wahrheitssinn, daß man die Katechumenen lehrt, die Bewährung ihrer Treue in dem Bekenntniß zu der vollen Stiftung Christi durch pünktliche Treue in der Einhaltung lutherischer Abendmahlsgemeinschaft zu bethätigen. In einer Zeit der Lockerung aller Kirchengrenzen, der äußeren wie der des Bekenntnißstandes, muß die amtliche Treue um so dringlicher an die unwandelbar festen Grundpfeiler, die constituirenden Factoren der Sacramentsanstalt weisen und binden. Damit erzieht man nicht zur Intoleranz, wenn es recht geschieht; aber wohl stellt man die Seelen der armen Laien sicher, daß sie über dem Streit der

Theologen und ihrer Verleugnung des kirchlichen Bekenntnisses, nicht an aller kirchlichen Gewißheit irre werden, vielmehr von dem Wellenschlag der Zeittheologie unbewegt ihren Anker im Allerheiligsten der Kirche einschlagen lernen und im Sacrament als dem sicheren Friedenshafen vor allen Stürmen geborgen ruhen. Je mehr die Kirche es verscherzt hat, den Leib Christi im Bilde der Einheit aller Glieder selbst darzustellen, um so mehr zieht die Einheit der Glieder am Leibe Christi sich auf den Rest der kirchlichen Realität des Letzteren im Sacrament des Leibes und Blutes zurück. Sollen wir die Katechumenen lehren dorthin flüchten wider die Anfechtung ihrer Sünde, warum nicht auch wider die Anfechtung der die Kirche auflösenden Welt? Jenes erniedrigt das Sacrament so leicht zu einem selbstsüchtig begehrten Arzneimittel. Dieses ehrt es mit dem Bekenntniß, daß die Kirche an ihm den Felsgrund der Ewigkeit hat, der den Wogen der Welt trotzt und der Gemeinde auf Erden eine Brücke zu der triumphirenden Kirche im Himmel baut.

Wir haben hier die Aufgabe bezeichnet, wie sie sich stellt, wenn Confessions- und Abendmahlsgang zusammenfallend, von der Bereitung einen allseitigen Abschluß fordern. Anders läge die Sache, wenn wie oben angedeutet beide Ziele auseinandergehalten würden, und, in Absehung von vollständiger Reife als Glieder der Local- und Confessionsgemeinde, das Abendmahl für sich dem individuellen Heilsbedürfniß entsprechend früher gewährt würde. Dann wäre auch die erste Unterweisung zu beschränken auf den Unterricht über die Heilsgabe im Sacrament und ihr Verhältniß zu der grundlegenden Gabe der Taufe. Die neue persönliche Stellung zu Christo selbst, die das heilige Abendmahl begründet, ist dann die Hauptsache, und das Uebrige bliebe einer weiteren Stufe vorbehalten. Nur daß die Kirche, ähnlich wie einst bei der Taufe, nun bei der Reichung des Abendmahls es zur Bedingung machen müßte, sich dem weiteren Unterricht und der Bereitung zu einem vollbewußten und berechtigten Glied der Confessions- und Localgemeinde zu stellen und nicht zu entziehen. In diesem empfinge dann der Sacramentsunterricht selbst die Ergänzung nach der der sichtbaren und streitenden Kirche zugewandten Seite des Altarsacramentes. Wir müssen hier die Aufgabe in ihrer Einheit zeigen.

Wenn nun jene Lebensconsequenz der Treue gezeichnet ist, dann kehre man zu ihrem großen inneren Lohn zurück. Für den Kampf, der mit jener verbunden ist, belohnt zunächst der Genuß des Friedens in der Erhebung über den Kampf der streitenden Kirche zu der Vereinigung mit Dem, der erhöht ist zur Rechten des Vaters über alle Anläufe der Feindschaft, und in Ihm mit der Gemeinde der vollendeten Gerechten. Hier liegt zugleich die Ver-

söhnung für die schmerzliche Scheidung am Liebesmahl der Erdenkirche. Beim Abendmahl der zukünftigen Welt finden sich auch die getrennten Brüder wieder zusammen. Zu dieser Gemeinschaft gehen wir ein unter dem Lobgesang des: Heilig, Heilig, Heilig! Es läßt sich hier gleich zeigen, wie das heilige Abendmahl darum als Sacrament der Vollendung das Sterbesacrament ist, entsprechend dem der Geburt und Initiation. Man reicht dem jungen Christen mit ihm den Stab, an dem er nicht nur durch die Welt, sondern auch aus ihr hinüber in die Ewigkeit pilgern soll. Er hat nach dieser Gabe von dem ganzen Leben Höheres nicht mehr zu erwarten. Vielmehr soll in ihr der himmlische Beruf ihm am Anfang gleich mit seinem Vorrecht und seiner ganzen Ausschließlichkeit entgegentreten. Hamann schreibt einmal einem über den Tod seines Sohnes trauernden Vater: „Der Stifter aller Freuden ist zugleich ein Gott alles Trostes — und beide entspringen gar hoch vom Himmel her aus seinem Vater- und Mutterherzen. — Die beste Erziehungsanstalt ist wohl der liebe Tod für unser ganzes Geschlecht. Die beste Philanthropie ist jene Geisterwelt unschuldiger und vollendeter Seelen, jene hohe Schule ächter Virtuosen und unser aller Mutter". (Werke 6, 248, Raumer II, 326). Man kann die Wahrheit dieses großen Wortes als Erziehungsregel erproben, schon wenn man Kindern viel von den seligen Freuden der Ewigkeit erzählt; aber ihre schönste und vollste Wahrheit haben sie am Sacrament und seiner heiligen Verwendung zur Erziehung der Seelen. Was das Gebet als höchste Forderung stellt: ein Leben im Geist, hat an dem gläubigen Gebrauch des Sacramentes die tragende Unterlage aller Gabe und Kraft: ein Leben verborgen mit Christo in Gott, ein Leben in der Ewigkeit und ihren Freuden.

Aller Freuden Freude in der Ewigkeit aber ist Er. So führt das Sacrament der Ewigkeit zu Ihm, im Vorschmack der Seligkeit, von der Petrus schreibt (1 Petr. 1, 8). Und nun tritt der Seelsorger in die heiligste Prärogative seines Amtes zu den Kindern. Als der Freund des Bräutigams, und der Ihm versprochenen Seelen Brautführer, nimmt er die jugendlichen Söhne und Töchter an die Hand. Der erste Gang zum Altar ist der Tag der Verlobung ihrer Seelen mit ihrem himmlischen Bräutigam. Ihm sind sie geboren im Sacrament der Wiedergeburt. Er hat sie sich auferziehen lassen durch den Dienst der Kirche. Die höchste Aufgabe dieser Erziehung war, die Kinder Den lieben zu lehren, der sie zuerst geliebt und zu sich gezogen aus lauter Güte. Wohl dem Seelsorger, der mit seinem letzten Dienst nur eintritt in die gesegnete Vorarbeit christlicher Aeltern und Lehrer! Die ganze Erziehung wurde dadurch schon ein Gang

zum Tempel, ein Führen dem Bräutigam entgegen. Aber wie unter Menschen die Liebeszusage im Herzen längst gegeben sein kann, und doch der Hochzeitstag sie erst vollendet im öffentlichen Ausdruck, in der vollendeten Hingabe und Gemeinschaft: so wird die Jesusliebe im kindlichen Herzen erst durch das Bekenntniß derselben am Altar und durch den ersten Genuß der Sacramentsgemeinschaft bräutlich vollendet. Und dieser Stunde unmittelbar entgegen zu führen, das Bewußtsein ihrer Bedeutung erst ganz zu erwecken, und damit die Sehnsucht nach ihr zu entzünden, den ersten Abendmahlsgang in der That zu einer Stunde bewußter, liebender Hingabe an den himmlischen Seelenfreund für Zeit und Ewigkeit machen zu helfen — das ist der selige Dienst der seelsorgerlichen Katechumenatserziehung, ihr höchster Zweck, ihre innerlichste Heiligung — die größte Entscheidung, welche er vorzubereiten hat. Stellen wie Hosea 2, 19, namentlich Eph. 3, 14—17, mit allen Stufen des Wachsthums von der Geburt der Kinder Gottes bis zur Liebeseinwohnung JEsu Christi, oder auch Offenb. Joh. 3, 20 u. ä. werden die besten Anhaltepunkte gewähren. Der Gang des Katechismus vollendet sich lichtvoll in dieser Auffassung des Sacraments: der Geist, der uns nach dem dritten Artikel zu Kindern Gottes macht, führt mit der Kirche die einzelne Seele an der Hand betender Sehnsucht der Vereinigung mit Jesu Christo entgegen. So wird das Sacrament des Altars in innerlichster Weise das Mittel der Erneuerung des Taufbundes in einem neuen Bunde. An sich ist der Taufbund selbst so fest, daß alle Erneuerung nur eine Rückkehr zur Taufe ist. Auch die nun selbständige Ablegung des Bekenntnisses und des Gelübdes der Pathen kann der Confirmation die Bedeutung einer eigentlichen Erneuerung nicht sichern. Aber wol ist dieser selbständigen Aussprache innere Wahrheit das erwachte eigene Begehr nach der Gemeinschaft mit Christo, das Personverlangen nach der geliebten Person in der Form des bewußt gewordenen Glaubens- und Liebeslebens. Und dafür hat Christus ein besondres Sacramentsband gestiftet, in welchem nicht nur der einwohnende Geist und Christi Gaben, sondern eine geistleibliche Verbindung der Person des Erlösers mit unsrer Person das Wesen ist. Hier liegt eine ganz neue Form der Verbindung vor, ein neuer Bund, der dabei nach dem Wesen des ersten Bundes doch nur vertiefende, vollendende Erneuerung für ihn ist. Wir müssen Beleg und nähere Betrachtung dem § über das Abendmahl als objectives Katechumenatsziel vorbehalten; aber die praktische Wirkung davon muß sich in der Zielbestimmung der seelsorgerlichen Erziehung und dem Sacramentsunterricht schon im Voraus geltend machen. Im ersten Abendmahlsgang müssen die Katechumenen die wesentliche Er-

neuerung ihres Taufbundes erkennen und suchen lernen. Dadurch ist ers ihnen, daß er der Ausdruck ihrer persönlichen Verlobung mit dem Herrn ihres Jugendbundes ist, dem sie der Taufgeist zugeführt. Wir freuen uns in diesem Wesenspunkt richtiger Zielbestimmung des Katechumenats, über den auch bei Palmer die unrichtige Fassung der Confirmation noch so viel Trübung bringt, bei Nitzsch die vollste Uebereinstimmung zu finden: „Genau genommen ist nicht die Confirmation, sondern die erste Communion Ergänzung und Bestätigung des Taufbundes" (II, 1, 446 f.). Auf Marheinecke's tiefe Fassung verwiesen wir schon. „Was sie als Getaufte sind und geworden durch die Taufe — —; wozu sie, eingeimpft als zarte Reiser dem Baume der christlichen Kirche, berufen sind — — und wie sie sich endlich anschicken können zu jener schönen Frühlingszeit des geistlichen Lebens" — das Alles findet bei ihm seine volle Erfüllung in der Vereinigung mit Christo im Sacrament des Altars.

Nun erst, im Angesicht der ganzen Größe des Zieles, tritt wirksam die Frage nach den Bedingungen seiner Erlangung, Würdigkeit und rechter Bereitung, an die Kinder heran, wie Luther sie an den Schluß des Hauptstückes stellt, und die ursprüngliche Stellung der Beichtanweisung, sowie namentlich die Aufnahme eines späteren Bestandtheiles von dem „Amt der Schlüssel" in das letzte Hauptstück, diesem selbst nothwendig die letzte Stelle im Katechismus anweist. Der Unterricht über dasselbe dürfte auch am passendsten der Schule ganz entnommen werden; sowie bei rechter Stoffvertheilung auch der über das Abendmahl erst in dem Religionsunterricht des Geistlichen im letzten Schuljahr eintreten sollte. Die Hauptstücke des specifisch seelsorgerlichen Unterrichts wären dadurch von vorn herein ausgesondert. Bei dem Unterricht von der Beichte läßt sich zumal der Lehrstoff schwer von der praktischen Anweisung trennen; diese aber bildet einen Wesensbestandtheil der seelsorgerlichen Erziehung. In der Schule mag vor Allem der Begriff der Absolution, die Bedingung ihrer Ertheilung, der Schriftgrund für sie und die Nothwendigkeit des Bekenntnisses gegeben werden. Zu dem Allen bietet der zweite Theil des III. Artikels Gelegenheit. Auch die Bedeutung der allgemeinen Beichte im Gottesdienst wird bei Einlernung ihres Wortlautes vom Geistlichen zu erklären und auf andere Formen der Beichte hinzuweisen sein. Jede passende Gelegenheit das Gewissen und das Bedürfniß des Bekennens der Sünden zu wecken wird von selbst benutzt werden. Wo sich besonderer Anlaß findet, Einzelne in seelsorgerliche Behandlung zu nehmen, namentlich wo man Grund hat Jugendsünden gegen das sechste Gebot zu vermuthen, wird der Geistliche, wennschon nicht ohne Vorbehalt der Rechte des Hauses, durch väterliche Zusprache das Herz des

Kindes sich zu öffnen wissen und selbst Beichte mit besonderem Segen anwenden in Vorbereitung der späteren Katechumenenbeichte. Von ihr gleich mehr. Nach Seite des Unterrichtsstoffes fassen wir die Beichte jetzt ins Auge. Als solche wird sie die erste Stelle einnehmen nach der Vollendung des Sacramentsunterrichts. Als amtliche Verwaltung des Wortes steht sie diesem innerlich am nächsten; als unmittelbar vorbereitende Handlung praktisch. So könnte man auch hier der gottesdienstlichen Ordnung folgen, an den Brauch der Beichte vor dem Sacrament des Abendmahls anknüpfen, aber nur um den Zusammenhang mit dem Vorausgegangenen gleich tiefer zu begründen. Der Taufbund hat am Abendmahlsbund seine Vollendung; aber nicht in ungestört organischem Wachsthum geht ein sündiges Menschenkind aus dem einen in den andern über. Nicht nur Vollendung sondern Erneuerung bedarf der Katechumen um der Sünden willen, mit denen er den Taufbund gebrochen. Und der fortgesetzte Gebrauch des heiligen Abendmahls auch — nicht nur fortschreitende Vollendung ist er, sondern fortgesetzte Erneuerung des Gnadenbundes muß er sein, weil wir immer wieder mit dem Bedürfniß der Sündenvergebung zu dem heiligen Mahle kommen. Darum ist Beichte und Absolution vor jedem Abendmahl Bedürfniß und kirchliche Ordnung, vor dem ersten Abendmahl aber die erste Beichte und Absolution von dem besonderen Bedürfniß gefordert, von aller Last der Sünden, mit denen man den Taufbund übertreten zu haben sich bewußt ist, durch die Versicherung der Vergebung gereinigt zu werden, damit man Muth und Freudigkeit habe dem Herrn JEsu als Bräutigam die Thüre des Herzens aufzuthuen und mit der Zusage neuer Treue die mit den Gnaden seines neuen Bundes entgegen gestreckte Hand zu ergreifen. Es hängt auch dies mit der rechten Lehre vom Sacrament des Altars zusammen. Leib und Blut Christi sind gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Darum empfängt der letzteren heiligstes Unterpfand, wer Leib und Blut des HErrn genießt. Aber zu Genuß und Aufnahme gehört bereits eine in Buße und Glaube gereinigte Seele. Wie das Abendmahl die Vereinigung der bekennenden, so ist es auch die der sich heiligenden, von allen Sünden reinigenden Gemeinde und hat nach dieser Seite die Taufe (Eph. V) zur Voraussetzung. Hier setzt die Lehre von der Zucht ein, die die Kirche zu üben hat (s. u.).

Auch über den letzten Stoff des Unterrichts, die Confirmation selbst, können wir hier kurz sein, um nicht der nothwendigen Untersuchung über ihren wahren Begriff vorzugreifen. Neben der Beichte kommt sie hier als Vorbedingung für die Bundeserneuerung im ersten Abendmahl zur Behandlung. Schon dabei wird klar, daß wie die Beichte die rechte Bereitung vor Gott in sich schließt, so die Confirmation mehr als Leistung vor der

Kirche und nur ihr gegenüber Vorbedingung heißen kann. Der Katechumen sagt ab und sagt zu, bekennt und gelobt mit eigenem Munde um in die von den Pathen vertretene Verpflichtung seines Taufbundes einzutreten. Vor Gott besteht auch die subjective Erneuerung des Bundes in Anderem, als was dieser öffentliche Act für sich enthält. Die Anleitung zu diesem nun nimmt die Lehre von den Handlungen, die wir oben mit dem Unterricht über die Taufe verbunden, wieder auf und bereitet damit an letzter Stelle die Katechumenen, der ihnen gesetzten Entscheidung den unmittelbar entsprechenden Ausdruck so zu geben, daß sie wissen was sie thuen, und es mit der inneren Wahrheit und dem Ernste thuen, der dem Ernst der Stunde entspricht. Erscheint dies wie ein nüchtern abfallender Schluß nach großem Anlauf, so übersehe man nicht, daß der Confirmationshandlung selbst noch ein ganz anderer tief greifender Schluß der Vorbereitung vorhergeht: die Privatbeichte der Katechumenen, wie gleich näher zu zeigen. Daß der Unterricht selbst aber ein recht nüchtern einfaches Ende gewinnt, muß man vielmehr als heilsam ansehen, weil dann die größere Hebung sich auf den Verlauf des Unterrichts vertheilen kann, die in der Bundeserneuerung selbst aber gegebene letzte Steigerung zuvor der Sammlung und einer nüchtern klaren Rüste bedarf, um nicht im Rausch der Gefühle aufzugehen.

Uns kommt bei dieser Anordnung des Ganges auch die Uebereinstimmung mit der systematischen Grundlegung zu gute. Wir bezeichneten in der Einleitung die Ordnung der Disciplinen, die die fortgehende Verwirklichung der Kirche darstellen, als den Fortschritt von der Grundlage missionirenden und katechetischen Thuens zu dem Centrum des Cultus und der Spitze in der Verfassung der Kirche — so bilden hier Taufe und Confirmation, welche letztre wir als Einfügung in die sichtbare Kirche bestimmen werden, die beiden Pole; das Sacrament der Communion, umgeben von der Einführung in den Gottesdienst überhaupt, das Centrum, und selbst die seelsorgerliche Vermittelung, die die Beichte zwischen dem Centrum und dem Schluß bildet, entspricht jenem systematischen Aufriß (§ IV.). Man wird aber das Interesse nicht ungerechtfertigt finden, das wir haben, diese Uebereinstimmung an dieser Stelle aufzuweisen, wo in der letzten kirchlichen Bereitung das gesammte katechetische Thuen seine Spitze erreicht, und sich die Thätigkeit vollendet, die wir oben als unmittelbare Verwirklichung der Kirche in den neu ihr anzubildenden Gliedern bezeichneten (§ II).

Der Unterrichtsstoff ist mit dem Vorstehenden seinem Hauptumfang nach beschrieben.[1] Man wird finden, für sich ein reicher, so großer

1) Eine besondre und anders geartete Aufgabe wäre es, einen Katechumen, der schon ein höheres Alter erreicht hat und die erforderlichen Unterlagen doch nicht be-

Stoff nach Qualität noch mehr als nach Quantität, daß ein besonnener Haushalter der göttlichen Geheimnisse unmöglich Neigung verspüren kann, sich für den Confirmationsunterricht daneben Aufgaben, wie sie der Schule zugehören, oder Beiden fremd sind, aufzubürden. Dahin gehören Vorschläge wie die, den Katechumenen die Offenbarung Johannis und die katholischen Briefe auszulegen, daneben auch Missionsgeschichte zu treiben. (Vgl. Stern bei Kirsch a. a. O. S. 304). Nicht minder willkürlich aber muß es auch erscheinen, dem Confirmationsunterricht die Bergpredigt oder die Gleichnißreden des

---

sitzt, vorzubereiten. Dem Verf. ist diese Aufgabe seiner Zeit in eigenthümlichster Art gestellt worden. Ein junger Mann von 24 Jahren, aus vornehmem Stande, in einer der größten Städte Deutschlands geboren, war in Folge singulärer Verhältnisse zur gewöhnlichen Zeit nicht confirmirt worden. Durch Vermittlung einer frommen Verwandten ward er mir zur Vorbereitung für die Confirmation, deren Mangel den jungen Mann selbst drückte, zugesendet. Die religiösen Unterlagen fehlten völlig. Dagegen war er inzwischen ein Jünger der modernen Naturwissenschaft geworden und bekannte offen, ja mit Begeisterung, den naturphilosophischen Pantheismus als das System seiner Ueberzeugung. Abweisung wäre unter solchen Umständen das einfachste gewesen, wenn sich diese Ueberzeugung im Gegensatz zu positiver Kenntniß der christlichen Wahrheit erbaut und nicht vielmehr bei ihm ein Verlangen nach dieser ausgesprochen hätte. Welchen Gang des Unterrichts aber einschlagen bei dieser Bildungsstufe und innern Stellung? Man rieth auf apologetische Vorträge, Erklärung ausgewählter Stellen und Schriften; endlich neigte sich das Urtheil erfahrner Berathung dem einfachen Gang des Katechismus zu. Die Kirche disputirt nicht, und ob gebildet oder nicht, ihre Gabe ist dieselbe und Rudes heißen nach Augustin auch die Literaten für sie. — Nur weil und soweit sich dieser Gang bewährte, hat die Mittheilung auch allgemeineren Werth. Mit Zagen ging der Verf. an den Unterricht über das Gesetz in der höheren Fassung, die die Geistesreife des Katechumenen erlaubte. Aber von Gebot zu Gebot steigerte sich das Interesse des Letzteren. Mehr als einmal bekannte er, solche Tiefe der Sittenlehre im Christenthum nicht gesucht zu haben. Auf dem menschlichen Gebiet der „Moral" befreundete er sich zuerst mit der Kirche und senkte dabei der göttliche Geist den Stachel eigner Sündenerkenntniß in sein Gewissen. Es war das Letzte, was noch widerspruchlose Zustimmung fand, daß die Sünde als Zustand und Lust das Wesen des Menschen in noch tieferem Verfall aufzeige als die Sünde der That. Das erste Dogma dagegen, die Lehre der Schrift vom Tode und von der Erbsünde, weckte den Widerspruch des Jüngers der Naturwissenschaften und der Schöpfungsbegriff vollendete die Differenz. Der rege Wahrheitssinn des jungen Mannes trieb ihn zum Abbruch. Er könne nie den Glauben der Kirche bekennen. — Dem Verf. gereicht es bei dem schmerzlichen Ausgang zum Trost, daß ein anderer Gang die Differenz am ersten Anfang erweckt und den Katechumenen des züchtigenden Segens beraubt haben würde, den er nun in der Auslegung des Gesetzes und den dabei willig gelernten Schriftstellen mitnahm, als Pädagogus für die Stunde, wo die Gnade des HErrn ihn ergreifen möge in den Wegen seines Lebens. — Es sei nur noch erwähnt, daß historische Parthieen über die Entwickelung des Heidenthums an der Hand der Lehre vom Gewissen neben der göttlichen Pädagogik im Judenthum eingelegt wurden.

Einen allgemeinen Wink dürfte diese Erfahrung zugleich für Behandlung von Confirmanden auf dem Gymnasium enthalten. Es kann nichts verkehrter sein, als durch Zugrundelegung eines höher, „theologischer", wie man sagt, gefaßten Ganges in diesen Knaben die Einbildung zu nähren, daß sie nicht Katechismusschüler seien so gut wie alle andern ihres Alters. Der Verf. lernte Confirmanden von bewährten Gymnasien kennen, denen der Prolog des Johannesevangeliums griechisch erklärt worden war; aber was sie an ihrer Taufe hätten, und andere einfachste Katechismuswahrheiten waren ihnen völlig unbekannt.

HErrn zu Grunde zu legen. Harms will auch das tausendjährige Reich im Katechumenenunterricht nicht vergessen sehen (I, 186). Die Preuß. Schulcommission fand seiner Zeit (1824), daß der Confirmationsunterricht eine sehr passende Gelegenheit gewähre, „die pflichtmäßigen Gesinnungen gegen den Landesherrn und den Staat zu befestigen!" Nicht minder bedauerlich aber ist die ganz gewöhnliche Verkennung der Aufgabe dieser wichtigen Stufe der Katechumenenerziehung, wonach treue Geistliche Jahr aus Jahr ein den Katechismus wieder mit ihren Confirmanden beginnen und bei den zehn Geboten sich so lange verweilen, daß schon den drei Artikeln nur wenig Zeit bleibt, für die Theile aber, denen der ganze Unterricht gewidmet sein sollte, kaum noch einzelne Stunden übrig bleiben. Der besondere Stoff fordert die ganze Zeit, die ganze Kraft. Es wird dabei bleiben, daß man aus pädagogischen Rücksichten den Unterricht nicht über drei, vier Monate erstrecken soll, ja daß sechs Wochen wol genügen; aber unter der Voraussetzung, daß täglich dann eine Unterrichtsstunde den Seelsorger mit seiner kleinen Heerde vereinigt, und auch dies empfehlen naheliegende pädagogische Gründe. So wird auch die Stunde des Tages nach der hohen Bedeutung dieses Unterrichts zu wählen sein, nicht „nach den Mußestunden" des Geistlichen (Kirsch, 302). Auch die Schulzeit wird nur mit Unrecht durch schulgesetzliche Bestimmungen zur Schranke erhoben für einen Unterricht, dem die besten Stunden gebühren, durch dessen Eintritt die Kinder schon über die Schulgemeinde hinausgehoben sind.

Die Form des Unterrichts ergibt sich zum Theil schon aus der Fassung des Stoffes. Das freie Gespräch, das über die Sicherheit in den Voraussetzungen wie über das Verständniß des positiv zu lehrenden neuen Stoffes vergewissert, entspricht am meisten dem seelsorgerlichen Charakter dieser Unterweisung. Es ist ja ihre Aufgabe, das persönliche Interesse der Kinder, vor Allem den Gewissensantheil so rege zu halten, als der Ernst der bevorstehenden Entscheidung es fordert — ihr specifischer Beruf, unter solcher Anregung die Kinder zu eigener freier Aussprache ihres Inneren zu ermuthigen. Dabei wird es wünschenswerth sein, daß die Summe des jedesmaligen Unterrichts in kurze Sätze gefaßt, den Kindern schriftlich eingehändigt werde, wenn ein geeignetes Lehrbuch fehlt, das als Mitgift für die jungen Glieder der Communiongemeinde doppelte Dienste thuen könnte. Jene kurzen Sätze haben die Katechumenen dem Gedächtniß einzuprägen; da ihnen aber zwischen den täglichen Lectionen nicht sehr viel Zeit dazu bleibt, ist schon deshalb der Gedächtnißstoff auf das möglichst kleinste Maß zu reduciren.[1]

---

1) Harms ist entschieden für den Gebrauch eines Leitfadens (I, 188 f.) Schleiermacher selbst gegen jede schriftliche Mittheilung (381 f.). Sein subjectiver Begriff des

In dem öffentlichen Examen, das, gesondert von den vorgeschlagenen sonntägigen Prüfungen, zuletzt der Confirmation vorherzugehen hat, selbst schon ein Stück aus dem Complex der Handlungen die die letztere constituiren, geben die Katechumenen insbesondere von diesem Inhalt des seelsorgerlichen Unterrichts vor der Gemeinde Rechenschaft. Der Pfarrer hat sich dabei an den Wortlaut der den Kindern überlieferten Sätze zu halten, damit was mehr dem Bekenntniß vor der Gemeinde und am wenigsten einer Probe der Fähigkeit der einzelnen Kinder dient, nicht zur Beschämung der Schwächeren ausschlage. Andererseits muß dabei so viel Freiheit walten, daß der Bekenntnißact für die Kinder nicht zu einer Schaustellung künstlich erzielter Sicherheit herabsinkt, wie es da geschieht, wo jedes der Kinder vorher die Frage und Antwort kennt, die sein Theil der Rechenschaftsablegung bildet. Der Gang der Fragen dürfte wol vorher mitgetheilt werden; die rechte Antwort aus dem früher gegebenen Stoff für jede zu suchen, und auf jede sich persönlich gefaßt zu halten, die Aufgabe der Katechumenen bilden. Bekanntlich hat die Württembergische Landeskirche diesem Examen wie dem voraufgehenden Unterricht ein officiell eingeführtes Fragbüchlein zu Grunde gelegt (Evangelischer Unterricht, wie die Confirmation — mit der christlichen Jugend — in den gesammten evangelischen Kirchen des Königreich Württemberg soll vorgenommen werden). Aber schon die Ausdehnung desselben über den ganzen Katechismusinhalt macht das in vielen Stücken treffliche Büchlein für unseren Zweck unbrauchbar. Aeltere Formulare findet man bei Höfling (II, S. 376 ff., 388 ff., 400 ff. und die Kritik 437 ff.). Es wäre dringend zu wünschen, ein dem geläuterten Begriff der Confirmandenbereitung entsprechendes Fragbuch für luth. Gemeinden zu besitzen, das Gemeingut in weiteren Kreisen zu werden verdiente.

5.

Obschon der Unterricht auf dieser Katechumenatsstufe nach Inhalt und Form so praktische Gestalt trägt, daß er unmittelbar zugleich erziehend wirken wird, so hat doch die Aufgabe der Erziehung hier so bestimmte Ziele und Mittel, daß wir ihr noch eine gesonderte Betrachtung widmen müssen. Wir entnehmen von ihr als der pars potior die Benennung der gesammten Bereitung auf dieser Stufe: die seelsorgerliche oder beichtväterliche Erziehung. Der Factor, den wir oben in der Tauf-

---

Religiösen widerstrebt aller Fassung des Religionsinhalts in Buchstaben. Dagegen spricht er sich über die Sitte, die Katechumenen schriftliche Aufsätze über das Vorgetragene machen zu lassen, mit Recht in noch entschiedenerer Kritik aus als Harms u. Palmer (604 f.). Letzterer zieht seinerseits ein Dictat vor, das die Confirmanden daheim zu mundiren haben.

erziehung an die Stelle der natürlichen Vaterschaft in der allgemein menschlichen Erziehung treten sahen, — das geistliche Amt, nimmt hier zuerst selbständig die vollen Rechte seines Thätigkeitsantheils auf, da Haus und Schule als Factoren ihr Erzieheramt an die Kirche im engeren Sinne abgeben.

Einzelne Wirkungen und Erscheinungsformen dieses neuen Verhältnisses kamen schon zur Sprache. Der gesammte Charakter leitet sich aber aus dem factischen Uebergang des höheren Vaterrechtes auf den Geistlichen ab. Wenn in den Zeiten, wo die seelsorgerliche Pflege der Katechumenen eine neue Belebung erfuhr, der Unterricht in das Pfarrhaus verlegt wurde, so lag darin mehr als nur praktischer Gewinn. Ein sprechender Ausdruck hat sich dafür in der volksthümlichen Bezeichnung des Confirmandenunterrichts erhalten: — „auf die Pfarre gehen". Das Gotteshaus, das man am Anfang in unsrer Kirche der Katechumenenbereitung allein als Stätte anwies, wäre für den kirchlichen Katechumenat schon der entsprechendere Ort als die Schule, die nur im äußersten Nothfall zum Confirmandenunterricht zu benutzen ist; aber mit der Idee der Stellung, die die Confirmanden in dieser Zeit zur Kirche einnehmen, deckt sich in der That nur das Pfarrhaus. Die Kirche ist noch nicht ihre Heimath, soll es vielmehr erst durch die letzte pfarramtliche Bereitung ihnen vollständig werden. Der Kirche gegenüber ist der Pfarrer der Garant, bis die letzte öffentliche Rechenschaftsablegung Zeugniß gibt, daß er sich mit Recht und Erfolg für die Katechumenen verbürgt, die nun werth befunden sind als selbständige Glieder der Kirchengemeinde eingereiht zu werden. Seiner persönlichen Pflege und Verantwortung sind sie inzwischen übergeben; darum deckt er sie aber auch mit der Vollmacht und dem Ansehen väterlicher Rechte gegenüber allen andern Lebenskreisen, denen sie durch natürliche Bande und bürgerliche Ordnung noch zugehören, durch kirchliche alsbald verbunden werden sollen.[1] Es muß ihm namentlich zustehen, für die Zeit dieses seelsorgerlichen Unterrichts die häuslichen und Schul-Verhältnisse der Kinder so zu ordnen, daß die höchste Aufgabe dieser Zeit von dorther keinerlei Eintrag erfährt, vielmehr die Stellung die sie dort einnehmen und ihre Behandlung zu der kirchlichen Ehrenstufe, in die sie eingetreten, in gebührendem Rücksichtsverhältniß stehe. Es fehlt nicht an Landeskirchen, in denen die Stellung der Confirmanden

1) Einen eigenthümlichen und bedeutsamen Ausdruck hat sich das Uebergehen der höheren Vaterrechte auf den Geistlichen in der in Süddeutschland zum Theil als organisirte Form bestehenden sogen. „Nachfrage" gegeben. Wie am Anfang die Aeltern ihre Kinder dem Pfarrer zum Confirmandenunterricht selbst zuführen, so stellen sie sich gegen Ende der Zeit zur officiellen Nachfrage und Danksagung ein. Weil damit auch eine Gabe verbunden ist, verschieden von der Gebühr für die Confirmation, so wird dieser Act sogar zur bestimmten Zeit öffentlich abgekündigt.

von dieser Anschauung aus durch gesetzlichen Schutz gesichert wird. Aber es gibt zartere Beziehungen, die kein Gesetz sondern nur persönliche Fürsorge und Vermittlung des Pfarrers so ordnen kann, daß Druck und Störung von den jungen Schützlingen der Kirche abgewendet wird.

Viel bedeutsamer als nach außen gestaltet sich aber nach innen, den Katechumenen gegenüber, und für ihr gegenseitiges Verhältniß diese Sammlung derselben zu einer kleinen Gemeinde in der Gemeinde unter der besondern Obhut des Amtes mit väterlichen Rechten. Nach Seite des Verhältnisses der Katechumenen zum Pfarrer wird diese besondere Verbindung zur Unterlage des Beichtverhältnisses und dient als unmittelbare Erziehung für dieses. Sofern die Katechumenen aber dadurch sich untereinander zum ersten Mal in einen kirchlich geordneten Verband brüderlicher Gemeinschaft gesetzt sehen, kann diese ihnen zur Vorschule der Bruderpflichten werden, die sie nachmals als Glieder der Gemeinde üben sollen. Wir deuteten oben die Stelle an, wo im Zusammenhang mit dem Abendmahl der Unterricht von der kirchlichen Zucht einzusetzen habe. Hier können wir den Reflex desselben in der seelsorgerlichen Erziehung aufweisen. Alle Kirchenzucht ruht auf der Bruderzucht (Matth. 18, 15 f.) und, wenngleich das Amt ihr letzter Garant sein muß, so hat sie doch ihre Basis in den Gemeinden. Wer aber weiß wie schwer es hält, Gemeinden, die ihrer Rechte und Pflichtübung so lange müßig gegangen, ja zum Theil früher auf Gesetzeswege beraubt sind, zu solcher Zuchtübung wieder aufzuraffen, der sollte schon darin eine ernste Aufforderung finden, sie bei den Katechumenen, dem heranwachsenden Stamm der Gemeinde, zu pflegen, damit sie allmälich wieder in der ganzen Gemeinde heimisch würde. Pflegen freilich müßte man sie in That und Wahrheit; denn Belehrung darüber verspricht für sich am wenigsten bei so jungen Gliedern der Kirche Frucht. Aber es ist ja gar nicht nur eine Frage der Utilität für andere, sondern der Pflicht gegen die Katechumenen selbst. Die Schule hat ihre Disciplin, in der auch die geförderten Schüler den Lehrer unterstützen. Alle Regierung einer größern Zahl von Zöglingen fordert im reinen Erziehungsinteresse die Organisirung einer Gegenseitigkeit des Dienens, der Subordination und edlen Eifers für die Interessen der Gesammtheit. In einem Kreise aber wo ängstlich darüber zu wachen ist, daß kein Glied sich der großen heiligen Ziele, die in demselben verfolgt werden, unwerth zeige, wird die Verpflichtung zu gegenseitiger Ermahnung und Ueberwachung zum unerläßlichen Bedürfniß. Man mache sie den Kindern nicht nur an den praktischen Folgen, sondern vielmehr an dem heiligen Vorbild einer rechten christlichen Gemeinde verständlich und werth, und ermahne sie dann zur pünkt-

lichen Ausführung. Nicht wie in der Schule sei hier der Erste der Aufseher, sondern einer des andern Wächter. Die Handhabung der Disciplin durch den Seelsorger selbst wird dabei lehren, daß der Geist der Liebe und nicht der Eifersucht zum Wächter über die Brüder gesetzt ist. So lehre man sie keine Beleidigung unter einander ohne Abbitte und Versöhnung dulden; wo einer von Sünden des andern weiß, diesen zur Selbstangabe und offnem Bekenntniß vor dem Seelsorger drängen. Indem man alle offenbaren Fehler der Einzelnen im Kreis der Gemeinschaft oft väterlich rügt und zu ihrer Ablegung ermahnt, wird die Aufgabe der Selbstprüfung und das brüderliche Wächteramt am besten belebt. Die Verpflichtung aber, was so in der engeren Katechumenengemeinde gehandelt wird, als ein Geheimniß des Bruderkreises zu bewahren, weckt und stärkt den Gemeinsinn und erzieht den Einzelnen unwillkürlich zu demselben Vertrauen zum Siegel des Beichtstuhls, das alle in privatem Bekenntniß anvertrauten Sünden als Geheimniß bewahrt. In Voraussetzung dieser kleinen Anfänge praktischer Uebung wird nun die Belehrung über das Amt der Schlüssel und die Nothwendigkeit und Heilsamkeit der Kirchenzucht in den Gemeinden auf einen Boden, bereitet für Verständniß und eigne Willigkeit, fallen. Dieses Bedürfniß einer innern Organisirung und Zucht der Katechumenengemeinde ward auch ziemlich allgemein empfunden. Aeltere Ansätze dazu wenigstens negativer Art bieten die KOO. des 18. Jahrhunderts. Es läßt sich zunächst eine gesunde Polemik gegen die bis in die Reihen der Confirmanden fortwirkenden lächerlichen Vorurtheile des Standes und Ranges beobachten zu Gunsten einer höheren Parität der Kirchenglieder. So erklärt sich ein Gen.-Rescr. v. 1791 in Württemberg, wie 1828 in Waldeck eine VO. dahin, daß Rang und Stand der Aeltern die Ordnung der Confirmanden nicht bestimmen dürfe, vielmehr ordnet letztere nach den Leistungen ersteres mit größerer Weisheit nur nach dem Alter, wobei nach bedenklichem Schwanken zwischen Rang und Leistung zuletzt auch Hessen-Darmstadt angelangt ist (1816). Gegen diese Standesvorurtheile kämpfte auch schon eine Preuß. VO. von 1718 (vgl. Bachmann 218. 274. 280 f. 287). Nur Hannover zeichnet sich, wenn auch vielleicht nicht mehr in Praxi so doch in Thesi, durch die lächerlichste Geltendmachung des Adels und Standes (Officier, Beamter und Professor) in Ordnung der Reihenfolge der Confirmanden aus (Ebd. 269 f.).

Weiter gehen die Desiderien und Vorschläge Einzelner. Harms geht voran mit der Forderung eines zurückgezogenen Lebens der Confirmanden und wünscht eine Asketik für Confirmanden als praktischen Leitfaden neben dem theoretischen (I, 173. 188). Das gegenseitige Verhältniß kommt freilich

29*

nicht über Anregung zur Freundschaft gewöhnlicher Art hinaus (196). Tiefer faßt Nitzsch die Aufgabe. Unter Voraussetzung eines unter dem Seelsorger eng zusammengeschlossenen Gemeindeverhältnisses kommt auch er zur Forderung einer, wie er sie nennt, ethischen Organisation der Katechumenengemeinde, die wenigstens in der letzten Zeit vor der Confirmation einzutreten habe (II, 1, 175.). Palmer endlich gibt eine ausführliche Anleitung zu ethisch-asketischer Haltung der Confirmanden (Kat. 640 ff.). Der Schritt zu dem, was der kirchliche Gemeindeboden am nächsten legt, zur Bruderzucht, fehlt auch hier. Wie werden wir aber für diese wieder Unterlagen gewinnen im großen Ganzen der Gemeinde, wenn sie nicht von solchen kleineren Kreisen aus wieder belebt wird? Unter den Erwachsenen solche Kreise freier Vereinigung zu gegenseitiger Zucht zu bilden, versuchte in entscheidungsvoller Zeit Löhe's Vorschlag zur Vereinigung lutherischer Christen 1848. Zucht wird freilich allzeit mehr unter der Voraussetzung organischer Verbundenheit als bei freier Verbindung dazu gedeihen. Ist nun auch das Alter der Confirmanden der vollen Durchführung unter ihnen ein Hinderniß, das Viele wol von dieser Forderung bei ihnen absehen läßt, so ist doch ihre Verbindung keine willkürliche und kann, je treuer man sie pflegt, um so wirksamer auch auf den Altersstufen sich geltend machen, wo kein Gedanke an kindische Angeberei und Eifersucht mehr statt haben kann. — Die nächste Gelegenheit, den früh geschürzten Knoten festzuziehen, gibt der Uebergang der Confirmanden in die größere Freiheit des Lebens nach der Confirmation, wo des Seelsorgers Auge die Einzelnen schwerer erreicht. Für diese Zeit verpflichte man den Einen über den Andern, den Jüngling über den Jüngling, die Jungfrau über die Jungfrau zu wachen. Hält man darauf, daß sie nicht nur zu den Katechisationen sondern auch zu Beichte und Abendmahl nach den Jahrgängen ihrer Confirmationszeit möglichst als geschlossene Kreise auch ferner und öfter kommen, so hat man Gelegenheit zu immer neuer Anknüpfung und Revision jedes Kreises. Römische Geistliche wie Pierre Fourier im 17. Jahrhundert haben so Großes erzielt durch Errichtung jugendlicher Gemeinschaften. Wenn wir nun auch ein gerechtes Vorurtheil gegen Ordensformen namentlich unter der Jugend haben, warum benutzen wir nicht um so treuer die Ordnungsformen, die das Leben und die Kirche bieten, zu gleichen unseren Gemeinden doppelt nahegelegten Zwecken?

Eine Voraussetzung dafür müssen wir freilich noch besprechen. Das ist Umfang und innerlicher Abschluß der Katechumenengemeinde. Man hat mit Recht vielfach sich dagegen erklärt, zu große Schaaren von Confirmanden zugleich zu unterrichten und zu confirmiren. Die Confirmation selbst

sinkt damit zum reinen Geschäft herab, wobei man dann wol nur einer Auswahl von Kindern, die für die Andern bekennen, auch die Einsegnung für alle ertheilt. Wer wird dabei nicht Harms' Empfindung theilen: „Ich will mein Kind nicht vermittelst Repräsentation einsegnen lassen!" — (II, 197). Noch schwerer sind die Folgen für den Unterricht. Eine eingehende seelsorgerliche Behandlung der Einzelnen und brüderliche Verbindung der Katechumenen untereinander wird aber so ganz unmöglich. Man hat daher auch auf Verordnungswege diesem Uebel zu steuern gesucht (Bachmann 218 u. a.). Soweit die Trennung oder Verbindung der Geschlechter dabei in Frage kommt, genüge hier, daß es weise sein wird, auf dem Lande, wo eine Trennung im übrigen Unterricht und Leben nicht statt hat, in diesem auf der Scheidegrenze wichtiger Entwickelungsjahre stehenden Unterricht sie nicht erst aufzurichten und dadurch Reflexionen, die dort an sich fernliegen, zu erwecken. Anders stellt es sich in den Städten. Wer allein von kirchlicher Anschauung aus die Frage beantworten wollte, wird freilich Schleiermacher Recht geben müssen: die Kirche trennt nicht nach Mann und Weib (Pr. Th. 383).

Schwieriger ist die Auseinandersetzung über eine andere Frage, von der der innerliche Abschluß der Katechumenengemeinde viel entscheidender berührt wird. Das ist die hergebrachte Praxis, die öffentliche wie private, Auditores zum Confirmandenunterricht zuzulassen. Man pflegt sowol solche, die schon ein Jahr vorher confirmirt sind, als solche, die ein Jahr später confirmirt werden, an dem Unterricht derer, die actuell Confirmanden sind, theilnehmen zu lassen; zu schweigen von den privaten Freiheiten, die man sich nimmt, Aeltern und Angehörigen hie und da die Anwesenheit zu gestatten. Vorschriftmäßig wird zweimaliger Besuch des Confirmandenunterrichts z. B. in Württemberg für solche gefordert, die vor der gesetzlichen Zeit confirmirt sein wollen (Bachmann 288); zumal ein bedenkliches Motiv für die Kinder. Anderwärts, wie in Hessen-Darmstadt, in Waldeck, ist's der Freiheit vorbehalten. Schlechthin Praxis ist's in Baiern, Nassau, auch Württemberg, und die Meisten billigen es, wie Harms, relativ Nitzsch, Kirsch u. A. Palmer äußert gerechte Bedenken dagegen (S. 60); aber mit den Meisten läßt er als altes Vorbild dafür die Audientes neben den Competentes gelten. Ein wunderliches Quid pro quo! Die Audientes hießen so von der Zulassung zur Predigt; aber gerade an dem Unterricht der Competentes war so wenig den Katechumenen, die mitbeten durften, als geschweige den bloßen Hörern ein Antheil gestattet, daß es den Competentes als ein Verbrechen angerechnet wurde, wenn sie den Andern ein Sterbenswörtlein ihres Unterrichts

verriethen (ob. S. 183 ff.). Die altkirchliche Praxis spräche also vielmehr dagegen; aber danach haben wir hier wenig zu fragen. Die Objecte des Unterrichts schon sind ja hier und dort so verschieden. Als Hauptgrund für solche Zulassung gilt der Erkenntnißgewinn, der repetitions- oder vorbereitungsweise so den Zuhörern erwächst. Wir müssen diesen eben abwägen mit dem Nachtheil, der dabei unvermeidlich erscheint. — Daß auf jede solche Gemeinschaftsform wie sie oben angedeutet wurde, absolut verzichtet werden muß, wenn man seine kleine Katechumenenschaar nicht enggeschlossen für sich hat, liegt auf der Hand. Am wenigsten förderlich dafür dürfte es sein, wenn schon Confirmirte zugezogen werden, bei denen die Freiheit, in der sie nun stehen, so leicht die Segenserfahrung überwiegt, von der sie vor den Confirmanden Zeugniß ablegen könnten. Es wären von daher viel eher bedenkliche Einflüsse zu erwarten. Der Unterricht aber, der für sie allerdings eine heilsame Repetition wäre, kann sehr wohl bei ihnen anderweit ersetzt werden. Wir kommen später auf die Pflege der Neuconfirmirten zu sprechen. Viel weniger Princip aber noch hat der Antheil der älteren Schüler der Schulklasse. Er möchte etwa da zulässig sein, wo man auch im Confirmandenunterricht wieder nichts als Katechismus treibt; wo aber seine eigentliche Aufgabe in der Vorbereitung auf die nahe kirchliche Entscheidung erkannt ist, wird der Antheil solcher, denen dieselbe eben noch nicht nah ist, für die Confirmanden lähmend wirken, ihnen selbst aber der wahre Werth der Unterweisung nicht nur beim ersten Zuhören ziemlich verschlossen bleiben, sondern auch die Unterweisung im nächsten Jahr, wo sie nun ihnen speciell gilt, schon die Kraft und den Segen der Neuheit verloren haben. Die eigentliche Aufgabe des seelsorgerlichen Unterrichts läßt diese Praxis als entschieden mißlich erscheinen. Vielleicht wird, was wir nun über den Haupttheil derselben, die Beichterziehung, zu sagen haben, die Richtigkeit dieses Urtheils noch klarer zu machen dienen.

Das beichtväterliche Verhältniß verbindet im Allgemeinen den Pfarrer nur mit den selbständigen Gliedern der Communiongemeinde. Die Sorge für ein gesundes kräftiges Wachsthum des innern Lebens eines Jeden, wie andrerseits der gebotene Schutz des Sacramentes gegen seine Entheiligung durch unwürdigen Genuß lassen die Sacramentsverwaltung als die Concentration der seelsorgerlichen Pflege und kirchlichen Zucht erscheinen. Schon darum bildet das Verhältniß derer, die der Seelsorge des Pfarrers so nah empfohlen sind, ohne doch schon Abendmahlsgäste zu sein, einen Gegenstand besonderer Fragen. Die Glieder der Abendmahlsgemeinde nun haben in jener Pflichtstellung des Seelsorgers ihrerseits eine Rechts- und Auctoritätsstellung zu erkennen, die ihnen entsprechende Pflichten auferlegt. Man kann

nicht zweifeln, daß die alten KOO. den letzteren den nächst entsprechenden Ausdruck gaben, wenn sie forderten, daß jedes Gemeindeglied sich vor dem Genuß des Abendmahls seinem Pfarrer anzuzeigen habe, damit dieser in den Stand gesetzt sei, seine Wächterpflicht nach beiden Seiten zu erfüllen. Aber ebenso nahe ist unzweifelhaft die Einsicht gelegt, daß zur Ausübung namentlich der erstern Aufgabe, der das Wachsthum der Einzelnen fördernden Seelenpflege, nicht nur persönliche Anmeldung, sondern jene Darlegung des innern Seelenzustands erforderlich ist, die das Wesen der Privatbeichte bildet. Auch für diese Forderung zeigt Marheinecke ein überraschendes, viele kirchliche Theologen beschämendes Verständniß in seinen Aphorismen. „Es kann", sagt er, „ihrer Natur nach eine wahre Beichte nur eine Privatbeichte sein — eine geheime, wo möglich ins Specielle gehende Unterhaltung mit Gott in Gegenwart des Geistlichen — das Bekenntniß der das Gewissen schwer belastenden Sünden". (S. 137 f.). Vgl. auch Harms' treffliche Darlegung ihres Rechtes und Bedürfnisses II, 208 ff. Die Römische Kirche erhob deshalb dieselbe als Ohrenbeichte zum Gesetz. Unsere Kirche hat dagegen von Anfang an das Begehr nach Privatbeichte und =Absolution als ein Recht der persönlichen Freiheit des einzelnen Gemeindegliedes zu ehren gefunden, und auch in der Zeit, wo man eine andere Form als die der Einzelbeichte in der lutherischen Kirche gar nicht kannte, und mit der Forderung, daß jeder vor dem Abendmahle zur Beichte sich einfinde, jene zum Gesetz erhob, blieb es der Freiheit eines jeden überlassen, ob er sich in der Einzelbeichte einer allgemeinen Formel bedienen oder bestimmte einzelne Sünden seinem Seelsorger beichten wollte. Nur wo offenbare Sünden die Zucht der Kirche herausforderten, fand die Freiheit der Beichtkinder eine gesetzliche Schranke. Das evangelische Recht jenes Grundsatzes ist so klar, daß seelsorgerliche Treue zwar nie ermüden darf, diesen Dienst des Amtes Allen anzubieten, aber von jedem andern Drang und Zwang Umgang nehmen wird, bis die Gründe der Flucht vor der Beichte in offenbaren Sündenschäden zu Tage treten. Daß die Zucht eintritt, wo die Entbindung als Mißbrauch der Freiheit sich offenbart, zeigt, daß dieser Freiheit eine Pädagogik nebenher zu gehen hat und, wie sich nun leicht erschließt, noch vielmehr eine Erziehung zur rechten Freiheit als nothwendige Voraussetzung entspricht. Diese muß aber in den Katechumenenstand gegeben sein, insofern dieser ja für den rechten Gebrauch des Abendmahls und aller Rechte der Communiongemeinde, zu denen obenan die Absolution gerade als private gehört, vorbereiten und erziehen soll. Darin zeigt sich die Consequenz der alten Kirche, welche bekanntlich die Zuchtstufen für die Pönitenten und die Vorbereitungsstufen der Katechumenen

einander parallel gestaltete. Weil ihr der Katechumenat als ein für allemal ausreichende Sacramentsvorbereitung galt und das Bedürfniß der Beichte vor dem Abendmahl somit ersetzen half, so verwies die Zucht um so bestimmter jeden, der sich der Communio als unwürdig erwies, wieder zurück auf die entsprechende Katechumenatsstufe.

In jener Erziehung nun für die Freiheit und den rechten Gebrauch derselben liegt die Eigenthümlichkeit des seelsorgerlichen Vaterverhältnisses zu den Katechumenen begründet. Die confirmirten Glieder der Gemeinde stehen in Freiheit zu ihrem Beichtvater als Glieder, die den Werth dieses Verhältnisses und seine gegenseitigen Pflichten kennen und in dankbarem Brauch genießen sollen. Die Katechumenen sollen zu dieser Erkenntniß und solchem Brauch erst hinangebracht und befähigt werden. Damit ist aber die Freiheit selbst für sie noch eine Sache der Zukunft, und die Gegenwart zeigt sie unfrei und von der Bestimmung dessen, der Vaterstelle in dieser Zeit an ihnen vertritt, gerade darin abhängig, worin jene frei sind. Wenn also für reife Gemeindeglieder Privatbeichte nicht mehr eine Sache des Gebotes ist, so würde, wenn die Sache selbst es als berechtigt und heilsam erscheinen läßt, es hier geradezu als ein principielles Recht resp. Pflicht des Amtes erscheinen, Privatbeichte als solche anzuordnen. Das Amt soll die jungen zur Reife zu führenden Christen anleiten, aller Rechte der reifen Christen sich heilsam zu bedienen, zu bedienen zu wissen. So liegt jedenfalls innerhalb der Aufgaben dieser Vorbereitung, daß den Katechumenen eine genaue Anweisung gegeben wird, welchen Werth die Privatabsolution nach dem übereinstimmenden Zeugniß von Bekenntniß und Lehre unserer Kirche, wie der Erfahrung aller ernsten Christen hat. Damit ist das Andere einbedungen, zu wissen wie man Privatabsolution sucht, und in welchen Fällen es seelsorgerlich geboten ist, sie mit dem speciellen Bekenntniß der Sünden, die uns beschweren, zu suchen. Das heißt Privatbeichte. Für diese nun ist wieder eine Anleitung nöthig, so eingehend und sorgfältig als die Barmherzigkeit mit der Jugend es lehrt — eine Anleitung, sein Gewissen zu erforschen, die vor den Beichtiger gehörenden Sünden zu erkennen und mit dem Bekenntniß derselben vor diesem als vor Gott sein Herz zu erleichtern und Friede zu suchen. Es ist nicht so sehr ein Recht des Amtes, das damit geltend gemacht wird, als eine Pflicht gegenüber dem Anrecht, das diese jungen Glieder auf den künftigen Gebrauch der kirchlichen Gnaden und damit auf eine Anleitung haben, ihrer einst recht gebrauchen zu können. Und noch directer kann man die Erziehung zur Privatbeichte als geboten kennzeichnen. Vor Jahren erhoben die histor.-politischen Blätter den Vorwurf gegen die Lutheraner,

daß sie im Stück der Beichte ihren eigenen Katechismus desavouirten. Luther lehrt in dem letztern, daß wir dem Beichtiger die Sünden beichten sollen, „die wir wissen und fühlen im Herzen“. Bei der Gemeinde wird diese Erkenntniß vorausgesetzt, in ihrer Ignorirung ein Contrast zwischen Gemeindeverhalten und -Bekenntniß meist stillschweigend getragen, der allerdings an sich schon genügt, die Kritik unsrer Gegner herauszufordern. Aber am grellsten würde dieser Widerspruch sich doch da offenbaren, wo Katechumenen mit dem übrigen Inhalt auch dieses Stück des Katechismus gelehrt bekommen, und weder Auslegung noch praktische Anleitung wäre darauf angelegt, diesem „soll“ des Katechismus eine Lebensunterlage zu geben. Die Gemeinde der Erwachsenen schützt der höhere Grundsatz der Freiheit, den auch Luther über seinen Katechismussatz stellen würde. Aber wo man nun zum rechten Brauch erziehen soll, wo der Katechismus denen gegenüber vorzutragen ist, die unter das Gesetz seiner Norm gestellt sind, da schwindet selbst die Consequenz jenes höheren Grundsatzes, und es wäre doch das Seltsamste von der Welt, wenn ein Pfarrer dann nicht das „soll“ als solches auch geltend machte und am Schluß seiner Belehrung über die Beichte den Kindern den ersten Antheil an der amtlichen Privatabsolution als ein Recht, aber die Form, sie durch Privatbeichte zu suchen, als ihre Pflicht, oder vielmehr als einfache für diese Stufe gehörige Ordnungsform darstellen wollte. Es hat ja sein eigner Unterricht zum großen Theil darauf abgezielt, in den Kindern eine wahre und lebendige Erkenntniß der Sünden gegen ihren Taufbund zu erwecken. Er müßte den Zweck für verfehlt ansehen, wenn er nicht ein Wissen und Fühlen bestimmter Sünden nun bei ihnen voraussetzen dürfte. Das Recht, das er ihnen zuzueignen hat, trägt auf dieser Stufe nothwendig die Form der Pflicht; der künftige Beichtvater handhabt die Forderung als Vertreter göttlich begründeter Vaterrechte.

Es liegen aber zugleich zu keiner Zeit so starke Voraussetzungen für ein kindliches Vertrauensverhältniß vor zwischen den Beichtkindern und dem väterlichen Amte. Weil die Beichte ein Werk des Glaubens ist, trägt sie mehr oder minder, obschon durchaus nicht als absolute, die Bedingung auch persönlichen Vertrauens zum Beichtiger eingeschlossen. Jedenfalls bindet in der Gegenwart, wo das Vertrauen zum Amt sich überall fast in ein Vertrauen zur Person umgesetzt hat, die Rücksicht auf dieses dem Amt vielfach die Hände, seine Gaben so dringlich anzubieten wie der Werth derselben es forderte. Der Gemeinde der Erwachsenen gegenüber ist der Pfarrer daher in der Gegenwart vielfach an ein langes geduldiges Zuwarten gewiesen. Anders auf der Stufe der Gemeindebildung. Als solche kenn-

zeichnet sich auch gerade hierdurch wieder die katechetische Thätigkeit. — Bei dieser erzieht sich der Pfarrer in immer weitern Kreisen den an seine Hirtenhand gewöhnten Theil der Heerde, die Gemeinde seiner Hand, seiner Liebe und des persönlichen Vertrauens zu ihm. Wer in einer Gemeinde steht, wo das Amtsansehen und der alte gute Brauch gefallen, die Kürze seiner Amtsführung aber die Aelteren noch nicht in persönlichem Vertrauen dem Amt hat nahe kommen lassen, dem sei dies um so mehr Antrieb, den Katechumenen klar zu machen, wie sie am Ende einer von seiner Seite treu geübten Bereitung zu ihm in einem ungleich vertrauteren Verhältniß stehen als die übrige Gemeinde; wie darum die Privatbeichte, so wenig sie sonst gesucht werde, nicht nur ein Zeugniß ihrer gegenwärtigen Herzensstellung zu ihm, sondern zugleich die Erhaltung dieses Verhältnisses eine Pflicht sei, die sie als Stamm der neu heranwachsenden auch der ganzen Gemeinde schulden. — Und so groß endlich die protestantische Scheu gegen den Schein und Vorwurf hierarchischer Neigungen ist, so darf man doch der Zustimmung aller redlichen und treuen Hirten darin gewiß sein, daß sie es für einen Blüthezustand, für das Ideal des Hirtenverhältnisses ansehen würden, wenn die Gemeinden in freiem Vertrauen ihr Herz in Privatbeichte dem Amte eröffneten. Wohl denn! Nach dem Ideal der Gemeindezustände sollen wir die Schritte der heranwachsenden Gemeindeglieder richten. Bei ihnen hat es jeder Hirt in der Hand, und nicht als einen Mißbrauch sondern als ein Recht seiner väterlichen Auctorität, wenigstens ein einmaliges, erstes Privatbeichten einzuleiten. Kämen dann auch viele nicht sogleich wieder zu diesem vertrauensvollen Brauch des Amtes, so blieben doch wol etliche, die die Süßigkeit desselben geschmeckt, auch ferner in solcher Nähe ihres Hirten, und die Andern wüßten wenigstens, wo und wie sie den besondern Trost zu suchen haben für die Stunden, wo die besondere Seelennoth sie dazu treibt. Der seelsorgerliche Katechumenat ist seinem Wesen nach Beichterziehung mit väterlicher Auctorität über die zur Freiheit des Brauches erst heranwachsenden Katechumenen.

Darin besteht und vollendet sich die Eigenthümlichkeit der in dem Verhältniß zum Pfarrer und Seelsorger noch ausschließlich beschlossenen Stellung der Katechumenen zur Kirche. Soweit Kirchenkatechumenat hat er sein Ziel in Abendmahl und Confirmation: an dieser das Reifeziel zur Aufnahme in die Gemeinschaft der bekennenden Gemeinde, an jenem das Reifeziel zur Gemeinschaft der Gnaden und Gaben des Herrn der Gemeinde selber. Wie aber in diesem künftigen Gemeindeleben zwischen beiden Verhältnissen als drittes das zum Seelsorger, dem Diener jener Gaben an der Gemeinde steht, so tritt jetzt jenen beiden Zielen das dritte zur Seite, der erste Gang

zur Beichte, durch den der Katechumenenseelsorger erst zum Beichtvater wird, der er ihnen als Gemeindegliedern bleiben soll. So weit wir innerlich zwischen Kirchenkatechumenat, der noch weiter reichende Formen hat (sub 1), und seelsorgerlicher Erziehung unterscheiden dürfen, hat diese das letztere Verhältniß insbesondre zum Ziel. Nur bei klarer Einhaltung dieses Gesichtspunktes erledigt sich auch die zur Streitfrage gewordene Schwierigkeit, ob Beichte überhaupt noch zur Confirmation hinzuzutreten, und dann dieser voraufzugehen oder nachzufolgen habe, sehr leicht. Privatbeichte in dieser Form ist gar noch nicht Beichtrecht der Confirmirten, sondern Beichtordnung der Confirmanden und also noch ein integrirendes Stück des seelsorgerl. Katechumenats selbst. Auf die Frage um die Stelle des öffentl. Sündenbekenntnisses im Zusammenhang mit der Confirmat. kommen wir später zurück.

Das ganze künftige persönliche Verhältniß zum Seelsorger hat in der That, — mehr als die beiden andern Beziehungen zu Gemeinde und Abendmahl, die von so reichen objectiven Grundlagen getragen werden — die Grundlegung im seelsorgerlichen Katechumenat zur Voraussetzung. Insofern bewies es einen richtigen Tact, wenn Schleiermacher darauf kam, die katechetische und die seelsorgerliche Thätigkeit zusammenzustellen, wenn schon die Unterordnung des Einen unter das Andere verfehlt war (ob. S. 33). Zu beiden Seiten der cultischen Thätigkeit stehen sie wie Seitenhallen, wie wir sahen, die eine vorbereitend für cultische Gemeindegestaltung, die andere bewahrend in ihr zum Behuf der Kirchendarstellung (ob. S. 60). Aber allgemein ist die Anerkennung des Näheverhältnisses zwischen Confirmandenpflege und Seelsorge. Schöne Winke findet man verstreut bei Harms (a. a. O.). Palmer schließt sich seinem Ausdruck und Kündig's Hoffnungen (a. a. O. S. 18 f.) von solcher Seelenpflege für die Zukunft des heranwachsenden Geschlechtes unmittelbar an (S. 600 f.). Den bestimmtesten Ausdruck gibt Nitzsch dem Zusammenhang beider Aufgaben: „Der Confirmandenunterricht fällt seinem Endzwecke nach ganz mit der cura animarum — zusammen" (II, 1, 174).

Was wir so als Beichterziehung erkannt haben, ordnet sich in der oben gegebenen Uebersicht des Unterrichtsstoffes da ein, wo das Ziel des Kirchenkatechumenats im Abendmahl zuerst festgestellt ist. Nicht zu sich, — zu dem HErrn und Seinem Gnadenmittel weist der Hirt die Heerde; aber die Hinweisung ist die eines Hirten. Er lehrt ihnen nicht nur was das Sacrament ist und daß zur würdigen Bereitung für dasselbe von der Kirche die Beichte geordnet sei, sondern er vertritt in seiner Person für die Katechumenen die ordnende Kirche, und seine Belehrung über die Beichte nach ihren verschiedenen Formen wird an diesem entscheidenden Wendepunkt zur

unmittelbaren Anweisung, jede an ihrer Stelle recht zu brauchen.[1] Es ist die Gelegenheit unmittelbarster Anleitung zur Gewissenhaftigkeit und Lauterkeit in der Führung des ganzen Christenstandes. Ganz die Aufgabe eines Vaters, einer Mutter, auf höherer Stufe hier erneuert, das Gewissen zu bilden zu zarter Empfindlichkeit gegen alle Sündenflecken, zu dem Wahrheitssinn und Bekenntniß, zu kindlichem Bedürfniß eines Seelenrathes und vertrauensvoller Hingabe an denselben, die Vollendung der Idee der ganzen Tauferziehung als Beichterziehung (S. 281). Solche Unterweisung fordert ein väterliches Herz und nur diesem erblüht die Frucht der seligsten Vaterfreuden. Aus diesem fließt auch die rechte Kunst, und keine Vorschriften können den Mangel dieser ersten Forderung ersetzen. Dennoch gehört grade zu diesen zartesten Aufgaben der Pädagogik die meiste Weisheit und geübte Erfahrung. Die Früchte dieser fehlen so sehr in unserer Kirche, weil die Aufgabe Vielen so verdunkelt ist. Darum schäme man sich nicht, in diesem Stück von der Kunst der Beichterziehung zu lernen, welche auf Grund der Bedeutung, die die Beichte für die Kirche des Mittelalters wie auch für die Römische Kirche hat, dort in größerem Reichthum entfaltet ist. Es wird nur dazu dienen, die Herrlichkeit lutherischer Beicht- und Absolutionstheorie im Unterschied von Römischer Aeußerlichkeit der Sündenschätzung, Qual der Gewissen und friedlosem Werkdienst der Genugthuung preisen, aber auch in ihrer Durchführung mit der Sorgfalt und dem beichtväterlichen Geschick, die sich findet wo Treue und Lauterkeit nach eines Gerson, Phil. Neri, Sailer u. A. Vorbild waltet, wetteifern zu lernen. Für uns hat es zugleich den Zweck systematischer Abrundung, wenn wir, nachdem in der theoretischen Darlegung der Katechumenatsaufgabe das Ziel seelsorgerlicher Beichterziehung sich ergeben, aus der Geschichte des Katechumenats aufweisen können, wie die Kirche selbst in allmälicher Entwickelung zur Herausbildung desselben gekommen ist, und wie in der Römischen Kirche unter mannigfacher Entstellung diese Praxis des mittelalterlichen Katechumenats sich wesentlich noch erhalten hat. Dies ist die Aufgabe des nächsten §, mit dem wir die oben abgebrochene (§ 19) Darstellung der geschichtlichen Entwickelung des Katechumenats wieder aufnehmen.

---

1) Eine der praktischsten Anweisungen, zugleich mit formulirten Beichten für Confirmanden, findet man in Löhe, Prüfungstafel oder Beicht- u. Communionbüchlein für evangel. Christen. 4. A. Nürnb. 1858. S. 134 ff. 138 ff. Ueberhaupt wol das empfehlenswertheste Communionbuch.

§ XXIII.
Die Beichterziehung im Mittelalter und in der Römischen Kirche.

Die Beichte, deren innere Verwandtschaft mit der Tauferziehung wie ihre Bedeutung für den seelsorgerlichen Katechumenat oben aus dem lutherischen Begriff der Beichte und Beichtpraxis zur Darstellung kam (§ XVII u. XXII), gewann im Mittelalter, nach dem der Römischen Kirche eignen Begriff von derselben, die Stelle nicht nur eines Hauptmittels der Katechumenen-Pädagogik, wie noch jetzt sie in der Römischen Kirche diese behauptet, sondern ausgesprochen die des neuen Katechumenatszieles.

Die alte Kirche bietet dafür im Abendland vor Augustin gar keinen, im Morgenland nur vereinzelte Vorgänge. Selbst die zuversichtlich behauptete Forderung einer Beichte der Katechumenen vor der Taufe scheint nur auf einer Verwechslung der Beichte mit der allgemeinen Form der ἐξομολόγησις oder öffentlichen Bußleistung in der Quadragesima zu beruhen, an der die Katechumenen insbesondre Theil nahmen. Die alte Kirche kennt als Ordnungsform nur die öffentliche Buße mit vorausgehender Anzeige durch den Sünder selbst oder durch Andere bei dem judicium ecclesiasticum resp. im Morgenland bei dem Bußpriester. Erst durch Augustin bricht sich ein seelsorgerlicheres, unter Leo d. Gr. ein privates Verfahren, hier zuerst als Ordnungsform Bahn. Dagegen finden sich im Morgenland schon zu Origenes' Zeit Spuren einer privaten und individuelleren Seelsorge, gestützt durch das öffentliche Institut eines besondern Bußpriesters, und wol aus der näheren Verwandtschaft mit klösterlicher Praxis zu erklären. Der ausschließlich öffentliche Charakter der Bußzucht konnte sich aber nur auf dem Boden eines so lebendigen und zusammengefaßten Gemeindelebens wie es der alten Kirche eigen war, halten. Auf dem Boden der missionirenden Erziehung roher Völker mußte an deren Stelle die individuelle und private Bußerziehung treten. Im Anschluß an diese bildet sich die Privatbeichte als allgemeingiltiges Institut heraus. Die Privatbuße hat an den Klöstern ihre Bildungsschule, an den Pönitentialbüchern, wie sie namentlich aus der Irischen und Angelsächsischen Klosterzucht erwuchsen, ihre Gesetzsammlung. Das neue Schuldprincip, auf dem

sie ruhen, bilden die an die Stelle der alten Capitalsünden tretenden 7 Todsünden als Principal- oder Wurzelsünden, ebenfalls zunächst auf Klosterzucht berechnet und schon vor Cassian, durch Evagrius aufgestellt. Diesem Schuldprincip gemäß wird das Strafmaß im Vergleich zu den Bußcanones der alten Kirche wesentlich ermäßigt, aber zugleich bedeutend vervielfacht, und die Strafwahl nicht minder der Erziehung als der Genugthuung angepaßt — dem idealen Erziehungsziel entsprechend vielfach in anerkennenswerth sittlicher Tiefe. Diese Bußerziehung wie die Geltung jener Pönitentialbücher beherrscht wesentlich nur die erste Hälfte des Mittelalters. Die Privatbeichte, bei Gedankensünden unentbehrlich, bildet in diesem Erziehungsplan ein wesentliches Moment, durch größere Ablösung von der Reconciliation, die der Buße entspricht, und durch engere Verbindung mit der Absolution und dem heil. Abendmahl mehr und mehr verselbständigt, das ganze Mittelalter hindurch so gut wie in Gesetzeskraft alle Altersstufen und Lebensverhältnisse beherrschend. Im Dienst derselben wird der Dekalog als drittes neben den bisher allein vorhandenen zwei Lehrhauptstücken des Katechumenats herausgebildet und durch die so verschärfte Erziehung zur Sündenerkenntniß die Reformation innerlich vorbereitet. Die Beichtbücher, die in der 2. Hälfte des Mittelalters jene Pönitentialbücher ablösen, sind die Quellen für diese Epoche.

Die Jugend, in der der Katechumenenstand dieser Zeit vertreten ist, findet, nachdem sie bei der Völkererziehung durch Privatbuße nur ein zurücktretendes Moment bildet, von Anfang des Mittelalters an in der Privatbeichte ihre Katechumenatsschule, sowol nach Seiten der Erkenntnißstoffe, die theils für die Beichte vorausgesetzt, theils in ihr selbst vermittelt werden, als nach Seiten der sittlichen Erziehung. Alcuin und Gerson sind die beiden Hauptpfleger der Jugendbeichte am Anfang und Ende des Mittelalters, an welche die Praxis der Römischen Kirche seit der Reformation anknüpft. Die Jugenderziehung im Kloster war auch für diese Anwendung der alten Bußerziehung vielfach vorbildlich.

Wenn in der Römischen Kirche neuerdings Firmung oder das Abendmahl die Stelle des Katechumenatszieles behaupten, so kann man nach altem, echt römischem Begriff resp. Praxis dies mehr nur

als eine praktischen Zwecken dienende Verwendung ansehen, soweit es nicht als Copie protestantischer Vorbilder bezeichnet werden muß. Als das Sacrament, in dem nach Römischem Begriff die Taufe zuerst wieder, und mit Gesetzkraft, im Entscheidungsalter aufgenommen wird, kann nur die Beichte gelten. Ziel des Katechumenats freilich kann sie dort schon darum nicht heißen, weil der das ganze Leben begleitende Beichtzwang unmöglich macht von einer in erlangter Freiheit abschließenden Erziehung zu reden; aber Erziehungsmittel der Katechumenen ist sie auch für die röm. K. im eminenten Sinn.

1.

Unsere Darstellung dieses schwierigen locus wird am zweckmäßigsten ihren Ausgang von dem Sündenbekenntniß nehmen, das wenigstens nach der Ansicht Vieler von den Katechumenen vor der Taufe gefordert wurde. Die Aufklärung über dieses wirft ein Licht auf die gesammte Beichtpraxis der ältesten Kirche. Die scheinbaren Zeugnisse für ein solches Bekenntniß sind alt. Tertullian spricht de bapt. 20 von dem Bekenntniß der Sünden wie von einem bestimmten mit der Taufe verbundenen Act: Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam baptismum Ioannis: Tinguebantur, inquit, confitentes delicta sua. Diese Beziehung auf die entsprechende Form der Johannestaufe kehrt öfter wieder (Cyr. cat. III, 7 vgl. IV, 32) und ist um so bedeutsamer, als der Ausdruck, der im kirchlichen Sprachgebrauche für die öffentl. Buße sich feststellte: *ἐξομολόγησις*, in den biblischen Berichten von der Johannestaufe seine Hauptwurzeln hat (Mat. 3, 6. Mr. 1, 5. vgl. auch: Apg. 19, 18; Jac. 5, 16).

So hören wir nun Cyrill gleich am Eingang (cat. I, 2) die Katechumenen ermahnen: „Ziehet aus den alten Menschen — *διὰ τῆς ἐξομολογήσεως.*" Und gleich darauf (I, 5): „Eine Zeit des Bekenntnisses ist die bevorstehende. Bekenne was du begangen, sowol mit Worten als mit Thaten, bei Nacht und bei Tage. Bekenne zur angenehmen Zeit und empfange am Tag des Heils den himmlischen Schatz." Darauf gründet sich die ziemlich traditionelle Anschauung, die Binterim (Denkwürdigkeiten I, 1, 37) z. B. so formulirt: „Die erwachsenen Katechumenen waren gehalten, — — vor der Taufe nicht nur im Allgemeinen, sondern auch jeder insbesondre, ihre vor der Taufe begangenen Sünden zu beichten."[1] —

1) Vgl. unter den Aelteren: Morinus, Opp. posth. I de catechumenorum

Bei näherer Betrachtung erscheint jedoch das Resultat in dieser Bestimmtheit nicht unerheblichen Zweifeln unterworfen. Schon die Zeit dieser Beichte ist fraglich. Touttée schließt aus Kat. I, 5, daß sie am Anfang der letzten Bereitungszeit stattgefunden habe; aber spätere Stellen (wie Kat. XV, 25. XVII, 35 f.; namentl. V, 2) sprechen entschieden dagegen. — Vielmehr läßt der Ausdruck bei Tertullian kaum einen Zweifel, daß in der Anfangszeit wenigstens die Exomologesis in unmittelbarer Nähe der Taufe stattfand. Das Beispiel Constantins d. Gr., bei dem das ἐξομολογεῖσθαι mit der Handauflegung verbunden der Taufe unmittelbar vorherging (Eus. vit. Const. IV, 61), beweist freilich nichts für andre Fälle, da dort der Nähe des Todes wegen das ganze Verfahren ein abgekürztes wurde. Und auf die ohnehin sehr apokryphisch klingende Erzählung von der Taufe des Philippus Arabs (Euseb. hist. eccl. VI, 34) sollte man sich noch weniger berufen (Klee S. 57), da der Zusammenhang dort deutlich zeigt, daß dieser Kaiser nicht als ein Katechumen schlechthin, sondern als Pönitent im engern Sinne behandelt wurde, wenn er überhaupt je Christ geworden ist. Bei Chrysostomus endlich finden wir das Bekenntniß der Katechumenen mit der Buße der Getauften in der Quadragesima völlig auf gleiche Linie gestellt: ἐξομολογήσεως ὁ καιρὸς καὶ τοῖς ἀμυήτοις καὶ τοῖς βαπτισθεῖσι· τοῖς μὲν ἵνα μετανοήσαντες τῶν ἱερῶν τύχωσι μυστηρίων — — (In Matth. hom. 10 § 5. Opp. VII p. 146 A). Wenn man damit die obigen Worte des Cyrill zusammenhält und Stellen wie Cat. IV, 23 vergleicht, wo die Sündenreinigung der Katechumenen schlechthin μετάνοια genannt wird mit Rücksicht auf diese Bußzeit, so erscheint unsere besondere Frage bestimmt durch die allgemeine von der Form der Exomologese der büßenden Gemeinde in der Quadragesima, und namentlich abhängig von dem Verständniß des Begriffes ἐξομολόγησις selbst.

Die letztere Frage ist schon in früherer Zeit Anlaß mancher gelehrten Untersuchungen geworden.[1] Wenn nämlich dieses Wort bei den griechischen Vätern auch die Bedeutung Sündenbekenntniß im eigentlichen Sinn hat, so brauchen es die Lateiner, namentlich Tertullian und Cyprian, bei denen es zuerst auftritt (dagegen scheint es Augustin gar nicht zu

expiatione. Paris. 1703 c. 1 u. 2. Unter den Neueren: Klee, die Beichte. Frkf. a/M. 1828 S. 56 ff. und unter den Protestanten: Augusti, Denkwürdigkeiten IX S. 159. Höfling und Steitz s. u. (S. 98) berühren diese Frage so gut wie gar nicht.

1) Vgl. unter den Protestanten besonders Dallaeus, de sacramentali sive auric. Confessione. Genf 1661. C. III. c. 3 u. 4 S. 202 ff. Suicer, Thesaurus ed. 3. I, 1149 f. Unter den Katholiken bes. God. Albaspinaeus Obs. de veterib. eccl. ritt. Helm. 1672 lib. II c. 26 p. 153 und aus neuerer Zeit: Binterim a. a. O. V. 2 S. 207 ff.

haben), in einem weiteren und technischen Sinn, wie d'Aubespine, als vorurtheilsfreier Katholik nach andern Vorgängern offen bekennt (a. a. O.): Mihi videntur semper Patres hanc vocem Exomologesis adhibuisse, cum significare vellent ritus exteriores, utpote flendi, ingemiscendi, semet ipsum incusandi et id genus alia poenitentibus usitata. Auch Binterim kann nicht umhin dies wenigstens in Bezug auf die genannten Lateiner zuzugestehen.[1]

Für unsren Zweck genügt ein einziges Wort aus der bekannten Stelle Tertullian's de poenit. c. 9.: Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est. — — (Vgl. den Zusammenhang). Die vereinigten Acte der öffentlichen Buße wurden mit einem Worte: Exomologesis benannt. Daher kommt es, daß das Wort im spätern kirchlichen Sprachgebrauche gleichbedeutend mit Litania gebraucht werden konnte. Rhabanus Maur. durchschaut bereits den Sprachgebrauch ganz richtig de univ. 6, 15. Opp. Migne V, 137 f. Vgl. Syn. Tolet. XVII im J. 694 c. 6 und Concil. Mogunt. im J. 813 c. 32. (S. auch Du Cange, Glossar. u. d. W. Litania).

So werden wir nun jedenfalls die Exomologese der Getauften in der Quadragesima zu fassen haben. Sie verbrachten die allgemeine kirchliche Bußzeit in Fasten und andern äußren Erweisungen der Reue über ihre Sünden. Bei den Büßenden im engeren Sinn waren es nur gesteigerte und auf bestimmte Formen und Stufen der Demüthigung vor der Gemeinde fixirte Erweisungen. Außerhalb der öffentlichen Zucht als Strafe und der allgemeinen Bußbethätigung in der Quadragesima blieb Alles der Beichte der Einzelnen vor Gott überlassen.

Unter diesen Voraussetzungen gewinnt was Cyrill Cat. V, 2 sagt, entscheidende Bedeutung: *οὐχ ἵνα ἐμοὶ δείξῃς σου τὴν συνείδησιν (οὐ γὰρ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας ἀνακρίνεσθαι μέλλεις) ἀλλ' ἵνα τῷ θεῷ τῆς πίστεως τὸ ἄδολον τῷ ἐξετάζοντι νεφροὺς καὶ καρδίας καὶ γινώσκοντι τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων* (vgl. Procat. 8). Ist auch in dieser Katechese mehr vom Glauben und der Bewährung seiner Lauterkeit im Gewissen die Rede, so erinnert doch der Wortlaut zu sehr an das, was man aus Chrysostomus als die herrschende Ansicht kennt: an die Beichte vor Gott allein wies man die verborgnen Sünden.

Endlich muß man sich aber auch klar machen, daß, was von Beichte der Taufe vorhergegangen sein möchte, jedenfalls keine Absolution als

---

1) Ueber den Gebrauch d. Griech. W. vgl. auch Sophokles, Glossary of Later and Byzantine Greek in: Memoirs of the American Academy of arts and sciences. New Series Vol. VII. Cambridge and Boston 1860. Fol. 300.

besonderer Act existirte, sondern, wie diese in der Form exhibitiver Sündenvergebung dem Alterthum überhaupt fremd war (s. u.), so hier insbesondre alle Reinigung und Vergebung in die Taufe selbst verlegt wurde. Dafür liegen bei Cyrill die reichsten und entschiedensten Belege vor (III, 15; XIII, 23; XV, 23. Vgl. auch myst. cat. I, 10 mit den oben angeführten Worten aus I, 2). Noch charakteristischer ist es, wenn der andere Cyrill (v. Alexandrien) den allgemeinen Beruf der Apostel, die Sünden zu vergeben (Joh. 20, 23), in der Auslegung dieser Stelle, als sich deckend mit der Verleihung der Taufe darstellt (lib. XII pag. 1101): *Ἀφιοῦσί γε μὴν ἁμαρτίας ἤτοι κατέχουσιν οἱ πνευματοφόροι κατὰ δύο τρόπους. Ἢ γὰρ καλοῦσιν ἐπὶ τὸ βάπτισμα τοὺς σεμνότητι βίου καὶ πίστει δεδοκιμασμένους — —. Ἢ καθ' ἕτερον τρόπον ἐπιτιμῶντες τοῖς ἁμαρτάνουσι τοῖς τῆς ἐκκλησίας τέκνοις, καὶ μετανοοῦσι συγγινώσκοντες —.* Hier haben wir den bestimmtesten Hinweis auf die Parallele, in der vielleicht der Schlüssel zum richtigen Verständniß gegeben ist. Die alte Kirche parallelisirte die einmalige Taufe und die einmalige Buße als die Gnadenmittel der Ungläubigen einerseits, und der Gefallenen unter den Gläubigen andrerseits. Wir haben schon anderwärts darauf hingewiesen (S. 455 f.), wie sich deshalb auch die Stufen der Katechumenen und Pönitenten in unverkennbarer Verwandtschaft untereinander feststellten. Gilt dies, so parallelisiren sich nun auch die Leistungen Beider, namentlich — entsprechend dem gemeinsamen Charakter der Gnadenmittel, Vergebung der Sünden zu gewähren, — auch die voraufgehende Exomologese der Sünden als gleiche Forderung für Beide.

Bei Tertullian nun finden wir im Zusammenhang der angeführten Stelle (de bapt. 20) einen weitern Anhalt. Nobis gratulandum est, heißt es dort, si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. Simul enim et de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus etc. Offenbar stellt er die schwerere Pflicht der Büßenden der allgemeinen der Katechumenen entgegen. Ein Beweis mehr, daß die Exomologese der Katechumenen, wenn sie nicht zugleich Gefallne waren, nur die Form der Buße aller übrigen Gläubigen trug. Auch die Vergleichung mit dem Vorgang in der Johannestaufe: Tinguebantur confitentes delicta sua ist dem Eindruck nicht günstig, daß das Bekenntniß als ein vorher dem Bischof oder Priester privatim gethanes zu denken sei, abgesehen daß von diesem als Ordnungsform das Alterthum bis ins 5. Jahrh. überhaupt nichts weiß. Wer endlich erwägt, daß grade bei Tertullian, wie wir fanden (S. 104 f.), die Katechumenen mit dem Stande der Büßenden fast auf eine Linie gestellt werden, wird auch jene Worte: cum confessione

omnium ultra delictorum — nach seiner eignen Erklärung der Exomologesis — nur als eine in äußerer Bußbethätigung vor der Gemeinde Gott geschehende Beichte verstehen können. — Den Römischen Berichterstattern scheint übrigens entgangen zu sein, daß Beichte vor der Taufe eine ihrem eignen Lehrprincip zuwiderlaufende Praxis wäre (Conc. Trid. Sess. 6, 14 u. Sess. 14, 2 — non secus lapsis post baptismum). Cajetan in s. Commentar zur Summa des Thomas Aqu. (III qu. 68 art. 3 ed. Lugdun. 1681 p. 316) verwirft es ausdrücklich. Am Ende des Mittelalters lehren die Instructionen der ungelehrten Beichtväter: Ante baptismum — sufficit mentalis confessio. Vgl. Summa Rudium Reutling. 1487 c. 29.

Was zu Tertullians Zeit historisch noch eine Frage sein kann, steht in der spätren Zeit außer aller Frage. Bei der Organisation, die die Katechumenatsstufen und Acte damals gewonnen hatten, würde sich für das Sündenbekenntniß eine entsprechende Stelle fixirt haben. Aber wir finden keine Spur davon. Die spätren Taufliturgien, die einer Zeit angehören, in welcher grade die Privatbeichte neben der öffentlichen Buße Boden zu gewinnen anfing, kennen weder das Eine noch das Andere bei den Katechumenen. Auch Martene, de ant. ritt. eccl. Rotomag. 1700 I. p. 77. bringt kein Beispiel bei und ist vorsichtig genug, nur eine allgemeine Bußvorbereitung vor der Taufe zu behaupten. — So muß es für diese Zeit als ausgemacht gelten, daß die gesammte asketische Disciplin vor der Taufe, in Parallele mit der vor der öffentlichen Reconciliation der Büßenden, namentlich aber die mit der ganzen Gemeinde der Gläubigen getheilte Fastenbereitung in der Quadragesima, wie für diese, so für die Katechumenen insbesondre, für die Exomologese oder das Sündenbekenntniß, als ein thatsächlich documentirtes, einstand.

Was damit an Bereicherung der Katechumenenpädagogik verloren scheint, ist in Wirklichkeit ein Gewinn für das Verständniß der Entwicklung der gesammten kirchlichen Pädagogik. Ein Beichtcharakter in größerer Allgemeinheit des Begriffs bleibt damit ausdrücklich der Katechumenenbereitung gewahrt. Man vergesse nicht, daß was Chrysostomus u. A. von dem liturgischen Ausdruck sagen, den das Sündenbekenntniß der Gläubigen vor dem Abendmahl sich gibt[1], ausdrücklicher noch seine Anwendung findet auf die öffentlichen Gebete für die Katechumenen, namentlich aber auf die sittliche Bedeutung der Exorcismen und der Abrenuntiation. — Aber, was uns wichtiger ist, wir sehen bereits die neue Stufe der gesammten Entwicklung vorgebildet. Wird die Taufe nämlich mehr und mehr als

1) Hom. I adv. Judaeos I, 593 B.; in Hebr. hom. 17. XII, 170 f. vgl. Augustin, hom. 50 ex. 50 c. 8.

Kindertaufe zur materialen Basis des Katechumenats, so wird die Buße nach altkirchlichem Begriff die Stelle des neuen Mittels resp. Zieles, und die Bereitung für diese nur specifischer den Charakter der Erziehung durch und für Exomologese gewinnen. Je weniger aber ferner die Kirche auf die Länge mit der öffentlichen Buße für öffentliche Sünden auskommen konnte, je mehr sie aus seelsorgerlichen Gründen die Privatbuße neben jene stellen mußte, um so mehr wurde auch eine seelsorgerliche Erziehung der Einzelnen Bedürfniß neben der öffentlichen Zucht, und gegenüber den Sünden nach der Taufe, die Beichte als private Mittel und Ziel dieser neuen Erziehung.

So sicher können wir von dem letzten Punkt aus, der in dem Katechumenat, das der Taufe voraufging, noch einer Beleuchtung bedurfte, den Schritt zu der neuen Form der katechetischen Thätigkeit nach der Taufe thuen. Nur daß es zum Verständniß der allmäligen Entwicklung wie des Unterschiedes der altkirchlichen und mittelalterlichen Praxis vorher noch eines kurzen Ueberblickes über die Bußpraxis der alten Kirche bedarf.

2.

Je ferner sich die Buß- und Beichtpraxis der Kirche in den ersten Jahrhunderten mit unsrem nächsten Zweck berührt, um so mehr dürfen wir davon absehen, was hier als sicheres Resultat der Untersuchung Anderer[1] gelten kann, neu zu belegen, und uns damit genügen lassen, das nicht überall klar erkannte Princip der alten Kirche gegenüber den andern Voraussetzungen anderer Zeiten festzustellen und die Untersuchung nach Seiten der ersten Spuren der privaten Beichterziehung zu vervollständigen. Als Hauptresultat steht fest, daß die alte Kirche bis in das 5. Jahrhundert und in den alten Provinzen weiter hinaus die Privatbeichte als Forderung und Ordnungsform gar nicht kennt, vielmehr die Gläubigen mit dem Bekenntniß ihrer Sünden ausschließlich an Gott weist, vor dem die 5. Bitte des Vaterunsers schon eine Exomologese heißt (Tert. de orat. c. 7. vgl. Aug. de fide et opp. c. 26, 4. Tom. VI, 140; de symb. ad Catech. I, 7. Tom. VI, 404.). Nicht der Bischof oder Priester, sondern Gott allein absolvirt. Augustin verwirft die gegentheilige Behauptung als einen

1) Man vergl., nächst den oben angeführten Werken, aus älterer Zeit: J. Morinus, Commentar. histor. de disciplina in administratione sacr. poenitentiae XIII primis seculis — Venet. 1702, das schätzbarste, selten gewordene Sammelwerk, aber ohne Kritik. Aus neuerer Zeit: Steitz, das römische Bußsacrament, Frkf. a. M. 1854, eine gründliche und lichtvolle Untersuchung, nur mit viel Polemik versetzt und durch sie zuweilen in den Resultaten irregeführt. Die Artt. Buße u. Beichte in Herzog Realler. I. u. II. Das Vorzüglichste und Vollständigste bietet: Kliefoth, liturg. Abh. II. die Beichte u. Absolution. Schwerin 1856.

donatistischen Irrthum (hom. 23 ex. 50 Kliefoth S. 89): „Deus dimittit non nos." Aber nicht anders als innerhalb der Kirche — das stand seit Cyprian fest, kann diese Vergebung Gottes erlangt werden, und durch Gebet und Fürbitte steht der Priester und die Gemeinde dem büßenden Sünder mitwirkend zur Seite. Erst bei Ambrosius in leisen Anfängen (de spir. s. III, 19), und entschieden dann bei Leo d. Gr. geht die Vermittlung isolirt auf den Priester über. Der Ausspruch des Letzteren: „Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri" — bezeichnet den neuen Standpunkt. (Ep. ad Theodorum [Bischof v. Friaul] ed. Ballerini 108. 12).

Dagegen die Reconciliation mit der Kirche geschieht durch direct kirchliche Vermittlung, seit Tertullian [in der vormontanistischen Periode (de poenitentia)] in organisirter Form öffentlicher Buße, seit Cyprian durch den die Einheit der Kirche vertretenden Episkopat unter Assistenz des Klerus. Einer solchen bedarf aber natürlich nur wer durch öffentliche Sünde (namentlich Abgötterei, Mord und Ehebruch) die öffentliche Heiligkeit der Kirche verletzt hat. Damit ist es ausgesprochen, daß die Kirche jener Zeit eine Privatbuße nicht, und nur die öffentliche als Ordnungsform kannte. Auch Römischer Seits hat man mehr und mehr dieses geschichtliche Resultat, das man in älterer Zeit bereits viel naiver zugab[1], zugestanden, am rundesten seiner Zeit die freisinnige Recension des Klee'schen Buches über die Beichte in der Tübinger Quartalschrift 1829, Heft 1.

Doch glaubte man dabei die Privatbeichte immer noch als altkirchlichen Usus aufrecht erhalten zu können. Das private Bekenntniß, sagt man, habe die Unterlage der richterlichen Entscheidung des Klerus und die Disposition für die öffentliche Buße gebildet. (So Klee, Binterim u. A.). Aber dabei überläßt man sich einer mehrfachen Täuschung. Für's erste geschah im Abendlande seit Cyprian schon diese Angabe vor dem aus dem Bischof und seinem Klerus gebildeten Gerichtshof (Steitz S. 29 ff.). Selbstangabe war das zunächst von jedem Geforderte, der in solche Sünden gefallen war. Basilius lehrt sogar, daß, was man meist erst als Praxis der Sendgerichte des Mittelalters ansieht, schon damals freiwillige Angabe eine Verminderung der Bußzeit zur Folge hatte (Opp. ed. Maurin. III, 327 A.). Aber doch war Selbstangabe nur eine der üblichen Formen, die zur Instruction eines Bußprocesses führten. An mehr als

1) „Confessionis institutio nondum promulgata erat" gesteht Zacharias, episc. Chrysopolitanus (bei Bostra in Arabien; nach Bellarmin aus dem Anfang des 12. Jahrh.) Bibl. Patr. Max. Tom. XIX, 846.

einer Stelle klagen die Väter über den Mangel dieses Beweises aufrichtigster Buße, und Augustin (Hom. 50 ex. 50 c. 12.) sagt uns ausdrücklich, daß ebenso oft auf dem Wege der Anzeige aus der Gemeinde, oder daran daß Gemeindeglieder, denen solche Sünden zur Last fielen, bereits vom Arm der weltlichen Gerichte ereilt worden waren, das geistliche Zuchtgericht Gelegenheit nahm, den kirchlichen Proceß einzuleiten. — Aber selbst wenn man sich den Fall so denkt, wie er gewiß oft genug vorkam, daß Noth des Gewissens einen Sünder zu privatem Bekenntniß vor einem Priester seines Vertrauens trieb, so hat auch dies mit Privatbeichte im spätren Sinn nichts zu thun, da nicht nur eine Absolution durch den Priester in keiner Weise erfolgte, sondern wenn es Sünden der bezeichneten Art waren, ein solches Bekenntniß nie, wie eigentliches Beichten stets gefaßt werden muß, für ein selbständiges Handeln mit Gott in menschlicher Vertretung, vielmehr nur als ein Voract für die Einleitung des kirchlichen Handelns gelten konnte. Am instructivsten dafür sind die ersten Fälle der Art, die uns Irenäus berichtet aus einer Zeit, wo das Bußwesen noch nicht einmal die organisirte Gestalt gewonnen hatte. Eine von dem Gnostiker Markus irregeleitete Frau kehrt durch den Dienst der Brüder zurück und τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε — bekennend — d. h. als eine Büßende verbrachte sie ihr Leben Adv. Haer. I, 13, 5 f. vgl. III, 4, 3.

Im Abendland bricht erst Augustin die Bahn für neue, der Privatbeichte und Seelsorge verwandtere Formen. Einerseits bildete er den Unterschied des Umfangs kirchlicher und göttlicher Vergebung fort, dessen Erkenntniß in der alten Kirche ihre Hauptschranke an dem allgemein giltigen Satz hatte, daß dem Sünder nur eine einmalige Buße offen stand. Darin rächte sich die ausschließliche Beschränkung des Bußwesens auf öffentliche Sünden. Bei diesen konnte in der That schon das kirchliche Decorum eine Wiederholung widerrathen, wie wir im MA., als längst die Privatbuße, die man nach Bedürfniß wiederholen konnte, an die Stelle jener getreten war, den andern Satz, daß öffentliche Buße, wo sie noch statt hatte, nicht mehr als einmal geleistet werden dürfe, aufrecht erhielt (Petr. Lomb. sent. lib. IV dist. 14 C. u. ö.). Augustin hielt in seiner Zeit um so mehr an dem Gesetz der Einmaligkeit der Buße fest (ep. 54 ad Macedon. II S. 399: tanto magis salubris [medicina] quanto minus contemtibilis); aber dabei nennt er es sacrilegam dementiam einem solchen Rückfälligen die Gnadenhoffnung und die Aussicht auf Frucht seiner persönlichen Buße abzuschneiden (Hom. 50 ex. 50. c. 14). In dieser für die Entwicklung des alten Beichtwesens so bedeutsamen Rede: de utilitate ac necessitate poenitentiae geht er nun zugleich zu der weitern Consequenz fort, daß dem Priester eine Cognition zu-

stehe, in Folge deren er auch Sünden, die an sich nach altem Grundsatz der öffentlichen Buße verfielen, auf privatem Wege der Seelsorge zu heilen sucht (c. 11), und in dem Sermo de verb. Dom. XVI endlich spricht er es als allgemeinen Grundsatz aus: ipsa corripienda secretius, quae peccantur secretius. Der Begriff der cura animarum im eigentlichen Sinne, die damit in ihr Recht eingesetzt ist, tritt im weitren Verlauf der Stelle ausdrücklich hervor. „Sic agamus — non solum quando in nos peccatur, sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur; in secreto debemus corripere — ne volentes publice arguere prodamus hominem. — Tu quaeris inscribere — (die Instruction des öffentlichen Processes). Prorsus nec prodo, nec negligo; corripio in secreto. — Hac caritate praediti esse debemus. — Forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio, quia curare volo non accusare. — Die gesetzliche Form wäre dabei immer noch die gewesen, daß die private Vermahnung und Zucht von dem geistlichen Gericht ausging, in dessen Namen Augustin hier nur als Einzelner rede — so Steitz, mit an sich gerechter Berufung auf die Ordnungsform (S. 103). Aber wer die ganze Rede nach ihrem Wortlaut, Geist und Zusammenhang erwägt — sie schließt mit dem Hinweis auf Hebr. 13, 17: Obedite praepositis, — quia ipsi vigilant pro animabus vestris — wird die Ueberzeugung nicht abweisen können, daß hier von einem Verfahren zwischen dem Seelsorger und dem vor ihm allein offenbar gewordenen Sünder gehandelt wird, wie es bald darauf Leo d. Gr. formell sanctionirt. Man darf überhaupt nicht übersehen, daß die Nothwendigkeit eines eigentlichen geistlichen Gerichtshofes eine andre war in den Zeiten Cyprians, wo insbesondre über die Lapsi eine öffentliche Cognition unabweisbar gefordert wurde. Es ist auch aus mehrfachen Aussprüchen Augustins bekannt, wie zu seiner Zeit die öffentliche Disciplin in der alten Strenge nicht mehr durchgreifen konnte. Steitz hat überdies mit Recht aus jener Stelle selbst erschlossen, daß bei der engren Verbindung mit dem Staat ein öffentliches Strafverfahren der Kirche mehr und mehr einem Verrath und Ueberlieferung ihrer Glieder in die Hände des weltlichen Gerichts gleichkommen mußte. Mehr aber als dies bereitete die bei Augustin sich geltend machende tiefere Würdigung der Sünden, die einen blos von der Oeffentlichkeit hergenommenen Maßstab nicht erlitt (Kliefoth S. 107 ff.), eine Umsetzung des öffentlichen Zuchtverfahrens in private Seelsorge und damit das Aufkommen einer der Privatbeichte verwandteren Gestalt der Selbstangabe vor.

Einer derartigen Erscheinung begegnen wir nun im Morgenlande schon viel früher, und hier finden wir uns auf einem Gebiet auch nach den

Untersuchungen von Kliefoth und Steitz erst festzustellender sicherer Resultate.

Um die Specialuntersuchung, die wir anderwärts geführt (Zeitschrift für Protest. u. K. Erlangen 1862, Juniheft), hier nicht zu erneuern, verweisen wir einfach auf die Hauptresultate. Die Abweichung der gesammten morgenländischen Bußpraxis hat ihren allgemeinen Ausdruck in dem Amt eines besondren Bußpriesters in den größeren Städten, bestehend seit der Decianischen Verfolgung und erst um 390 in der orthodoxen Kirche abgeschafft (Socrates hist. eccl. V, 19 u. Sozomenus, VII, 16). Da die Thätigkeit dieses Bußpriesters denen, die zum Abendmahl gehen wollten, gewidmet gewesen zu sein scheint, muß sie privateren Charakter getragen haben. — Eine solche private Form nun sehen wir schon Origenes, der im Allgemeinen der Priesterbeichte entscheidend das Wort redet (Opp. de la Rue II, 191. 301 ff. vgl. mit I, 255) im Einzelnen dem Sünder als Erleichterungsweg empfehlen. Die Anweisung in der 2. Hom. z. Ps. 37 (38) (Opp. II, 688 f.) kann man nur als Offenhaltung eines privaten Beicht- und Zuchtverfahrens nach der Weise Augustins verstehen (gegen Steitz S. 77 ff.). Die Bestätigung dafür gewährt homil. 17 z. Lukas (Opp. III, 593).

Wenn sich bei Chrysostomus andrerseits die unter Protestanten hergebrachte Ansicht jeder neuen Forschung nur bestätigen kann, daß er als Forderung so gut wie ausschließlich die Beichte vor Gott aufstellt, so liegen doch ziemlich sichere Anzeigen vor, daß er selbst daneben sich einer freieren Praxis bedient hat. Darauf lautet nicht nur die Anklage in dem Proceß den man ihm am Ende macht: Er sei selbst Ankläger, Zeuge und Richter gewesen, und wenn Sünder zu ihm gekommen, habe er ihnen gesagt: „so oft du gesündigt hast, so komme zu mir, ich werde dich heilen" (Mansi III, 1146); sondern wir sehen ihn auch in der Homilie contra ludos et theatra (Tom. VI, 2761) den Ausschluß vom Abendmahl ohne allen vorausgegangenen Proceß in persönlicher Machtvollkommenheit üben, wie nachmals Luther den Bann von der Kanzel herab. — Jedenfalls hat Chrysostomus während seiner Wirksamkeit in Antiochien selbst jenes besondere Bußpriesteramt im Auge (Neander KGesch. I, 512.).

Der naheliegendste Erklärungsgrund für die Verschiedenheit der morgenländischen Praxis wird sich uns im Lauf der Untersuchung ergeben. Für Origenes' Zeit ist schon bedeutsam, daß vor Ancyra (im J. 314) überhaupt im Morgenland nicht eine Synode mit Fragen der Disciplin sich beschäftigte, und allgemeingiltige canones also nicht so zur Hand waren. Die Reaction gegen die Mängel des altkirchlichen Bußwesens trat somit im Morgenland früher und reiner auf, wenigstens nach der Seite seelsorgerlicher Behandlung.

Jene Mängel liegen in der That auf der Hand. Mit einer äußerlichen Unterscheidung der Sünde als gegen Gott oder gegen Menschen, öffentlich oder geheim geschehen, geht von Anfang an die Vorstellung menschlicher Satisfaction Hand in Hand, deren die Einen im höheren Maße und anderer Form bedürfen als die Andern. Für beides flossen die herrschenden Vorstellungen aus einer sehr trüben Quelle. Der Hirt des Hermas enthält wie Kliefoth in abschließender Vollständigkeit nachgewiesen (S. 23 ff.) die bestimmenden Gedanken. Dazu gesellt sich frühe die Idee der richterlichen Stellung des Priesterthums zu dem Sünder. Schon die apostol. Constitutt. bezeichnen seine Function als ein κρίνειν (II, 15 vgl. 11. 12 ed. Cotel. I, 219 f. 224). Und wohin eine consequente Durchbildung der vermittelnden Thätigkeit der Gemeinde führen konnte und mußte, zeigt das Zerrbild montanistischer Zuchtanschauung, am vollendetsten schon bei Tertullian in seiner späteren Phase (de pudicitia), wenn er die Gemeinde der Heiligen mit dem Paraklet vollständig identificirt und darum z. B. die Vollmacht auf Erden Sünden zu vergeben nach höherer Einsicht dieser Gemeinde für suspendirt erklärt. Spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult. — Es ist nämlich ecclesia propria et principialiter ipse spiritus. — Nicht minder willkührlich schob man freilich auch von der anderen Seite den Märtyrern eine Intercession zu, die auch für Todsünden wirksam sei; denn der τις dem Johannes (1. ep. 5, 16) die Fürbitte für solche versagt, ist nach Ambrosius nur der gemeine Haufe (de poenit. I, 10 Opp. III, 509). Märtyrer dürfen solche Fürbitte thun. — Das sind Grundgebrechen der alten Zuchtpraxis, die eine Fortentwickelung, wie sie das Mittelalter darstellt, unerläßlich machten und manche Mängel, von denen wir auch diese wieder behaftet sehen werden, in milderem Lichte erscheinen lassen.

Daneben aber sollte man um so weniger das Auge für die Größe, welche die alte Kirche auch auf diesem Gebiete bewährt, verschließen. Oeffentliches Zucht- und Bußverfahren grade kann nicht bestehen, wo nicht eine erste und große Vorbedingung vorhanden ist, die der alten Kirche eignete wie keiner späteren Periode kirchlichen Lebens — die Vorbedingung: eines in sich zusammengefaßten wahren Bruderlebens in der Gemeinde, eines lebendigen Zusammenwirkens aller Factoren derselben.

Matth. 18, 15—18 wie 1 Cor. 5, 4 zeigen in der Vollmacht wie in der Ausübung der Zucht die Concurrenz der Gemeinde als unerläßliche Bedingung eingeschlossen. Und Luther vertröstete darum seiner Zeit den zur Aufrichtung von Zuchtordnungen drängenden Nik. Hausmann auf „die Sammlung der Gläubigen", ohne welche eine Zucht nicht möglich sei (s. u.).

Die alte Kirche besaß diese Voraussetzung in ihrer wesentlichsten Gestalt. Tertullian begründet in seiner vormontanistischen Zeit die öffentliche Kirchenzucht mit der im Leben wirklich vorhandenen Einheit der Glieder in Einem Leibe. Non potest, sagt er (de poenit. c. 10) corpus de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Was nach dem Obigen wie eine Veräußerlichung der Exomologese erscheinen konnte: das öffentliche Weinen, Kniebeugen, die an den Priester, an die Brüder gerichteten Bitten um ihr Fürgebet — es wird zum Beweis wie Erscheinung und Wesen, Sache und Ausdruck noch in unverkümmerter Einheit lebte. Es litten Alle mit Einem; es wurde Einer durch Alle vertreten. Die Schriften der Väter sind voll von solchen Aussprüchen. Darum macht Origenes wie Augustin für die Veröffentlichung selbst der geheimgebeichteten Sünden dieß geltend, daß die Andern auch zu erbauen, wie der Sünder schneller zu fördern sei. Aus gleichem Grunde billigt es Cyprian, der sonst nur öffentliche Sünden öffentlich gebüßt sehen will, daß auch solche die vor der Ausführung des Abfalls in Verfolgungszeit bewahrt geblieben, doch ihre böse Absicht und Versuchung öffentlich bekennen, öffentlich sühnen sollen. So ganz stand das öffentliche und organisch zusammengefaßte Gemeindeleben in dem Vordergrund, daß selbst wo Kranke hatten privatim die Reconciliation empfangen müssen, darnach durch einen Diakon ein öffentliches Zeugniß über ihre Buße vor der Gemeinde abgelegt werden mußte (Binterim a. a. O.). Das instructivste Beispiel aber gewährt eine spätere Erscheinung. Sie fällt in die Zeit, wo bereits der Privatbuße und -Beichte durch Augustin u. A. ein breiterer Boden erkämpft war. Aus Italien, namentlich aus Campanien, Samnium und Picenum wird uns zu Leo's des Gr. Zeit die eigenthümliche Sitte kund, daß die Priester die ihnen privatim gemachten Bekenntnisse nach einem schriftlichen Verzeichniß der Sünden in öffentlicher Versammlung vorlesen ließen (Ep. ed. Ballerini 168). Leo verwirft es als eine falsche Vermischung der Bußformen, durch die manche, welche sich dem Priester vertrauen möchten, abgeschreckt würden, und der Fall wird so zum Anlaß der ersten praktischen Durchführung des Augustinischen Grundsatzes von der privaten Behandlung des privat Gebeichteten im Abendlande. Mehr als alle anderen Fälle zeugt diese wunderliche Verbindung privater und öffentlicher Beichte für die Macht des öffentlichen Gemeindelebens in der alten Kirche. Wir haben aus dem Anfang des Mittelalters ein interessantes Zeugniß, wie Ernstgesinnte den Verlust dieser Strenge und Größe altkirchlicher Bußzucht erkannten und beklagten. Jonas Aurelian. in seiner Institutio lai-

calis (s. u.) sagt lib. I, c. 10: Perrari sunt hodie in ecclesia qui talem agant poenitentiam, qualem antiquorum patrum poenitentium exempla et auctoritas canonica sancit. Quis namque criminis reus, qui utique poenitentia publica debuit mulctari, cingulum militiae deponit et a liminibus ecclesiae coetuque fidelium arcetur, et a Christi corpore separatur?" — Früher habe man an der Tracht gleich jeden Büßenden erkannt. Der Verfall habe nur zur Sündenfreiheit geführt.

Wenn wir vorher eine äußerliche Technik in der kirchlich recipirten Sündenabwägung zu rügen hatten, muß man nun nicht diesen heiligen Gegensatz der Kirche zu dem weltlichen Princip, die Sünden möglichst zu bedecken und zu verbergen, neben jenem Mangel die höchste Anerkennung gewähren? Bei aller Eifersucht um die Reinheit ihrer Glieder, hat es die alte Kirche kein Hehl, daß sie ein Krankenhaus ist, eine Gemeinschaft, in der Sünder mit Sündern mitleiden, trauern und kämpfen um ein gemeinsames Uebel, gegen einen gemeinsamen Feind. Sciendum est, sagt Lactantius, illam esse veram (ecclesiam) in qua est religio, confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat. (Inst. divin. IV, c. ult.).

Die Buße wurde als des Menschen Ehre erkannt von der alten Kirche. „Die nicht heilig sind," sagt Origenes (In Num. 18 hom. 10 s. ob.) „sterben in ihren Sünden. Die welche heilig sind, thun Buße für ihre Sünden —." Die Einheit endlich, in der man Alles was in der irdischen Gemeinde geschieht mit den himmlischen Entscheidungen zusammenschaute, ermuthigte dazu, sich den allgemeinen Bußstand der Kirche auf Erden nicht zu verbergen. Die ganze Gemeinde zieht in der Quadragesima vor Ostern unterschiedslos das Bußgewand an — die Absolution der Gefallenen am Gründonnerstag und die Taufe der Katechumenen in der Osternacht ist die neue Absolutionserklärung für die ganze büßende Gemeinde. Die Wochen nach Ostern versetzten sie dafür bereits in den Freudenstand der himmlischen Gemeinde. —

Wer dies Alles recht ins Auge faßt, dem wird auch der Mangel an Privatbeichte und Einzelseelsorge minder als Mangel erscheinen. Man darf sagen, die Größe der öffentlichen und Alle umfassenden Leistung der Kirche war so mächtig, daß die Einzelnen durch den Zusammenhalt des Ganzen getragen wurden. Als ein Zeichen der Gesundheit des Organismus erscheint es, wenn ohne besondere Kraftanstrengung, ohne unterstützende Hilfsmittel das Blut des Herzens bis zu den Gliedern auf der äußersten Peripherie nährend und erwärmend dringt. Das war der Gesundheitstand der alten Kirche. Der Vergleich der nächsten Periode muß es als eine stolze Ruhe im Bewußt-

sein der Kraft erscheinen lassen, daß sie in der Behandlung der Einzelnen nur ein repressives Zuchtverfahren kennt. Die Zerklüftung der Gemeinde in späterer Zeit, der größere Abstand zwischen Priester und Laie, das Hereindringen weltlicher Unterschiede und Mächte, die Geltendmachung der Individualität namentlich auf deutschem Boden, wodurch mehr und mehr die Aufgabe der Kirche zur Einzelerziehung und Seelsorge wurde, sind Alles nicht eben nur Vorzüge vor der Gabe und Größe der alten Kirche, und wir können hinzusetzen, der alten Völker: — in organisch einheitlicher Zusammenfassung das Individuum zu tragen. Selbst die Identificirung der menschlichen und priesterlichen Vermittelung mit den Gnadenmitteln gewinnt von solchen Gesichtspunkten aus einen minder krankhaften Charakter, als nachmals wo sie sich als Lehrbegriff reinerer Erkenntniß gegenüber festsetzt. Auch in ihr zeigt sich nur die Einheit in ihrer höchsten Form und — so zu sagen, harmlosen Naivität, die Einheit von Anstalt und Gemeinde, Heilsmittel und Heilsträger, die Einheit der Idee der Kirche und ihrer Erscheinung.

Die Probe nun aber für die Richtigkeit dieser Anschauungen, die uns zugleich den Unterschied der morgenländischen Praxis erklären kann, wird an den Kreisen der alten Kirche gemacht werden können, die als Sonderkreise im Ganzen stehen, als Gemeinschaften für sich in und neben der allgemeinen Kirche. In ihnen müßte consequentermaßen eine andre, mehr seelsorgerlich geartete Behandlung der Einzelnen auch in jener Zeit schon hervortreten. Die Klöster und mönchischen Gemeinschaften der alten Kirche geben hiefür den Beleg. Dort finden wir frühe nicht nur eine eingehende Specialseelsorge sondern auch eine bestimmtre Unterscheidung der Gebiete privater Beichte und öffentlicher Buße. Für die letztere werden sich hier die Sünden gegen die Ordensregel als die specifisch öffentlichen darstellen. Und so finden wir, daß Hieronymus (de regul. Monacharum ed. Vallars. XI, 499 f.) den gottgeweihten Jungfrauen die Vorschrift gibt, am Freitag alle ihre Sünden gegen die Regeln des gemeinsamen Lebens öffentlich vor ihren Schwestern zu beichten, während daneben das ausdrückliche Gesetz sie zur Privatbeichte weist: nec tamen — occulta cogitamina cordium prodantur, nec occulta peccata, quae solis debent sacerdotibus confiteri. Basilius hebt unter den letztren noch besonders die geheimen Unkeuschheitssünden hervor (Epist. canon. II, c. 34. Opp. III, fol. 295), wie er den Rath des Origenes zur Pflicht erhebt, nur vor erfahrenen Seelenärzten den inneren Sündenzustand darzulegen (Regul. brev. tractat. interr. 229. Tom. II, fol. 492). Wie fest aber die Voraussetzung privater Beichtordnung stand, im Unterschied der allgemeinen Kirchenpraxis, beweist daß unter den Fragen, über welche er sie beräth, auch

die sich findet: ob bei den Beichten der Nonnen die Vorsteherin Zeuge sein dürfe (interr. 110. Tom. II, 453). Ja in Formen, die den modernsten nicht unähnlich sind, sehen wir auf diesem Boden das graueste Alterthum pädagogische Maximen der Einzelseelsorge verfolgen. Es ist Antonius bereits, von dem uns berichtet wird (vgl. dess. vita c. 55. Opp. Athanas. ed. Maurin. I, 2 p. 838), daß er Mönche angeleitet, ein Tagebuch zu führen über die täglichen Sünden, damit sie daran zugleich eine Unterlage hätten, einander ihr Inneres vollständig zu entdecken[1]. — Werden wir irren, wenn wir nun das frühere Verständniß für Privatbeichte im Morgenlande, und bei einem Origenes resp. Chrysostomus insbesondre, auf den höheren Einfluß asketischer Lebenskreise und -weise, der hier gewaltet, zurückführen? — Selbst bei einem Augustin wird man die individuellere Anschauung, mit der er neben der herrschenden Kirchenpraxis steht, auf seine vorwiegend ethische Richtung basiren dürfen. Abendland und Morgenland reichen sich so die Hand, jenes dem Römischen Grundcharakter gemäß das öffentliche Gemeinschaftsleben in seiner Größe darstellend, dieses der individuellen Entfaltung Frucht und Pflege wahrend.

Wir schließen aber die Uebersicht der altkirchlichen Bußpraxis am passendsten mit einem Seitenblick auf diese Sondergestalten ab, weil in ihnen die verwandtesten Anknüpfungspunkte liegen für die abweichende Bußpraxis der Folgezeit, auf deren Boden sich das Beichtinstitut bis zu der uns vornehmlich interessirenden Beichterziehung der Kinder individualisirt.

3.

Wir betreten den Boden der nächsten Entwickelungsepoche mit dem Eindruck, daß was groß war an der Bußpraxis der alten Kirche mit seinen Voraussetzungen fallen, an den Mangel aber der individuellen Erziehung grade der Fortschritt der neuen Epoche anknüpfen müsse, wie der Boden dafür schon bereitet war. Das Mittelalter erhebt zu diesem erziehenden Mittel, was der alten Kirche so gut wie völlig abging: die Privatbeichte. Mit der vollendeten Ausbildung des Institutes fällt seine bewußte und geordnete Anwendung auf die Katechumenenerziehung zusammen.

Die sorgfältige kirchliche Tauferziehung gestattete der Kirche in den ersten Jahrhunderten alles Beicht- und Bußverfahren auf eine repressive

1) Eine vereinzelte Opposition gegen die Beichte im Kreise des Mönchthums vertritt Marcus Eremita, dieser singuläre Vorkämpfer der Rechtfertigung aus dem Glauben im 4. Jahrhundert († 410). Er erklärt in seiner merkwürdigen Schrift: de his qui putant se ex opp. justificari Gall. VIII, fol. 13. jedes Gedächtniß vergangener Sünden für störend für das Glaubensleben.

Wahrung ihrer Reinheit zu beschränken. — Je mehr die Kindertaufe an Verbreitung gewann, mußte freilich schon die eigene innere Entwicklung dazu drängen, eine Erziehung mit Hilfe des andren Reinigungsmittels anzuschließen, dem man schon in jener Periode eine so selbständige, der Taufe entsprechende, Stelle und Bedeutung angewiesen hatte: der Buße. So sahen wir schon seit Augustin und Leo d. Gr. eine mehr positive, auf die helfende und erbauende Seelsorge für die Individuen gerichtete Auffassung der Buße Platz greifen. Aber der tiefer greifende Umschwung, durch den die Buße zum Erziehungsmittel der Völker namentlich im ersten Theil des Mittelalters wurde, war durch historische Umstände bedingt.

Um die Motive dieses Umschwungs zu erfassen, müssen wir unsren Blick von den alten Provinzen der Kirche des Orients und Occidents, in denen ihr Fortschritt länger schon die Form der inneren Selbstentfaltung angenommen hatte, auf die Länder richten, in welchen die Kirche die rohen Stoffe und Massen in sich aufgenommener Naturvölker zu bewältigen und den Gesetzen ihres Lebens zu assimiliren hatte. Ohne die Möglichkeit eine Tauferziehung alter Form und Strenge voraufgehen zu lassen, hatte man diese Völker durch die Taufe massenweis auf den Gemeinschaftsboden der Kirche versetzt. Nun galt es mit diesseit der Taufe belegenen Mitteln die rechtlich gewährte Gemeinschaft zu einer innerlich wahren zu machen. Das Mittel, das der alten Kirche auf dem Boden gemeinsamer Bildungsunterlage zustand, durch längere Hörer- nnd Zeugenschaft jenen Erziehungsproceß vor die Taufe zu verlegen, war hier vor wie nach der Taufe einfach durch den Bildungsabstand der Völker von der predigenden Kirche zur Unmöglichkeit gemacht. Die Rechte der Missionspredigt und des abgekürzten Missionskatechumenats (ob. S. 66 f.) traten ein. Wo die allgemeine Predigt der Thatsachen des Christenthums und die Erscheinung seiner Boten die Herzen erfaßte, mußte die Kirche ihrerseits die dargebotenen Hände fassen. Unter den Angelsachen taufte der Abt Augustin, der Führer der Gregorischen Mission, 10,000 an einem Weihnachtsfeste. Anderwärts, wie in Franken, folgte das heidnische Volk dem Uebertritt seines Königs in Massen nach. Was hätte auch unter diesen aller sittlichen Vorerziehung entbehrenden, in stetem Kriegsleben verwilderten Nationen der strengste Katechumenat von zwei und mehr Jahren leisten können? Was anders, als daß die Katechumenen der Zucht wieder entlaufen wären, ehe die Kirche sie äußerlich die Ihrigen nennen konnte! Die Geschichte bestätigt, was umsichtiges Verständniß der Lage unmittelbar an die Hand gab, daß ein Katechumenat der Generationen hier eintreten mußte, und die vollen Segnungen der Christianisirung, für die man mit der Taufe auf Hoffnung wi-

der Hoffnung den ersten Grundstein legte, nach Jahrhunderten erst späteren Geschlechtern als Frucht jener Erziehung zufallen konnten. Wie man auf dem heimischen Boden der organisirten Kirche, im Glauben an die bedingungslos wirkende Kraft des Sacramentes und unter dem Gelübde einer ihm entsprechenden Treue menschlich kirchlicher Erziehung die Nachgebornen als Kinder schon der Taufgemeinde einverleibte, so gewährte man das Gleiche auf Missionsgebiet ganz folgerecht auch den Völkern auf der tiefsten Kindheitsstufe, wenn bei den Einzelnen nur das allgemeinste Verlangen danach die Mittheilung der Gabe ermöglichte. Denn die Zwangstaufe heidnischer Völker hat die Kirche nie gebilligt. Bonifacius, der es nicht verschmähte den weltlichen Arm zur Ausrottung des Götzendienstes in Anspruch zu nehmen, wahrte der Taufübernahme stets die volle Freiheit (Neander II, 45 vgl. 27). — Unter den alten Culturvölkern bewährte sich in sittlicher und intellectueller Hinsicht die geschichtliche Propädeutik Gottes trotz der sittlichen Auflösung und heidnischen Gewöhnung, in welcher die in ihrer Mitte entstehende Kirche sie vorfand. Bei diesen neu in die Geschichte tretenden Stämmen mußte die Kirche mit dem Evangelium Gesittung und Cultur selbst erst pflanzen, und es machte hier nicht viel Unterschied, ob, wie unter den Franken und an der Donau, die Kirche schon länger ihre Altäre in der Mitte solcher Völker gegründet, oder fernher gekommne Missionare die ersten Niederlassungen unter ihnen aufrichteten. Die auf- und abfluthenden Wogen des um seine Grenzen erst ringenden Völkermeeres begruben auch länger gepflegte Pflanzungen schnell wieder in heidnisches Dunkel und wüste Gesetzlosigkeit.

Treten wir nun der Aufgabe der Kirche auf diesem Völkerboden näher, so ergibt sich die veränderte Form der Pädagogik als ein nothwendiges Product der Umstände. War die alte Pädagogik im engeren Sinn eine christlich-kirchliche, basirt auf die dogmatischen und anstaltlichen Grundlagen des Christenthums, so nimmt sie nun dem Individuum gegenüber zugleich einen menschlich-sittlichen, in Rücksicht auf die Volkseigenthümlichkeit und Organisation aber einen kirchenpolitischen Charakter an. Konnte vorher die Kirche mit der Sicherheit einer in sich begründeten Reichsmacht ihre Thore den Heiden gastlich öffnend den allmälichen Sieg ihrer geistigen Mittel über die Gemüther ruhig abwarten, so sahen sich diese wie mitten in Feindesland vorgeschobenen Posten genöthigt, denen, die sie schon ihr eigen nannten, nicht minder als den Heiden gegenüber durch einen fortgesetzten Kriegs- und Belagerungsstand sich selbst und was man gewonnen zu behaupten. Daraus vor Allem erklärt sich eine dieser Mission wie der neuen pädagogischen Thätigkeit eigenthümliche und bedeutungsvolle Erschei-

nung. Es hing nicht nur mit dem kirchlichen Ideal der Zeit zusammen, daß Klöster die Ausgangs- und Mittelpunkte der damaligen Völker-Mission, und klösterliche Regel und Zucht die Norm ihrer Erziehung bildeten. Die unmittelbare Lage der Kirche auf diesen Außenposten spiegelt sich darin, daß sie hinter Klostermauern, wie von sichren Plätzen aus, ebenso um ihre Selbsterhaltung als um die Ausbreitung ihres Einflusses ringt. Es war das erste Auftreten eines Columban, Gallus u. A., daß sie an den Grenzen des heidnischen Gebietes, um dessen Christianisirung sie arbeiten wollten, Stätten klösterlichen Gemeinschaftslebens gründeten, sich selbst zur Bewahrung wie den Neubekehrten zum Muster eines Gott verlobten Lebens. Bonifacius aber und seine Schüler bezeichneten nicht minder das siegreiche Vordringen der Mission in Deutschland, den Eroberern gleich, mit Gründung solcher fester Plätze inmitten unzuverlässiger Eroberungen.

Mehr noch das innergeschichtliche Verständniß als der äußere Gang der Entwicklung hängt von der richtigen Erfassung dieses Ausgangspunktes ab. In Franken z. B. und unter den Angelsachsen war der äußre Verlauf von vornherein nicht so unmittelbar an klösterliche Ursprünge geknüpft, wie bei den Briten in Irland und den Englischen Missionaren in Deutschland, und doch ist innerlich der Fortschritt der anfänglichen Erziehung hier wie dort derselbe, wie wir ihn in den alten Pönitentialbüchern der Briten nur in reinster Gestalt ausgeprägt finden. Was erst nur im Kloster als Zuchtregel gilt, von den Laien, ja von den Weltpriestern nicht in gleicher Strenge gefordert wird, geht in allmälichem Fortschritt zuerst auf die letztren und dann auf die Laien selbst über. Wie man Recruten unterworfner Völker erst in der Mitte der altbewährten Regimenter schult, um sie dann unter ihren eignen Volksgenossen als Cadre und Stamm für entsprechende Neubildung zu verwenden, so schob man das System einer neuen Zucht von den Mittelpunkten seiner möglichst idealen Herstellung in immer weitren Kreisen in die zuchtlosen Völker hinaus. — Wir können hier gleich zur klareren Uebersicht auf die letzte Stufe der Entwicklung hindeuten. Als nämlich — man kann nicht sagen, die Zwecke dieses Zuchtsystems vollkommen erreicht, man muß vielleicht richtiger sagen, als sie neben dem Maß, das in der That erreicht war, zugleich in ihrer Kraftwirkung auf die Völker erschöpft waren, — dann wendet sich der Rest dieser Kraft in der inzwischen eingetretnen Veränderung ihrer Anwendungsform von den Völkern schlechthin zu der heranwachsenden Generation insbesondre. Das ist der Punkt, wo sich aus der Bußerziehung der Völker eine Beichterziehung der Kinder als bewußteres und sorglicher gepflegtes Institut besondert.

Der allgemeine Charakter jener Völkererziehung bestimmt sich nämlich

näher als Bußzucht. In der That hatte man es mit Leuten zu thuen, die mehr oder minder mit Sünden und Gebrechen derart behaftet waren, wie man sie innerhalb des lebendig geeinten und geordneten Kirchenorganismus in den Stand Gefallner und Büßender zu verweisen pflegt. Die Kirche fand sich dabei in der Collision, die in ihrem Wesen begründete Forderung der Reinheit Gliedern gegenüber aufrecht zu erhalten, denen sie die verpflichtende Verbindlichkeit solcher Stellung eingeräumt hatte, ohne daß die innren Voraussetzungen ihr nachzukommen schon recht vorhanden waren. Darum mußte, was sonst nur der Zucht diente, hier Erziehungsmittel werden, freilich mit dem unvermeidlichen Eindruck wie Wirkung der Härte, züchtigend zu erziehen. Naturgemäß mußten sich aber die Formen der Zucht doch mannigfaltig anders gestalten als bisher.

Je mehr auf dem alten Kirchenboden die für Alle gesetzlich vorgeschriebenen Buß- und Fastenzeiten sich feststellen und von der alten Quadragesima zu jährlichen Quartalfesten sich erweitern,[1] desto mehr nahm, wie Kliefoth fein bemerkt (S. 116), die ganze Gemeinde den Charakter einer öffentlich Büßenden an, die Privatbuße aber den des besondren Standes. Wo nun die Kirche inmitten unerzogner Völker die herrschenden Sünden mit Zucht verfolgte, erschienen von der entgegengesetzten Voraussetzung aus mehr oder minder alle Glieder so unter dem Niveau der officiellen Forderung, daß sie als Büßende angesehen und behandelt werden konnten, eine öffentliche Buße aber eben darum allen Sinn verlieren mußte. Frühzeitig bereits läßt man daher in ganzen Kirchenprovinzen sie fallen. Aus der Angelsächsischen Kirche haben wir dafür das ausdrückliche Zeugniß des Erzbischofs Theodor von Canterbury († 690). In seinem Pönitentiale heißt es sub XIII, 4: Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est.[2] Oeffentliche Formen, einzelne Copieen der alten Pönitentenstufen erhielten sich, aber das Wesen der Sache forderte eine Umsetzung in individuelle Erziehung. Und finden wir anderwärts die öffentliche Buße als selbständige Form noch fortgeführt, wie in der Fränkischen Kirche (Kliefoth 178), so gewann sie doch durch das völlig veränderte Verfahren einer in den Sendgerichten geübten kirchlich-weltlichen Inquisition ganz andere Motive und Bedingungen. Nicht die Rücksicht auf die Gemeinde als solche entschied mehr, obgleich die Capitularien im Allgemeinen den Unterschied von peccata publica et occulta aufrecht erhalten, sondern das Bußverhalten der Einzelnen.

---

1) So sind sie schon unter Leo d. Gr. festgestellt: Sermo 8 de jejunio decimi mensis.

2) Wasserschleben, Bußordnungen der abendländ. Kirche. Halle 1851 S. 197.

Wer der Visitation durch freiwillige Beichte zuvorkam, war von der öffentlichen Buße befreit.[1] Die letztere ward nicht mehr vom Standpunkt der christlichen Gemeindeehre gewerthet, sondern ausschließlich als ein höheres Strafmaß betrachtet; daher kann nach britisch-irischer Pönitenzbestimmung, wo öffentliche Buße auch noch neben der privaten hergeht, einer längeren privaten Bußpflicht durch eine kürzere öffentliche Buße genügt werden. Das Institut, an das sich in Franken die öffentliche Buße anlehnte, bereitete selbst ihr allmälich den Untergang: das Sendgericht. Nicht nur daß sie mit dem Eingehen jenes Institutes, das sich nur als Visitation des Archidiakonus und Dekan bis in spätere Jahrhunderte fortsetzte, selbst mehr verfiel —, das weltlich-richterliche Verfahren in das sie eingegangen war und demgemäß sie sich mehr und mehr auf eigentliche Criminalia beschränkt hatte, überlieferte den ganzen Proceß in die Hände der neu erstarkenden Staatsgewalt. Die Kirche hatte den ursprünglichen ehrenvollen Charakter, den erst lutherische Kirchenordnungen der öffentlichen Buße wieder vindiciren, an das Strafmittel darangegeben und konnte sich daher auch nach Verlust der alten Form mit dem Gefühl der Befriedigung auf Bann und Anathema zurückziehen, die an die Stelle jener traten. Das neu erstarkende, ja immer höher gesteigerte Einheits- und Reichsgefühl der Kirche aber, aus dem wir uns oben (S. 475 f.) die ausschließliche Herrschaft der öffentlichen Buße in der alten Kirche erklärten, fand jetzt auf anderer Seite Ausdruck und Genüge. War es dort das Leiden des Ganzen mit dem Gliede und des letzteren innerhalb der Gesammtheit, unter ihrer actuell mitbüßenden und fürbittenden Concurrenz, so bedarf es für die Kirche im Zenith des Mittelalters solcher actuellen Bußvereinigung nicht mehr — die betende und opfernde Kirche hat in ihrem täglichen Thuen solche Kraft und an den überschüssigen Verdiensten, von Christo und den ersten Heiligen in unermeßlicher Steigerung überkommen, allezeit einen so reichen Schatz bereit, daß es nur der Untergebung unter die Hand derer bedarf, denen die ordnungsmäßige Dispensation dieses Reichthums anvertraut ist, um dem einzelnen Büßer die Concurrenz der ganzen Kirche zur Seite zu stellen, deren er bedarf. Die Cooperation der Kirche war Dank der scholastischen Theorien-Meisterschaft in die Idee versetzt, verwendbar für die privateste Buße; während für die Oeffentlichkeit der Machteindruck durch Bann, Anathema und Interdict, zurückweisend auf die in Einer Hand zusammengefaßte Einheit der Kirche, genügte.

Privatbuße ist die neue Entwicklungsgestalt und mit der Treue, die die göttliche Anstaltsanlage der Kirche jedes Zeitalters und jeder Stufe

1) Wie hoch auch in die alte Kirche dieser Grundsatz hinaufreicht, sahen wir oben (S. 469). Vgl. auch Cann. Wallici 46. Wass. 132.

sichert, ergriff die Kirche dieses Mittel zur Ausführung der großen Aufgabe, die Individuen von den Volkssünden zu heilen und zu einer würdigen Stufe christlicher Gemeindeglieder zu erziehen. — Dieser Volkspädagogik durch Bußzucht müssen wir eine kurze Betrachtung widmen, ehe wir die Consequenz der Entwicklung von der Privatbuße bis zur Privatbeichte verfolgen. Als Quelle für die Bußerziehung dienen die sog. Pönitentialbücher[1], deren älteste aus den Irischen Klöstern stammen und schon dem 5. Jahrhundert angehören, als deren jüngstes Wasserschleben das von Carlo Borromeo aus dem 16. Jahrhundert (s. u.) bietet, ohne daß man diese Reihe sich als eine ununterbrochene zu denken hat. Vielmehr beherrschen diese Pönitentialbücher, von Irland unter Angelsächsischer Vermittlung zu den Franken und Deutschen herüberdringend, nur die erste Hälfte des Mittelalters bis in das 11. und 12. Jahrhundert, nachdem sie schon im 9. einen Versuch auf Verdrängung durch Repristination der alten canones siegreich überdauert. In der zweiten Hälfte des Mittelalters tritt an ihre Stelle eine andere Gattung von Schriften, die man nach ihrem Grundcharakter und schließlicher Ausbildung im 15. Jahrhundert am besten als Beichtbücher bezeichnet. Während jene nämlich in der Hauptsache nur Sammlungen von Strafsätzen, canones poenitentiae sind, zwischen denen sich ganz vereinzelt Anleitungen zur Verwaltung des Bußsacramentes finden, so handeln die spätren Schriften ex professo von diesem, vom Begriff der poenitentia und der Verwaltung derselben im Beichtstuhl. Nur gelegentlich sind auch in ihnen Strafsätze enthalten, hauptsächlich aber bieten sie sogenannte Interrogatorien oder Anweisungen, wie man die einzelnen Stände in der Beichte zu fragen und über die Todsünden zu belehren hat. Zuletzt gestalten sie sich zu Compendien der gesammten beichtväterlichen Amtspraxis, wo man an die Beichte angereiht alles Wissenswerthe für die Amtsführung jener Zeit beisammenfindet (Summa, Manipulus Curatorum s. u.). Auf dieser letzten Stufe erscheint im 15. Jahrhundert in ihnen als stehender Bestandtheil die Auslegung der 10 Gebote. Im Interesse dieser letztren Erscheinung hat Geffken, Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts,

1) Nach Kunstmann's Vorarbeiten für die Angelsächsischen Pönitentialbücher (Mainz, Kirchheim 1844.) hat Wasserschleben (s. ob.) die vollständigste und correcteste Ausgabe dieser ein ganzes Jahrtausend umfassenden kirchlichen Zuchtgesetzgebung und nächst Hildenbrand (Recension des Kunstmann'schen Buches in d. Krit. Jahrbb. f. deutsche Rechtswissenschaft v. Richter u. Schneider 1845 XVII p. 502 ff. und dess. Unterss. üb. d. german. Pönitentialbb. Würzburg 1851) und neuerdings Kliefoth a. a. O. auch die eingehendste Beurtheilung dieser wichtigsten Quellen mittelalterl. Sitten- u. KGesch. geliefert. Ich citire unten nach Wasserschleben und hoffe anderwärts die Frucht der eignen Studien umfänglicher niederlegen zu können.

das ganze Gebiet beleuchtet. Die ältesten Anfänge dieser Beichtbücher liegen großentheils noch nur in Manuscripten vor. Das älteste, das wir gedruckt besitzen, ist das von Alanus ab Insulis († 1202) und führt noch den Namen Poenitentiale (in den Opp. ed. Antwerpen 1654 p. 183 ff.). Dann folgt das Confessionale von Bonaventura u.s.w. Alle die großen Scholastiker arbeiten mehr oder minder im Interesse des das ganze Mittelalter beherrschenden Beichtinstitutes. Ein Beispiel, wie sich neben der neueren Form noch die alte erhält, bietet Astexanus de Ast, der seiner Summa auch noch eine Kanonessammlung einverleibt, und so tritt in seiner Zeit ganz vereinzelt auch noch jene Sammlung von Carlo Borromeo auf.

Wir haben an dieser Literatur ein Bild der ganzen Entwicklung. Die Bußerziehung beherrscht die erste, die Beichtlehre und -praxis die zweite Hälfte des MA's, das Laterankoncil 1215 bildet die erkennbarste Grenzscheide.

Mit den Erscheinungen der ersten Klasse haben wir es zunächst zu thuen. So ermüdend das Studium der vielfach wiederholten Bußsätze, so lehrreich ist es doch sowol für die Sittenzustände des Volkes als für die sittlichen Ideale und Mittel der Kirche in jener Zeit. Ihr Vorbild haben sie an den Buß-canones, die die altkirchlichen Synoden aufstellten; aber zwei wesentliche Unterschiede trennen sie von jenen: das Schuldprincip und das Strafmaß.

Wir sahen, daß in der alten Kirche in der Hauptsache allein die öffentlichen Sünden der Bußzucht unterlagen. Die Pönit.bb. setzen auf jene groben Sünden wol auch die schwereren Strafen, in Franken und Deutschland auch die öffentliche Buße. Für das was man im 12. Jahrhundert insbesondere der letzteren werthachtete[1] findet man einen interessanten Beleg Bibl. PP. max. XXI, 54 f. — Im Allgemeinen bestimmt das Schuldprincip in allen Pönit.bb. wie seitdem im ganzen MA. der neue Begriff der Todsünde, den man meist von Cassian herleitet. Jedenfalls stammt die Beurtheilung und Ableitung aller Sündenerscheinungen von den sieben oder Anfangs acht Todsünden aus den klösterlichen Lebenskreisen, ein Beweis mehr, wie alle sittliche Erziehung jener Zeit von dort her ihren bestimmenden Anstoß empfing. — Man hat diese einflußreiche Auffassung als eine Reaction anzusehen gegenüber der äußerlichen Praxis, sich an die öffentlichen Ausbrüche allein zu halten. Unter diesen Umständen wirkte das Aufkommen dieser Classificirung der Sünden namentlich zur Rückdrängung des Dekalogs, den man in dem Maße tiefer stehend ansah als die neutesta-

1) Error gentilis, schisma fraternum, haeretica pravitas, et Judaica perfidia.

mentlichen Gebote, in welchem diese nicht blos gegen die That- sondern auch gegen die Gedankensünden sich richteten[1] (vgl. z. B. Remigius Autissid. in Bibl. max. XVI, 1021).

In dieser Gestalt treten auch die ersten Anfänge auf; denn es ist nicht richtig, Cassian als Urheber des Systems zu nennen, wie, so viel ich sehe, ausnahmslos (auch in der neuesten Darstellung von Kliefoth S. 127 ff.) geschieht. Cassian († um 432) beruft sich im Lauf seiner Darlegung selbst wiederholt auf die traditio patrum (Bibl. max. VII, 37 f. u. a.). — Sein Vorgänger darin ist, was man übersehen, der Archidiakon Evagrius zu Constantinopel (um 385; Ponticus mit Beinamen, zum Unterschied vom Historiker). Dieser zählt in seinem Briefe ad Ktesiphontem (Bibl. max. IV, 1233 ff., d. griechischen Text in: Cotelier, Monum. Gr. III, 86 ff.): dieselben Sünden als acht Hauptarten sündlicher Gedanken auf. Jeder von ihnen ziehe in seinem Interesse ab von einer guten Handlung. Die Unterschiede treten hier sogar klarer heraus als bei Cassian. Der Ausgang von dem Gedanken als Quelle fördert die Klarheit, während bei jenem die generationes, die Ableitungen aller einzelnen aus den Principalsünden wenigstens zum Theil vollständiger sind (libri de institutt. coenob. V.). Uebrigens erklärt auch Evagrius, daß er bei seiner Darstellung nur solche im Auge habe, die ein einsames Leben führten. Dort hielt man das Princip für durchführbar; dort handelt es sich obenan um sittlich ideale Selbsterziehung und nicht blos repressive Zucht. Die Darstellung als Gedankensünden erhält sich noch bei Nilus († um 450) Oratt. VIII (Bibl. max. VIII, 1170 ff. vgl. oben Remigius).

Vor Evagrius dürfte sich kaum die ausgebildete Form und Zahl nachweisen lassen. Pacian († 392) der sich fast um dieselbe Zeit in Spanien mit der Bestimmung der Todsünden beschäftigt (Paraenesis ad poenit. Bibl. max. V, 315 ff.) geht ganz in Einheit mit der früheren Tradition noch auf die drei Gebote zurück, in denen tota novi Test. conclusio gegeben sei, (nach Apgesch. 15, 29 bestimmt). Doch läßt der hohe Ernst, der alle seine Schriften durchzieht, ihn nicht bei der äußren That stehen bleiben. Er steigt zu Vorsatz und Gedanke auf (ebd. 316) und droht das Gericht dem, der nur auf diese Weise unwürdig zum Abendmahl kommt. Ebenso kann man zerstreut fast alle nachmaligen Hauptsünden bei ältren VV. schon Todsünden nennen hören. Besonders gilt das von invidia, superbia, avaritia (vgl. Chrysost. Opp. VII, 438 ff. Basil. II, 91, 13 f. u. a.). Dagegen zeigt Cäsarius v. Arelate nachher († 542), wie länger noch alte und neue Be-

1) Wir bemerken hier nur, daß auch die ersten Spuren kirchlich erziehender Verwendung des Dekalogs innerhalb der Klöster vorzukommen scheinen. (Reg. Bened. Bibl. max. IX, 645.) Mehr s. u. in Theil II.

trachtungsweise ungeschieden neben einander herging. Hom. 8. (Bibl. max. VIII, 826 f.).[1]

Bei Cassian stehen den 7 Todsünden auch 7 venialia gegenüber Collat. 22 (a. a. O. VII, 233); aber bei der Willkühr der Auswahl hat es keine Nachfolge gefunden. Vielmehr werden diese in freier Form, aber ziemlich übereinstimmend, geschildert mehr als gezählt; z. B. unnützes Reden, über das Maß essen ꝛc. (vgl. z. B. Caesar Arelat. a. a. O. mit einer Bestimmung im 13. Jahrh. Martene Thesaur. IV, 688 u. ö.). Cassian bestimmt übrigens daneben den allgemeinen Begriff des p. veniale ziemlich ebenso, wie nachmals die Scholastiker als ein praeveniri cogitatione (a. a. O.). Albertus M. unterscheidet tief aber abstract: p. mortale, wo die Kreatur den Zweck bilde, veniale, wo nur eine unerlaubte Anhänglichkeit (Summ. th. II, 18, 114. Opp. ed. Lugd. Tom. XVIII, p. 519 ff.). Concreter sind die Bestimmungen im Compendium theol. verit. III, c. 14 ff. Tom. XIII, 2, p. 66 ff. Uebrigens faßt Alb. M. bereits die Sünden alle unter den Dekalog (XVI, p. 367). Bonaventura dagegen, der in seiner pugna spiritualis und im speculum animae besondre Vorliebe für Construction aller Sünde aus den 7 Todsünden zeigt, bestimmt einfach: veniale fit mortale per complacentiam et consensum, so daß dann aber auch bei an sich erlaubten Dingen libido oder contemptus den Character des mortale dazu bringen kann. (Centiloquium, Opp. Tom. VI, S. 58). Die Leugnung der Waldenser, daß es pecc. venialia gebe, erhob die Frage zum Streitpunkt der Zeit. Pilichdorffius c. Wald. c. 21, Bibl. max. XXV, 287).

Bekanntlich verschulden nach ausgebildetem Lehrbegriff ungebüßte venialia nur das Fegfeuer; die mortalia aber, die an sich die Verdammniß nach sich ziehen, werden durch die Ohrenbeichte in venialia, d. h. hienieden und im Fegfeuer durch Buße tilgbare Schulden verwandelt, während die venialia an sich zur Beichte nicht verpflichten; sondern durch Gebet, Abendmahl, Sündenbekenntniß im Gottesdienst ꝛc. gesühnt werden. Dennoch wird später auch, wer sich nur Sünde der letztren Art bewußt wäre, zur Osterbeichte gewiesen. Die Pflicht des Gehorsams gegen die Kirchengesetze verbinde für sich schon dazu. (Thom. Aqu. a. a. O. S. 464 f. Ast, lib. V, tit. 11. al.)

Man kann sich leicht sagen, welches großartige Wagniß es war, die-

---

1) Man merkt sich die 7 Todsünden in der später normalen Ausprägung am Besten an der vox memor. „saligia“: **S**uperbia, **a**varitia, **l**uxuria, **i**ra, **g**ula, **i**nvidia, **a**cedia (ἀκηδία). An der Stelle der letztren steht vielfach tristitia oder zählt doppelt mit ihr, sowie cenodoxia einzutreten pflegte, wenn man superbia mehr als die Wurzel Aller und so acht Wurzelsünden zählte. Ein Zeugniß, wie groß die Mannigfaltigkeit der Aufzählung noch länger blieb, gibt auch der Katalog der Todsünden bei Maßmann Nro. 20 a. a. O. p. 121.

ses Sündenmaß, nach welchem man in Klöstern die Stufenleiter zur fleckenlosen Geistesreinheit zu erklimmen strebte, auf das Volk, wie es die Kirche in den zu bekehrenden Heiden vorfand, anzuwenden. Wäre es noch das Volk sittlichen Adels gewesen, wie es Tacitus einst schildern konnte. Aber so haben wir an den Pönittbb. gleichzeitig den Spiegel der factischen Sittenzustände und müssen namentlich an der Hand der nackten Zeichnungen, wie sie der Corrector Burchardi entwirft (Wass. 623 ff.) und die Andern in wesentlicher Uebereinstimmung geben, einen Blick in ungeahnte Sündengreuel thuen. Obenan stehen überall die Sünden gegen das 6. Gebot, und die vielen unnatürlichen Abarten, denen man da begegnet, möchten den Verdacht erwecken, daß die Stätten des einsamen Lebens dem Volke nicht nur eine Schule der Zucht gewesen. Bei den Deutschen und Angelsachsen im Unterschied von den Franken u. A. hält das altberühmte Laster der Trunksucht jenem die Wage, in umgekehrter Vergeltung die Klosterzucht selbst schwer bedrohend. Gewaltthat überall; Diebstahl und Treulosigkeit verhältnißmäßig zurückstehend. Das interessanteste Gebiet sind die Zaubereisünden, von der Kirche bis zu den unschuldigsten Formen des Bibelaufschlagens verfolgt. Sie hatte Ursach zur Strenge; denn auch hier öffnen sich nächtliche Sündentiefen, gepaart mit Widerlichkeiten, von deren Wiedergabe die Feder sich gern entbunden sieht. Die Zusammenstellung Burchards ist auch in dieser Hinsicht die vollständigste und interessanteste.

Und nun diesem nächtlichen Bild gegenüber die Forderung der Lichtgestalt eines Christen, gereinigt auch von aller Befleckung des Geistes! Wahrlich es ist unerträglich oberflächlich an dem Princip mäkeln, ob diese Principalsünden sich zu Bußzucht und Beichtspiegel eignen, und darüber das Auge verschließen für die große Wirklichkeit, daß ein Columban und die andren einsamen Männer, die den riesenhaften Kampf gegen diese Volksgeister wagten, solchen Gegnern gegenüber nichts von Concessionen wußten; sondern es den Anfang ihrer Missionspraxis sein ließen, das Messer der Zucht tief ins Herz des heidnischen Volkes zu senken, um die herrschenden Laster mit der Wurzel auszuschneiden. Wir haben die Bußpraxis der alten Kirche, unbeeinflußt von spätrer Entwicklung; in ihrer eigenthümlichen Größe zu werthen gesucht. Aber wenn es nun vergleichen gilt, ists in der That schwer, wem man die Palme zuerkennen soll, wenn man hier einem erst zu gewinnenden Volk gegenüber das unerbittliche Ideal geltend gemacht, und dort die Kirche in ihrer Macht, schon zu den Zeiten Augustins und Chrysostomus, wie sich reichlich belegen läßt, dem die Bußdisciplin durchbrechenden Weltgeist die bedeutsamsten Concessionen machen sieht. Hier wird aller Kampf auf die Geisteswurzeln gerichtet; dort finden wir den Vor-

satz zum Ehebruch mit der kühlen Wendung begnadigt: „Wenn jemand gegen ein Weib entbrannt sich vorsetzt, συγκαθευδῆσαι μετ᾽ αὐτῆς — die Begierde kommt aber nicht zur That, — so scheint es daß er von der Gnade errettet wurde."

Die Pönittbb. belegen jeden bösen Vorsatz mit Buße, zum Theil mit schwerer. Statt Mord allein trifft die Zucht hier Haß, Neid und Unversöhnlichkeit, die letztere am schwersten. Der Krieger selbst der von seinem Beruf heimkehrt, muß durch 40tägige Buße die blutigen Hände reinigen. Statt Ehebruch allein werden hier auch die unreinen Gedanken, die nächtlichen Verunreinigungen, der eheliche Brauch in heiligen Zeiten Gegenstand der Buße. Neben dem Sacrilegium steht hier die Sonntagsentheiligung bis zum unandächtigen Kirchgang; ja so indifferente Geschäfte, wie das Bartscheeren am Sonntag, bleiben nicht unberücksichtigt. Da geht man positiv vor gegen Ehrgeiz, Unzufriedenheit, Murren, unmäßigen Schmerz; gegen Müßiggang, Neugierde und Schlafsucht; gegen Schminken und Vermummung so gut wie gegen Lüge; gegen unnützes Geschwätz wie gegen Afterreden. Auch die Unterlassungen fehlen nicht: wer nicht herbergt, nicht Kranke besucht, lieblos ist gegen Arme hat Buße verwirkt, so gut wie der Gewaltthätige. Wie sich wirklich die Beichtbekenntnisse dem entsprechend gestalteten, lehren außer den unten mitzutheilenden Proben: die altdeutschen Beichten bei Maßmann mit ihren Selbstanklagen auf unrechtmäßige Trauer und Freude (S. 122), auf unterlassne Liebeswerke: daß man die Wittwen nicht getröstet, die Elenden nicht beherbergt (126), den Sonntag nicht recht geheiligt (122 f.) u. dgl.

Trägt es gesetzlichen Charakter, wie ja Zucht diesen nie verleugnen kann, so muß jedenfalls die Anklage auf Aeußerlichkeit der Gesetzesrichtung schweigen, so viel Nahrung sie aus dem äußerlichen Strafmaß andrerseits ziehen kann. Eher fragt man sich, wie Heuchelei und Hinterziehung des geistlichen Gerichtes vermieden werden konnte bei einer solchen das ganze häusliche und persönliche Leben umschränkenden Gesetzesstrenge. Es ist eine Erneuerung alttestamentlicher Häufung der Gebote und Strafen, bis zu wörtlicher Wiederaufnahme dort herrschender Bestimmungen über Blutgenuß, Reinigungszeiten u. dgl. — bis zu so peinlichen Steigerungen, daß man fragt, ob aus den Zähnen gesogenes und verschlucktes Blut straffällig mache. Und daneben doch eine wundersame Verbindung mit neutestamentlicher Geistesforderung. Wenn man die Gesetzlichkeit des Mittelalters sich darin spiegeln sieht, — darf man nicht andrerseits die Gewissenszartheit der Frömmeren im Mittelalter als eine Segenswirkung dieser Erziehung ansehen, mit der die Kirche das Volk vor diesem tief- und scharf-

zeichnenden Zuchtspiegel festhielt? Daher der eigenthümliche gegen das Ende des Mittelalters immer gesteigerte Sehnsuchtsruf „nach einem rechten Spiegel der Sünden". Daher das pragmatisch bedeutsame Hervortreten des Dekalogs in solchen speculis am Ausgang des Mittelalters, als der Spiegel, mit dem Gott selbst dieses Suchen ehrte, indem er unsrem Volk an der Stelle der menschlichen Sündenspiegel den wieder schenkte, den er selbst seinem Volke vom Himmel gegeben. Und blickt man erst zurück auf die Frucht der Arbeit jener großen ersten Missionare, so fällt es wie ein vernichtendes Schlaglicht auf die Unfruchtbarkeit und die armseligen Siege unsrer Missionsarbeit, daß Männer, die an sich selbst das Bild vollendeter Weltentsagung darstellten, das Kühnste wagen durften und das Höchste erreichten! —

Wir versagen uns hier das Angedeutete weiter zu belegen. Wer aber in einem Gesammtbild die ideale Richtung dieser Lebensforderungen kennen lernen will, verschaffe sich z. B. einen Ueberblick der Zucht und des heiligen Maßes, welchem man das eheliche Leben in jener Zeit unterwarf. Die irische Bußordnung des Vinniaus (5. Saec.) eröffnet die Reihe mit einem Musterkanon (46. b. Wass. S. 119). Und in welchem Maße darin das allgemeine Ideal christlichen Hauslebens erkannt wurde, lehrt die instructio laicalis des Bischof Jonas von Orleans (9. Saec. s. u.), deren ganzes zweites Buch vom ehelichen Leben der Christen nach jenen Grundsätzen handelt. Die theol. Ethik unsrer Tage würde sich durch Kenntnißnahme von dieser terra incognita mit großer Bereicherung und Vertiefung belohnt sehen.

Wir wenden uns von dem Schuldprincip zu dem Strafmaß. Im Allgemeinen ist es ein viel Geringeres als das der alten Kirche. Selbst schwere Sünden finden vielfach eine verhältnißmäßig leichtere Bestrafung. Lebenslange Buße wird zur Seltenheit, und neben zwanzigjährigem Termin findet sich der zehn- und siebenjährige als der häufigste; aber auch bis zu drei-, ja eintägigem Fasten steigt das Strafmaß herab. Die Art der Sünden, für die man Buße auferlegte, brachte es so mit sich. Vierzigtägiges Fasten kann gegen Gedankensünden schon als eine schwere Strafe gelten. Vergleicht man die Mannigfaltigkeit der strafbaren Fälle, die Strenge der Einzelausführung, so muß man doch das Mittelalter viel strenger finden, als die alte Kirche mit ihren hohen Maßen aber verhältnißmäßig wenigen Fällen. Ja es ruhte auf völliger Verwechslung der Principien und diente zu bedenklichster Verwirrung, als man im 9. Jahrhundert eine Reformation der Pönitentialbücher unternahm, um an der Stelle der hauptsächlich irischen und angelsächsischen Bußsätze die der alten Concilien zu erneuern. Den Geist innerlicher Erneuerung spürt man an so manchem der Pön.bb. seitdem, obenan an Halitgar's; die Vermischung der Strafmaße und

Grundsätze aber konnte nur zur Verwirrung dienen; wenn schon in einzelnen Fällen eine Verschärfung durch den Vergleich sittlich gefordert war. So erscheint hie und da Diebstahl und sodomitische Sünde schwerster Form gleich gewerthet (Wass. S. 234). Oder wir sehen die letztere von Columban mit einem, nach dem Ps. Roman. mit 20—25 Jahren gestraft. Auf einen Mord setzt das Ps. Roman. 28 Wochen, und dagegen steht auf dem Verkehr mit einem Excommunicirten 7 Jahr Buße, (Ps. Rom. 373 vgl. mit Corr. Burch. 655), und auf dem zweiten Versehen eines Priesters beim Beten des V. U.'s („oratio periculosa"!) hundert Schläge.

Das sind Proben der Veräußerlichung wie der Verwirrung der Begriffe. Im Allgemeinen aber ruhte das originale Strafsystem der Pön.bb. auf sehr klaren Grundsätzen. Erziehung war der Grundgedanke; daher das Maß der Strafe im Grunde gegen die Wahl der Strafe zurücktritt. Auch hier trat freilich eine Trübung von andrer Seite ein. Das Eingehen auf das gesammte Volksleben mußte auch in der Wahl der Bußen als Anbequemung an Volkssitte und -recht sich geltend machen. Zum Theil ersetzte ja diese geistliche Gesetzgebung die weltliche, wie bei den Briten, wo die weltliche Jurisdiction in der Hand der Bischöfe lag, oder beide gingen, wie bei den Franken, Hand in Hand. Auf diesem Wege kamen unter dem volksrechtlichen Titel der Redemtionen (vgl. auch Compositionen) die Verwandlung der Fasten u. a. Kirchenstrafen in Geldstrafen auf. Selbst das deutsche Wort Buße (buoza, puoza) leitet von dieser, auf der Idee des äußerlichen Nutzens (Goth: bôta) fußenden, Gutmachung seinen Ursprung her. Die Kunst der Pön.bb. besteht dann vielfach in sichrer Uebertragung und Berechnung des Zeitmaßes nach Geldwerth. Das grellste Beispiel bietet die vielfach nacherzählte „poenitentia magnatum." „Weil jeder", wie es dort (Mansi XVIII, 525), unbekümmert um den Widerspruch, begründet wird: „seine eigne Last tragen soll", macht der Reiche für sein Geld mit 12 Männern, die 3 Tage, und mit 120 Männern, die sieben Mal drei Tage für ihn fasten, eine siebenjährige Buße in der Kürze weniger Tage ab (Wass. 50).

Neben solchen Zerrbildern herrscht aber ein Grundsatz der Wahl, dem man vom Gesichtspunkt der Erziehung aus seine Anerkennung nicht versagen kann. Contraria contrariis heißt das allgemeine Princip der Strafen (Wass. 462 u. ö.). Verbosus taciturnitate damnandus, inquietus mansuetudine, gulosus jejunio, somnolentus vigilia. Wir erkennen das Urbild der Klosterzucht, auch wenn die Bestimmungen nicht von Columban (S. 354) wären. Similia Similibus ist nur die andre Form: Qui per corpus peccat per corpus emendet (Egbert 245). — Zucht und Heilung sieht man verbunden. Traurigkeit — auch eine Capitalsünde — heilt Psal-

mengesang; dem Trägen lege man die schwerere Arbeit auf; der Ehrgeizige werde in Unterwerfung seines Urtheils und Willens geübt, der Neidische und Geizige in Freigebigkeit (vgl. bes. Bigot. 455 ff.). — Von solchen Grundsätzen aus war es nur ein Schritt, das Zeitmaß ganz nach dem Maß der innren Besserung zu bestimmen. Mehr als einmal begegnen wir daher dem Satz: Apud Deum non tam valet mensura temporis quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum, sed mortificatio potius vitiorum. Daher wer lange von schlechten Gedanken verirt wird, empfängt (Ps. Theod. S. 605 vgl. S. 187) den Rath: cum jejuniis et vigiliis et orationibus veniam a Deo quaerat, quousque superet. Nächtliche Phantasien unreiner Art sollen Thränen abwaschen, und das Schuldgefühl nicht eher als der Wiederschein jener in der Seele weichen (Marten. 298).

Daher im Allgemeinen der Satz: lieber eine kurze und ernste als eine lange und schläfrige Buße (Ebend. 284). Wer unlustig büßt, dem lege man zu; umgekehrt kürze man ab. Der eifrig Büßende aber wird an dem Auferlegten sich selbst nicht genug thuen. Gewohnheitssünden lassen, das vor Allem ist Buße (Beda S. 228), und Alles zur Ehre Gottes thuen, ihr Werth (Egbert 236). Ausgezeichnet durch höhere Auffassung ist besonders das Pönit. Halitgar's. — „Das Eine ist, daß ein Gerechter Buße thue für das was er gegen Gott gefehlt, das andre, daß er aus Liebe zum ewigen Leben alles verachtet was seinem Fleisch am wertheſten ist. Wer Buße zu thuen hat, greife vorher kein weltliches Geschäft an; und wer sie gethan, vergesse ihrer nicht über dem Irdischen.“ Dem entsprechen die dringenden Aufforderungen an die Bischöfe und Priester zur Treue in der Seelenpflege. Ein Pönitential entnimmt dem andern die einleitenden Worte über Wächtertreue nach Ezechiel. — Semper cogitet sacerdos de medicamento animarum quomodo prius suam animam vel aliorum animas salvare debeat (Pseudo-Beda 278). Jeder Beichtvater faste eine Zeit lang mit dem Büßenden, damit er nicht scheine Lasten aufzulegen, die er selbst nicht anrührt. Nicht nur Stand des Sünders und Dauer des Sündenlebens, sondern ebenso sein Erkenntnißgrad, das Maß der Leidenschaft und der Kraft, das Maß der Versuchung, die Verschiedenheit der Natur hat der Seelsorger zu erwägen (462). Wer in jüngeren Jahren sündigt, wird anders beurtheilt, ebenso wer schon rückfällig, am schwersten wer widerspenstig ist. Niemandem darf die Beichte verweigert werden — „weil die Barmherzigkeit Gottes so groß, daß kein Erdenmensch sie ausreden kann.“ An niemand soll verzweifelt, jedem gesagt werden, daß Verzweiflung schlimmer als jede Sünde ist. Auch die Vorschrift die Sünder zu suchen fehlt nicht (S. 619), wie für die Beichtenden, sich nach einem weisen Berather umzusehen (Civitat. 705).

Von solchen geistlichen Mitteln war die Bußerziehung des Mittelalters getragen! — Man könnte diese Blumenlese ins Unendliche vermehren. Wir versagen uns auch die wunderschöne Anleitung zu allgemeiner Lebensheiligung im Angesicht des Todes, in Uebung des Gebetes und Brauch des Sacramentes wiederzugeben, wie man sie bei Pseudo-Egbert (aus der Mitte des 9. Jahrhunderts) findet (Wass. 342 f.). Wir überlassen auch die nebenher gehenden Nachtseiten, die ohnehin bekannter zu sein pflegen, der Darstellung Andrer und eigner zu andrem Zweck. Uns ist die schöne Aufgabe gestellt, den positiv erziehenden Einfluß dieses Institutes darzustellen. Werden wir doch damit nicht nur ein einseitiges, sondern von der Leistung derer, die mit den Mitteln jener Zeit Seelsorger in lautrer Treue waren, ein anschauliches und wahres Bild gewonnen haben.

Die Rücksicht auf das heranwachsende Geschlecht stand bei dieser Volkserziehung, wie schon angedeutet, in zweiter Linie. Aeltern und Pathen wurden selbst erst erzogen im Interesse auch wachsender Besserung des ihnen vertrauten Nachwuchses. Wir kennen die gesetzlichen Forderungen anderweit her und fanden auch schon, daß Sünden dagegen Gegenstand der Beichte waren (ob. S. 319.). In den Pönit.bb. vgl. S. 179. 206. 289. 305. not. u. ö. bes. über d. gegenseitigen Pflichten Civit. c. 95. S. 698. — Die Kinder selbst betr. erscheinen pueri, parvuli, ja sogar minimi (S. 399. 470) in verschiedenen Fällen mit Bußen bedacht. Ruthenschläge, die auch bei Erwachsnen unter den Strafformen sich finden[1], treten hier neben längeren oder kürzeren Fastenstrafen mit Vorliebe auf, wobei zu beachten ist, daß unter den pueris vornämlich den Klöstern übergebene Kinder (s. unt.) zu verstehen sind (vgl. insbes. S. 119. 150. 152. 208 u. ö.).[2] Im Allgemeinen lehrt grade die Einordnung solcher Fälle in das allgemeine System, daß die Jugend während der vorherrschenden Bußerziehung ein verschwindendes Moment bildete und bilden mußte. Die unmittelbare Pflege, die die Kirche im M. A. ihnen gewährt, haftet von Anfang an an der Beichte. Wie diese zur Privatbuße sich verhielt, haben wir nun zunächst noch näher zu zeigen.

4.

Daß eine Bußpraxis dieser Anlage Privatbeichte[3] zu ihrer unerläß-

---

1) Wie frühe schon s. Baluzius notae ad Reginonem ed. Paris 1671 S. 562. Den altkirchl. Gegensatz dagegen lehrt Greg. Nyss. ed. Morell. III, 316 kennen.

2) Beispiele der Kinderbuße s. b. Wass. S. 103. 119. 128. 171. 223. 237. 261 ff. 307. 324. 339. 399. 402. 6. 17. 28. 46. 49. 51. 69 f. 507. 40. 89. 722 ff. Meist für Unzuchtssünden oder Diebstahl. Vgl. auch Regino ed. Wass. 311 f.

3) Wir sagen absichtlich nicht Ohrenbeichte, weil theils der gesetzliche Charakter dieser noch nicht vollständig ausgebildet war, theils an ihr auch für uns nur der allgemeine Charakter Werth hat, den wir mit Privatbeichte bezeichnen.

lichen Voraussetzung hat, liegt in der Natur der Sache. Sündliche Richtung des Geistes wird nur durch Selbstanklage kund. Das Princip der Erziehung fordert ebenso eine auf den Rath des Erziehers eingehende, nach demselben verlangende Willigkeit zur Selbsterziehung. Auf das priesterliche Consilium zielt daher zunächst das Sündenbekenntniß, und es gab Fälle, wie Unversöhnlichkeit oder Weigerung, einen bösen Vorsatz aufzugeben, wo nur ein Consilium, aber keine Absolution ertheilt wurde (Martene, Thesaurus IV, 103 s.). — Neben dem consilium aber stand zugleich das judicium, eine richterliche Entscheidung über das verwirkte Strafmaß, über die erforderliche Sühne. Beide Gedanken, der der Erziehung und der der Genugthuung, ließen Privatbeichte als Erforderniß erscheinen, sobald die Bußpflicht die allgemein gleich geltende Form der Privatbuße angenommen. Von der Unentbehrlichkeit priesterlicher Vermittlung aus sahen wir schon Leo d. Gr. indirect die Nothwendigkeit der Privatbeichte behaupten. Was aber dort nur von den Todsünden nach altem Begriff galt, trug sich nun auf die neuen Capitalsünden über, und schon im 9. Jahrhundert finden wir die Unterscheidung der Sünden, die durch Priesterbeichte vermittelt werden müssen, von denen, die deren nicht bedürfen, ziemlich fest ausgeprägt (s. u.). Eine erste Frage wird also die sein, von wenn an die Privatbeichte als Priesterbeichte zur bestimmten Forderung erhoben wurde. Steitz behauptet freilich bis zum Lateranconcil habe man die Beichte nicht eigentlich aus dem Gesichtspunkt der Nothwendigkeit, sondern mehr der Zweckmäßigkeit angesehen (a. a. O. S. 122 ff.). Unsre Untersuchung wird ein sehr andres Resultat ergeben.

Neben dieser Frage, die uns über Zeit und Maß der Geltung des Beichtinstitutes aufklärt, ist dann die Untersuchung auf das Verhältniß der Beichte zur Buße und Reconciliation im Abendmahl, auf den Beichthergang selbst zuletzt zu lenken, um so die Eigenthümlichkeit der Beichterziehung klarzustellen.

In Bezug auf den erstren Punkt ist nun zuzugestehen, daß die Beichte vor Gott allzeit noch eine ehrenvolle Stelle einnimmt. Doch trägt die Erwähnung derselben in den Pön.bb. mehr den Charakter der Zulassung, wird meist in Verhältniß gesetzt zu dem Satz, daß Bekehrung zu jeder Zeit, auch in der letzten Stunde noch möglich sei, und hat fast überall den Zusatz: si necesse est (vgl. Wass. 150. 158. 164. 196. 493. 545). Aus der Reformsynode zu Chalons (813) can. 33 lernen wir es als eine Controversfrage kennen: Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse. Und die Entscheidung dieser Synode, die beiden Beichtformen eine große Frucht zuspricht, lautet

allerdings nur auf den Vorzug, den die Priesterbeichte dadurch habe, daß sie zugleich Belehrung gebe, qualiter ipsa purgentur peccata. (Mansi. XIV, 100). Aehnlich urtheilt Theodulf v. Orleans in seinem bekannten Ausschreiben an seine Geistlichkeit (a. 797). Aber schon einer seiner Nachfolger Jonas Aurelianensis[1] unterscheidet viel bestimmter und verpflichtet stärker. De instit. laicali I, c. 14 u. 15 schreibt er: Quamquam peccata sua quisquam sacerdoti confiteatur — in oratione tamen Deo, quem sibi peccando iratum fecit, peccata sua confiteri et ab eo contrito corde et lacrimosis suspiriis veniam sibi deposcere debet. — Woran sofort, um jedem Mißbrauch zu wehren, sich die Verwahrung schließt: excepta confessione, quae sacerdotibus absque cunctatione fieri debeat. Die Frage, wo dies im Neuen Testament zur „Pflicht“ gemacht werde, wird als curiositas bezeichnet, und durch Verweisung auf Marc. 1, 15; act. 19, 18; Jac. 5, 16 beantwortet.

Da es zu jener Zeit noch allgemein feststand, daß nur Gott selbst vergebe, der Priester die Vergebung dagegen vermittle und auswirke, so war es freilich natürlich, daß bei der Forderung der Priesterbeichte Alles, was neben der Absolution in ihr erlangt wurde, als die Heilsamkeit derselben bewährend in den Vordergrund gestellt wird, und überhaupt nicht um der Absolution sondern um der nothwendigen Vermittlung willen die Priesterbeichte auch für nothwendig erklärt wird. Von diesem Gesichtspunkt aus kann dann die Beichte vor Gott mit der vor dem Priester schlechthin identificirt werden (z. B. Martene, Thesaurus I, 745 u. Bibl. max. XXI, 54 f. Vgl. unten Gerson im opus tripartitum).

Die Nothwendigkeit der Priesterbeichte von dem Gesichtspunkt der nothwendigen priesterlichen Vermittlung aus wird schon am Anfang unserer Periode von Alcuin aufs Klarste gelehrt. Sein bekannter Brief ad fratres in prov. Gothor. (II, 1, 143 f.), der als Beispiel der Opposition gegen die Beichte in jener Zeit angeführt zu werden pflegt, enthält schon das ausgesprochne debemus, die Gleichstellung der Beichte mit der Taufe, das Sündenbekenntniß mit dem Glaubensbekenntniß in gleicher Nothwendigkeit. — Gott blos beichten zu wollen, dem man auch wenn mans wollte nicht verborgen sei, gilt ihm als Thorheit und Ausgeburt des Stolzes. So einsam

1) Dieser Jonas Aurelianensis, den Jöcher u. A. gar nicht zu kennen scheinen, findet sich als Bischof unter dem Beschluß einer Diöcesansyn. um 834 unterzeichnet (d'Achery, spicilegium I, 593 f.). Die unverdient unbekannte Schrift de instit. laic. in drei BB. — opus aureum — wie es d'Achery bezeichnet, hat dieser aus einem Corvey'schen Codex herausgegeben (Spicil. I, 258—324). Sie ist einem Orleans'schen Centgrafen Mathfred, der um Belehrung für eine christliche Lebens- u. Hausführung gebeten, gewidmet. Wir kommen unten darauf zurück.

muß die Opposition gestanden haben daß er sie als eine „neue Secte" bezeichnen kann. Damit vgl. man de virtutt. et vitt. II, 1, 133 f.: — „aliter salvi fieri non possumus" — wo, obgleich die Beichte vor Gott mit eingeschlossen, schon die Verweisung auf Jac. V. zeigt, welche er zunächst meine. Vgl. auch den Unterschied, den er zwischen dem Priester, der Deo tantum, und dem Laien macht, der adstante coram Deo solenniter sacerdote beichtet (de div. off. c. 55 II, 2, 515 wiederholt von Rhab. Maur. Opp. Migne I, 341 f.). Seine ganze Anschauung von dem Priester als Mittler, und der Beichte als einem verdienstlichen Werk führte nothwendig zu dieser Consequenz. (Vgl. unten die briefliche Ermahnung zur Jugendbeichte.)

Dazu kommt daß die Beichte bereits Ordnungsform in der Quadragesima für alle die Sünden war, welche in den Pön.bb. mit Bußstrafen bedacht sind. Es gehörte zu den vorgeschriebnen Fragen der Bischöfe in den Sendgerichten, ob die Priester am Anfang der Fasten, Alle zur Beichte zu kommen ermahnt, sowie ob Einer da sei, der auch zu dieser Zeit die (gesetzliche) Beichte versäume (Regino de causs. synod. ed. Wass. p. 214 (65) vgl. Alcuin de div. off. c. 13). Demgemäß formulirt das Pönitentiale mit Egberts Namen (aus der Mitte des 9. Jahrh. Wass. S. 43 f.) die Forderung schon ganz bestimmt (can. 65. Wass. 342). Tempus venit post annum, ut quilibet homo confessarium suum alloqui **debeat** et cum confessarii sui venia jejunium suum ordiri, et Deo et confessario suo delicta sua, quae perpetraverit confiteri sive per homicidium — — vel per aliquas earum rerum quibus adversus Deum delinquere possumus. Der vorausgehende Kanon gibt die gewöhnlichen Bestimmungen der pecc. principalia. Vgl. wie bei Regino die Nothwendigkeit schon den allgemeinen Ausdruck gewinnt: sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti (ed. Wass. 77), und jener Jonas Aurelian sogar die Beichte der venialia vor den Brüdern zur Pflicht erhebt (a. a. O. lib. I, 16). — Für die Geistlichen galt jährlich zweimalige Beichte, in der Quadragesima und im Herbst, als mindeste Forderung. Vgl. c. 14 der Regel Chrodegangs (Mansi XIV, 313 ff.) und die Capitul. Dacher. c. 149 (Wass. S. 158).

Ein andrer Gesichtspunkt, von dem aus die Nothwendigkeit der Beichte behauptet wurde, ist die Verbindung derselben mit dem heiligen Abendmahl. Columban schon schließt seine canones (S. 360) mit der Forderung: Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, ante quam ad missam eatur. Und könnte man dies auf priesterliche Verpflichtung beschränken, so gilt allgemein was das Poenit. Bigotianum IV, 7 (S. 455) an dem Beispiel der

Tochter des Jairus erläutert — nur wen Christus gesund gemacht, den nöthige er zu essen: — postquam confessus fuerit — tunc sanus in bono opere accipiet sacrificium.“ Aehnlich Regino an dem Beispiel Davids, der nicht ohne zuvor zu beichten, die panes propositionis genossen habe (a. a. O. S. 157 f.). Das genügt, wenn auch vor der Englischen Synode zu Aenham (i. J. 1109. Mansi XIX, 308) ein Synodalkanon mit dieser Forderung nicht aufzuweisen ist.

Es ist eine wunderliche Forderung, wenn Steitz eine ausdrückliche Strafandrohung für Unterlassung dieser Beichte in den Pönitbb. vermißt, da eine ganze Anzahl den mit dem Gerichte Gottes bedrohen, der sich der Beichtpflicht überhaupt entzieht. So heißt es im Valicellan. II, 22 (S. 559) Nam si aliquis in se vel parvum recelaverit peccatum sciat se exinde ratione redituros (sic!) — —. (Vgl. Ps. Egb. S. 302 a. E. Corr. Burch. S. 672. 675). Und umgekehrt heißt es in der Vorrede des Poenit. Floriacense (S. 423): qui sacerdotibus dabit confessionem — aeterna consequetur praemia; und stärker noch in Othmar's Beichtanweisung: sine confessione non est indulgentia (S. 437). Wir haben endlich dafür die Bußbekenntnisse der Beichtenden: daß sie den heiligen gotis lichenamen genommen — an riwe un an bihte. Maßmann 123 u. ö.

Dies möge genügen den Umfang der Herrschaft des Beichtinstitutes im ganzen M. A. zu charakterisiren. Schon die Darstellung bei Kliefoth enthält manches Berichtigende für den Stand der Forschung bei Steitz.

Die Beichte bildete bereits ein integrirendes Stück der Genugthuung. Um so wichtiger ist es aber sie von der Buße zu unterscheiden, um so die erziehende Wirkung, die jedem der beiden Gebiete für sich eignet, klar zu übersehen. Das ist die andre Seite der Aufgabe. Am deutlichsten wird dieser Unterschied erkannt, wenn man sich sagt, daß der Beichte Absolution, der Buße dagegen die Reconciliation entspricht. In der alten Kirche sahen wir die letztere noch ganz die Stelle der Absolution vertreten. — Die Handauflegung, die der Bischof den Büßenden ante apsidem ertheilte (Syn. z. Hippo 393 c. 30), war nur der liturgische Ausdruck der redditio pacis ecclesiae. Dem entspricht die ausschließlich deprecative Absolutionsform der alten Kirche (Kliefoth 77). Diese erhält sich im Allgemeinen bis zum Beginn der scholastischen Fortentwicklung der Beichttheorie, für deren Darstellung wir auf Steitz und Kliefoth verweisen können, weil sie unsren Zweck nicht näher berührt. Mit Petr. Lombardus setzt sich die deprecative Absolutionsform in die annunciatorische um, unter der Vermittlung von Thomas Aquin erst die exhibitive definitiv durch. Man hat daran in nuce ein Bild der allmälichen Verselbständigung des Beichtinstitutes innerhalb des der Privatbuße.

Das Erstere beginnt nämlich seine Entwicklung in disparater Linie von dem Moment an, wo die Reconciliation mit der Kirche aufhörte ausschließliches Ziel zu sein. Dann konnte namentlich der Antheil am Abendmahl auch schon gewährt werden, ehe die Buße vollbracht war. Kliefoth findet diese Bestimmung so unerhört und mit christlich evangelischen Grundsätzen unvereinbar (S. 144 vgl. 172). Auf das Gebiet der jenseitigen Voraussetzungen müssen wir freilich dabei eingehen; aber innerhalb dieser will es ganz rationell scheinen, sobald man die Aufgabe der Erziehung und die der Genugthuung unterscheidet. Wir sahen ja die Privatbuße selbst schon ganz unter den Gesichtspunkt der ersteren gestellt. Nicht um Würdigkeit oder Unwürdigkeit für das Gemeindemahl handelt es sich dann. Dieser Gesichtspunkt tritt mit der öffentlichen Buße zurück. Sondern wie die Buße selbst zugleich als Besserungshilfe erscheint, so ist es nicht abzusehen, warum einem, der sich in der Beichte bußfertig zeigt, die größere Stärkung im Sacrament nicht schon während der Bußzeit oder sofort nach der Beichte gewährt werden soll. Da wo der Grundsatz, das Abendmahl vor erfüllter Bußzeit zu geben, der nachher öfter wiederkehrt (Wass. S. 196. 471. 613. 718 f. 722), zum ersten Mal ausgesprochen wird, bei Gildas (S. 105), finden wir das pädagogische Moment am klarsten ausgesprochen: ne poenitus anima tanto tempore caelistis medicinae intereat (sic!).

Nachmals ist es die allgemeine Anschauung geworden. Die Römische Kirche gibt, bestimmte Suspensionsfälle abgerechnet, die Absolution sofort nach der Beichte, und eröffnet damit den Zugang zum Sacrament, während die Buße als persönliche Leistung ganz selbständig nebenhergeht. Wenn man die letztre der satisfactorischen Bedeutung entkleiden könnte, möchte grade diese Anordnung einer evangelischeren Fassung der Absolution günstiger scheinen. Das eigentliche Motiv lag freilich vielmehr darin, daß man von der Auferlegung entsprechender Bußstrafen absah. Schon Duns Scotus (lib. IV dist. 15 qu. 1) bietet die Bestimmung, daß, wenn jemand omnino nullam poenitentiam velit recipere a sacerdote impositam, er doch auf den Ausdruck richtiger Gesinnungen hin zu absolviren sei. Und das Lateranconcil adoptirt diesen Standpunkt in rückhaltsvollerem Ausdruck: — et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere —. (Vgl. Poen. Civit. Wass. 704). Wozu sich nun einer willig finden läßt, das gewinnt naturgemäß mehr die Bedeutung heilsamer Uebung zur Besserung. Man verkündigt daher nach Römischer Praxis dem Beichtenden nur den eigentlich verwirkten Strafsatz und vereinigt dann mit ihm eine leichtere Uebung.

Je mehr im M. A. nun die Beichte als Ordnungsform vor dem heili-

gen Abendmahl eintrat, der häufige Genuß des letztren aber dabei eingeschärft wurde[1] (Wass. S. 196. 314. 448), um so mehr mußten die Bußauflagen in Formen gegeben werden, neben denen her der Abendmahlsgenuß ungeschmälert seinen Fortgang haben konnte. Die spätre Anschauung ging sogar so weit, daß man solchen, die noch in Todsünden befunden wurden, auf ihr Begehr das Abendmahl doch nicht versagte, mit Berufung auf das Beispiel des Judas (Martene, Thesaurus I, 429). — In der Zeit, von der wir zunächst handeln, griff man jedoch mehr zu der Ausgleichung, oft nur in der Form des Rathes, eine zeitweilige Enthaltung von dem Kirchen- und Sacramentsbesuche anzuempfehlen (Wass. S. 568 ff. u. ö.). Man erkennt darin leicht die Anfänge des Bannes in der Form wie er im M. A. geübt wurde (Kliefoth S. 212).

Wo öffentliche und private Buße nebeneinander hergingen, hob sich die neue Praxis von der alten dadurch erkennbar ab, daß die Privatbuße zu sofortiger Absolution führte, dagegen die, welche öffentlich zu büßen hatten, erst nach Ablauf der ganzen Bußfrist, meist am Gründonnerstag mit der Reconciliation zugleich die Absolution empfingen. (Pseudo-Theod. 9. Saec. c. 26. S. 610). Der letzteren Praxis näher blieb nur das Verfahren bei der Beichte in der Quadragesima und auch dies nur in der älteren Zeit. Da beichtete man am Anfang der Quadragesima und empfing die Absolution erst am Gründonnerstag, die Passionszeit inzwischen der Bußleistung widmend. Aber schon Alcuin sah sich zu der Concession genöthigt, daß auch in der Quadragesima der Beichtende sofort zu absolviren sei, wenn er einer Reise oder andrer Gründe halber die Absolution am Gründonnerstag nicht abwarten könne. Nur eine strengere Bußauflegung solle ihm zu Gefühl bringen, daß er besser gethan, den Vorstellungen des Priesters nach- und seine störenden Pläne aufzugeben. (Opp. II, 1, 470 f.).

So viel wird genügen, um innerhalb des Bußinstitutes, dessen erziehende Macht wir bisher gewürdigt, das Beichtinstitut als selbständiges Gebiet herauszuheben. Um nun die erziehende Wirkung, die diesem für sich eignet, entsprechend zu veranschaulichen, wird vor Allem die Darstellung des Beichtvorgangs nöthig sein. Da das Wesen des Beichtvorgangs dadurch wenig alterirt wird, ob die Absolution sogleich oder abgelöst am Gründonnerstag erfolgte, so geben wir die Darstellung des Beichtvollzugs ein-

---

1) Dreisonntägige Enthaltung vom Abendmahl überantwortete sogar der Zucht. Doch s. auch Wass. S. 296. Vgl. die Bekenntnisse der Unterlassung bei Maßmann a. a. O. 123 vgl. 127: Ich begihe — daz ich den heiligen gotis lichenamen nie so emzige nam so ich solte.

fach nach den ältesten Mustern und machen nur auf die im Laufe eingetretenen Veränderungen aufmerksam. — Was wir früher schon im Interesse der Correspondenz der Beichte mit dem alten Taufvollzug zu geben hatten (S. 268), ist die Form der älteren Quadragesimalbeichten mit öffentlichem Beichtgottesdienst zum Schluß.[1] Sie darf vielleicht auch für vorbildlich gelten für das Verfahren, das am Anfang eingehalten wurde, wenn ein ganzer Kreis von Kindern das erste Mal beichtete. Es versetzt uns in die Quadragesima, die Hauptbuß- und zugleich Hauptvorbereitungszeit für die Communion, auch für die erste. Die Absolution am Gründonnerstag diente dazu, die Privatbeichte in der Osterzeit der allgemeinen Feier einzufügen, wie wir dasselbe bei der Kindertaufe so weit hinaus beobachten konnten.[2]

Wer sich zur Osterbeichte stellte, ging meist zu dem Priester in die Wohnung; denn dieser wird angewiesen, ehe er die Beichthandlung mit einem solchen vornimmt, in seine Kammer zu gehen, um für sich selbst ein Gebet zu sprechen. Wir geben das Gebet unten.[3]

---

1) Als Beispiele der dort angegebnen Verbindung der Beichte mit Glaube und Abrenuntiation dient eine ganze Reihe der ahd. Beichten aus d. 10.—12. Jahrh. b. Maßmann, Vgl. a. a. O. S. 122 ff. 145 f. 148. Vgl. auch insbesondre die schöne Anknüpfung an das Taufgelübde Nro. 22 S. 123: daz ich den geheiz. der in der tǒfe. vur mich getan wart. nie so ervulte, so ich von rehte solte. vn̄ so ich wl̊ mahte. also schiere do ich da chom daz ich sunden chunde. do wârf ich got minen sepphâre ze rucge. vermeit daz gůt. frumte daz ubele. swa ich mohte.

2) Als Nachtrag zu S. 313 f. 266 ff. sei hier bemerkt: Noch im 11. Jahrh. setzt der Corr. Burchardi can. 173 eine Buße von 10 Tagen darauf, wenn jemand ohne Krankheitsnoth sein Kind außer den solennen Tauftagen: Oster- und Pfingstsonnabend zur Taufe bringt (S. 663); wobei noch anderwärts ausdrücklich eine Benediction statt der Taufe verpöhnt wird (S.493). Auch Spuren der im Volk erhaltnen Werthachtung des Kinderabendmahls finden sich noch an erstrer Stelle (can. 171). Man mußte mit Strafen gegen den Aberglauben einschreiten, Kindern, die bald nach der Taufe starben, aus Wachs geformte Patenen mit Oblaten und Kelche in den Händen mit ins Grab zu geben. Aus den Pönittbb. gehört hieher auch die Bestimmung, daß jeder Kleriker auf Reisen die Eucharistie mit sich führen soll, um sie bei Nothtaufen anzuwenden (Beda § 42. Wass. S. 224). Und ist der Ausdruck dort zweifelhaft, so legt Gualt. Aurelian. um 871 c. VII ihn aus: — ut quando — parvulus aegrotaverit statim eum communicet. Vgl. in Baluz. nott. ad Reginonem (S. 551 u. 557) die wichtigen Nachweisungen über das Kinderabendmahl bis in die Zeiten Paschalis II.

3) „Herr allmächtiger Gott sei mir Sünder gnädig, daß ich in entsprechender Würdigkeit Dir Dank sagen könne, der Du mich Unwürdigen um Deiner Barmherzigkeit willen zum Diener des priesterlichen Amtes gemacht und mich geringen und niedrigen Menschen zu einem Mittler eingesetzt hast, betend einzutreten bei unsrem HErrn JEsu Christo für die Sünder und alle die sich zur Buße wenden; deshalb Herr unser Herrscher, der Du willst daß alle Menschen geheilt werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, der Du nicht willst den Tod des Sünders sondern daß er sich bekehre und lebe, nimm auf mein Gebet, das ich ausschütte vor dem Angesicht Deiner Güte für Deine Knechte und Mägde, die gekommen sind, Buße zu thuen, durch den HErrn JEsum Christum u. s. w." Vgl. Poenit. Ps. Rom. 361 f. Mersebrg. 389 ff. und wenig verändert Valicell. II, 551 f. Regino ed. Wass. 141. — Solche

Nach diesem Gebet heißt der Priester den Beichtenden sich ihm gegenüber setzen und belehrt ihn über die sieben Todsünden und die Früchte, die aus jeder dieser bösen Wurzeln nach Eigenthümlichkeit der Einzelnen erwachsen. Ausführliche Anleitung dazu enthalten die Pönitbb., besonders aber die Beichtbb. am Ende des M. A's. Diesen Unterricht begleitet bereits die Anwendung auf den besondren Stand des Beichtenden, Alter und Geschlecht, wodurch Würdigung der Sünde und Maß der Buße nähere Bestimmung fand. Doch wird meist das fragende Erforschen des Gewissens durch den Priester vor Ablegung der Beichte widerrathen.[1] Eine positive Anleitung soll vielmehr in den Stand setzen, vollständig und den persönlichen Verhältnissen entsprechend zu beichten. Die genaue Unterscheidung der Stände und Standessünden, die mehr und mehr zu einem System erwuchs, forderte eine nicht gewöhnliche Vielseitigkeit des Beichtvaters.

Jenem Unterricht folgen ferner die Fragen nach dem Glauben, meist in freierer Form. Nächst der Dreieinigkeit bilden Auferstehung und Gericht die nie fehlenden Hauptartikel.[2] Am Ende steht die Frage nach der Bereitwilligkeit denen zu vergeben die sich am Beichtenden versündigt; denn wenn dieser dazu nicht willig ist, soll seine Beichte gar nicht angenommen werden. — Nun folgt die Beichte (s. u.), die knieend abgelegt und nach welcher in derselben Stellung das consilium, der Rath und das Urtheil des Beichtvaters erwartet und erbeten wird. — Dieser heißt ihn nach einer Pause aufstehen und legt ihm die Buße auf. Nach Anhörung derselben bittet der Beichtende aufs neue niederknieend um die Fürbitte des Priesters. Es folgen Gebete über dem Pönitenten. Den Schluß bildet die Messe pro confitente in der Kirche (Formen der letzteren bei Alcuin II, 1, 18). Dies der vollständige Beichtvollzug am Anfang des Mittelalters, nach Alcuin. (Opp. II, 2, 473 ff.).[3]

Gebetsbereitung sollte zugleich den Priester in die mittrauernde Stimmung versetzen, auch der eignen Trauer des Beichtenden zur Verstärkung. — Andre Gebetsformen für dieselbe Bereitung gibt d. Poenit. Sangermann. (349 f.), wo der Osterzeit keine Erwähnung geschieht und wonach jenes Gebet entweder im cubiculum oder im oratorium und in der Kirche geschieht.

1) Bei Regino sind die Fragen nach der allgemeinen Ermahnung zu aufrichtiger Beichte durch den Eindruck motivirt, daß der Beichtvater der Erinnerung des Beichtkindes zu Hilfe kommen müsse 142 ff. und erst nach ihnen folgt die Auslegung der „acht" Hauptsünden. 146. Vgl. Poenit. Sangerm. S. 350 f.

2) Vgl. Regino 141.

3) Mancherlei geringere Abweichungen oder Ergänzungen finden sich frühe. Nach Ps.-Egb. (Wass. 302) folgt d. Fr. nach dem Glauben, ergänzt durch die nach dem Vorsatz zur Besserung, nach der Beichte. Dort findet man auch ein Beispiel für das priesterliche consilium. Die sieben Bußpsalmen, die nach Alcuin in der Kirche gebetet werden, in Verbindung mit der Messe, haben anderwärts ihre Stelle mitten im Beichtvorgang (Ps. Egb. ebd. Ps. Rom. 363. Merseb. 390.). Wo, wie im Poenit. Floriacense (422 f.), die Absolution der Beichte unmittelbar folgt, lernen wir die

Wenig verändert finden wir den Beichtvollzug in der zweiten Hälfte des Mittelalters wieder. Man vgl. z. B. aus dem 13. Jahrhundert die Anweisung, die Papst Cölestin V. de sacr. eccl. gibt (Bibl. PP. max. XXV, 829 f.). Zu den Stücken nach denen von alters her gefragt wurde gesellt sich nun bereits der Dekalog, die sieben Sacramente u. ä. (s. u.). Bestimmter tritt unmittelbar vor der Beichte eine Ansprache über die vergebende Liebe Gottes, erläutert an dem Beispiel der größten Sünder, hervor. Diese mehr evangelische Haltung findet besonders ihren Ausdruck in den höchst charakteristischen Schriften des Robertus de Sorbona — „poenitentiarum oeconomus" des heiligen Ludwig von Frankreich, und bekannt als Stifter des berühmten Pariser Collegs, das von seinem Stammort den Namen der Sorbonne führt (Bibl. max. XXV, 346 ff.). Mit einer wunderlichen Parallele zwischen Schulbesuch und Beichtbereitung, Examen (vor dem Kanzler in Paris) und Gericht leitet er seine Beichtanweisung ein. Voran steht (S. 352 ff.) die Anleitung zum Unterricht der Beichtenden über die sieben Todsünden und zehn Gebote. Auch die omissa werden nicht vergessen. Dem Fragen wolle man zwar wehren; aber allgemeine Fragen seien an ihrem Ort. Er selbst gibt ziemlich unschuldige Kunstgriffe an die Hand, dem Sünder das Bekenntniß schwererer Sünden zu erleichtern. Nach der Beichte, für die er eine Musterform bietet, folgt bei ihm die Ansprache von der Liebe Gottes und der Gnade JEsu Christi gegen den Sünder. Der verleugnende Petrus, Paulus der Verfolger Christi, und der Schächer am Kreuz dienen als Beispiele. — Pro me dico: quia majus gaudium habeo super uno peccatore magno bene confitente — et magis eum diligo post confessionem

---

allgemeine Ansprache kennen, mit der der Priester vor dem Unterricht über die Todsünden die Beichte vorzubereiten hat. Sie handelt vom Fall des Teufels und der ersten Menschen, von der gnadenvollen Wiederherstellung durch Christum, von der Reinigung durch die Taufe und der heilsamen Frucht einer aufrichtigen Beichte, von Lohn und Gericht am jüngsten Tage. Desgleichen nach der Beichte, die Frage nach dem Glauben an die Vergebung und dem Vorsatz der Besserung (vgl. Sangall. 425 f.). Das Valicellan. II. (550 ff.) zeigt, daß schon im 9. Jahrh., ähnlich wie wir es später finden, der Priester die Initiative ergreift: Quid tu a nobis venisti frater? fragt der Priester in dem solöken Latein, durch das diese Bußordnung fast alle andern übertrifft. — Dann folgt sogleich die Warnung vor Unversöhnlichkeit, und das Kreuzeszeichen: Tradite vos per istam crucem ad Deum — — eröffnet die weitren Fragen. Hier findet man auch das ausführlichste Glaubensexamen nicht ohne Einfügung willkührlicher Dogmenbestimmungen. Die Frage um die Versöhnungswilligkeit folgt nach der Abrenuntiation. Ein schönes Gebet geht einem Unterricht über die sieben Mittel der Vergebung und die sieben Plagen in der Hölle voran; weitere Gebete folgen, die Beichte selbst vorbereitend. Ein Beichtformular bezeichnet die Stelle der Beichte. Votum und Responsorien bereiten dann die Absolution und die begleitenden Gebete vor. Daß Handauflegung schon bei dem Gebete über dem Beichtenden statt hatte, belegt: Ps. Rom. 363. Ein interessantes Beichtbekenntniß, dem das Bekentniß des Glaubens einverwoben ist, findet man bei Alcuin, Opp. II, 1, 46 f.; ebenda 63 f. z. B. die für Karl den Kahlen aufgesetzte Beichtform.

quam ante — quantumcunque enormia dicat. — Pro uno peccatore non acciperem mille marcas, quia incompretiabilis est rebus humanis. Wenn dann dem Beichtenden die Größe seiner Sünden vorgehalten ist und dieser sich mit Schmerz als vom Teufel verblendet bekennt, tröstet ihn der Beichtvater weiter: „Wohl Freund bisher hat der Teufel sein Spiel mit euch getrieben, euch zur Verbergung der Sünde gereizt, und um den vorgespiegelten Lohn betrogen — sed modo estis in curia misericordiae — bittet daß der Teufelsbund zerrissen werde, und es geschieht euch also! (p. 355). Freude, — das ist die Endforderung —, muß das Siegel sein im Herzen des Sünders und so lange sie fehlt, soll der Beichtiger nicht ablassen ihm dazu zu helfen. Hat der Sünder Genossen seiner Sünde gehabt, so wird die Arbeit zur Bekehrung ihrer Seelen als Bedingung der Gnade gefordert, die er selbst zu finden wünscht. — Anderwärts findet man dagegen die weise Warnung, den Trost dem Sünder nicht dadurch zu schmälern, daß man schwer zu erfüllende Gelübde von ihm annimmt, selbst wenn sie die Vermeidung von Sünden betreffen, bei denen Rückfall nahe liegt. (Martene-Durandus, Thesaurus nov. anecdott. Par. 1717. Tom. IV, 1035). — Zu den Musteranweisungen gehört auch die Schrift des Petrus Blesensis († um 1200) de confessione, Bibl. max. XXVI, 1173 ff. und das confessionale des Bonaventura Opp. ed. Lugd. VII, 434 ff. Man vgl. namentlich die tiefe, durchaus der heiligen Schrift entnommene Ansprache des Letzteren vor der Beichte (c. I, 5).[1]

---

1) Um endlich noch einen unmittelbaren Eindruck zu gewähren, welche Tiefe der Sündenerkenntniß, Reue und Buße unter dieser mütterlichen Erziehung der Kirche jener Zeit erzielt wurde, folge hier nun noch Einiges aus einer Beichte, die Baluzius im Anhg. seiner Ausg. d. Regino (p. 616) aus einem Mscr. der Bibliotheca Colbertina mittheilt. Die Beichte folgt den einzelnen Todsünden: de superbia, de inani gloria u. s. w. Von der letztren heißt es: „Durch eitles Rühmen auch bekenne ich auf mannigfache Weise gefehlt zu haben und täglich zu fehlen. Bei meinen Sünden trachte und verlange ich unabläßig und über alles Maß nach Ehre bei der Welt und irdischen Würden und Ergötzungen. Durch eitle Ruhmsucht bin ich auch in alle Fehler, die daraus entspringen gefallen, in Ungehorsam gegen Gottes Gebote und Mißachtung der Befehle meiner Oberen und Vorgesetzten, in Selbstüberhebung und Prahlerei mit vielen eitlen Dingen, in Heuchelei, da ich Andres zur Schau, Andres im Herzen trug, in Streitsucht, da ich zwecklos gegen gute Gründe meinen Sinn behauptete, in Hartnäckigkeit in unberechtigten Behauptungen, in der Sucht neue und ungewohnte Dinge aufzubringen. In dem Allen bekenne ich schwer gesündigt zu haben." Ebenso folgt die Beichte dem Neid in die geheimsten Schlupfwinkel im Herzen. De tristitia lautet die Beichte: „Auch in Rücksicht auf sie bin ich mir bewußt nicht wenig gesündigt zu haben und bekenne, wie ich meist ohne Noth und Grund in Traurigkeit gerathen, und während ich über meine Sünden traurig und betrübt hätte sein sollen, über eitle und unnütze Dinge es gewesen bin. Dadurch bin ich auch in die übrigen Fehler, die aus ihr entspringen, gerathen, in Bosheit, in Abneigung gegen viele Menschen, in Kleinmuth, in Verleugnung aller Seelenstärke, in Verzweiflung an der Güte und Barmherzigkeit Gottes, in stumpfe Trägheit gegen die Gebote Gottes, ohne Ernst und Eifer zu ihrer Erfüllung, mit Abschweifen der

Mit den unten gegebnen Proben vergleiche man was die Pönitt.bücher an den angegebnen Stellen, Alcuin II, 1, 42 ff. und viele Andre an Beichten, Gebeten und Absolutionsformularen bieten, und man wird in der Beurtheilung dieser intensivsten Wirksamkeit der mittelalterlichen Kirche unmöglich stehen bleiben können bei dem Protest gegen ihre Gesetzlichkeit, gegen den Vorschub, den sie der Macht der Hierarchie und der Verdunklung des Verdienstes Christi durch die Genugthuung menschlicher Werke leistete. Man wird freilich auch verstehen, wie dieses Institut zu der geistigen Macht werden konnte, die alle Gemüther beherrschte und das ganze Leben des Christen durchzog. Die Ehe, die Kinderzucht, der Beruf eines jeden nach seiner Besonderheit stand unter der Zucht der Beichtpflicht. Eheleute, die ihr Haus

---

Seele auf unerlaubte Dinge, die meinen trägen Geist erfüllten. In dem Allen bekenne ich vielfach gesündigt zu haben." Mehr ins Thatsächliche führen andre Sünden, namentlich luxuria. — Den Schluß endlich bildet ein Gebet um Gnade, dem aus allen Gebeten der Kirche wenig Gleiches an die Seite gestellt werden dürfte.

„Und nicht nur in diesen Stücken, sondern auch in allem andern das unerwähnt geblieben, bekenne ich schwer und unselig gefehlt und gesündigt zu haben im Angesichte Gottes, und wenn mir Elenden nicht die göttliche Barmherzigkeit zu Hilfe kommt, bin ich, wie ich weiß, durch Alles was in Gedanke, Wort, Werk und Wille von mir gesündigt worden, ins Verderben gestürzt. Und darum ehe die Erde mich mit Dathan und Abiron verschlingt, ehe das himmlische Feuer mich mit den Sodomitern verzehrt, flüchte ich zu Dir Herr, mein Gott und mein Schöpfer, der Du nicht willst den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe; flüchte zu Dir, der Du des Schächers am Kreuze, der an Dich glaubte und des Zöllners und der Hure, die Dir beichteten, geschont hast, und bitte demüthig um Gnade und Schonung. Beschäme nicht, o frömmster Gott, mein Antlitz; laß mich nicht in den Händen derer, die nach meiner Seele trachten; sondern siehe in Gnaden an und erhöre mich Unglücklichen, mich Sünder, der ich Dich anrufe und zu Dir flüchte. Thue mir auf den Busen Deiner Güte, die Thüre Deines Erbarmens, erwecke den in Sünden Todten, mache lebendig den in Uebertretungen Begrabenen und verwirf nicht den Du würdig geachtet, ihn nach Deinem Bilde zu schaffen und mit dem kostbaren Blute Deines Sohnes zu erlösen. Du hast denen die Buße thuen Gnade verheißen, Du hast betheuert, daß im Himmel größre Freude sein solle über einen Sünder der Buße thut als über neunundneunzig Gerechte; Du hast durch Deinen heiligen Propheten uns versprochen, daß an dem Tage, an dem ein Sünder sich bekehrt, alle seine Sünden ihm vergeben sein sollen. Deshalb halte ich Dich bei Deinen Zusagen, ich freue mich Deiner Verheißungen, mit aller Hoffnung und Zuversicht flüchte ich zu Deiner unermeßlichen Güte. Schone meiner bösen Werke, meiner Sünden und Verbrechen. Größer ist Dein Erbarmen als mein erbarmungswerther Zustand. Erhöre Herr, laß Dich versöhnen Herr, achte auf mein Flehen und handle mit mir danach. Neige, mein Gott, Dein Ohr und höre mein Gebet. Oeffne Deine Augen und siehe an meine Zerknirschung. Obschon ich ein Sünder bin, bin ich doch Deine Kreatur und erlöst mit dem Blute Deines eingebornen Sohnes. Ich bin Dir nicht zu schlecht, daß Du mich rettest, nachdem ich Dir nicht zu schlecht war, daß Du mich erlösetest. Aber erbarme Dich mein in Gnaden und vergib. Durch denselben Deinen Sohn — Amen."

Eines der schönsten Buß- und Beichtgebete des 11. oder 12. Jahrhunderts gibt Maßmann Nro. 35 S. 139 ff. Vgl. auch die herrliche Schlußbitte Nro. 22: herre got verlihe mir. daz ich gebůzze al nach dinen vn̄ nach minē durstin der armen sele. also du herre wizzist. daz ich sin durstich si. ze disem libe. un̄ zedeme ewigem libe. un̄ man dich herre diner vûnf wnden. daz du mir helfende sîst u. s. w.

gründen wollten, hatten vorher zu beichten. (Synod. Meldensis bei Martene Thes. IV, 902). Die Kinder werden wir in demselben Alter zur Schule und zur Beichte gehen sehen, um Lebenslang alljährlich wenigstens eine Probe dieser Schule zu bestehen. Mit wem es zum Sterben kam, dem galt die Beichtpflicht als die wichtigste, nächste und letzte. Konnte er niemand anders haben, so sollte der Mann seinem Weibe beichten, um vom Priester, wenn auch erst nach erfolgtem Tode die Absolution zu erlangen. (Ebenda 688). An kein größeres Unternehmen wagte man ungebeichtet zu gehen (s. ob.). Als das Christenheer sich zur Erstürmung Konstantinopels rüstete (1204), beichtete Alles zuvor. Priester begleiteten zu diesem Behufe jedes Heer. (Martene Thes. I, 785 vgl. 134). Die Hauptfrage in jedem Ketzerverhör war, ob sie den Priestern beichteten. (Bibl. max. XXV, 309).

Trotz aller Gebrechen, die dem Institut anhafteten, war es doch in Gottes Hand nächst dem Sacrament des Leibes und Blutes unsres HErrn die reichste Segensquelle des Mittelalters, das Mittel der göttlichen Vorbereitung der Reformation. Denselben Kampf um Gewißheit der Sündenvergebung, in dem Luther rang in der einsamen Klosterzelle, kämpften, um sie arbeiten die Jahrhunderte des Mittelalters vorher. Im Gesetz, das durch diese Arbeit wieder zu seinem Recht kam, gab sich nicht nur die mittelalterliche Repristination der Theokratie einen entsprechenden Abschluß, — Johannes ging wieder vor Christus her. Und als die Stunde der Erlösung kam, als der Ruf der Sehnsucht die göttl. Antwort finden sollte an dem Rechtfertigungstrost aus freier Gnade, da war's der Beichtstuhl eines treuen und gewissenhaften Beichtvaters, aus dem das Licht der neuen Erkenntniß hervorbrach. Das ist der Geschichte, das ist Gottes Legitimirung dafür, daß die Herausbildung des Beichtinstitutes im Mittelalter eine vor- und einbedachte Stufe in der ganzen Führung und Entwicklung der Kirche bildete, die auch die nachfolgenden Geschlechter nicht wie einen überwundnen Standpunkt bei Seite legen dürfen. Die gehäuften Mißbräuche am Ende des Mittelalters konnten die innre und göttliche Kraftwirkung des Institutes selbst so wenig paralysiren, daß grade die ärgerlichste Entstellung, der Ablaß, nur die heilsame Reaction befördern helfen mußte. So soll nun auch die Kirche der Reformation, durch die Mißbräuche unbeirrt, die reine Frucht der Arbeit vergangner Jahrhunderte in heilsamen Brauch zu bewahren und zu verwerthen suchen. Die Seelsorge und die kirchliche Erziehung aber sind zunächst betheiligt an der richtigen Verwerthung dieses Erbes aus der mittelalterlichen Kirche.

Wir haben nur noch zu zeigen in welcher Weise es die mittelalterliche und die Römische Kirche zur Erziehung derer verwendete, die als ei-

gentliche Katechumenen für vollen Antheil der Kirchengliedschaft zu bereiten waren.

5.

Das Eingreifen der Beichte in die katechetische Aufgabe zeigt sich zunächst an den katechetischen Stoffen[1], die in der Beichte zur Abfragung kamen. Sie waren von Anfang an nicht auf den Glauben beschränkt, obwol er im Vordergrund steht. Früher sind es die beiden Pathenhauptstücke (ob. S. 318) Glaube und Vater Unser, die jeder auswendig wissen muß, ehe er zum Abendmahl zugelassen werden darf. (Regino v. Wass. 128 f). In der Beichte werden sie aufgesagt, wie der Priester sie zu lehren oder wenigstens neu aufzugeben hat, wenn die Confitenten sie nicht wissen. Auch die Forderung an die Pathen, die Abrenuntiationsformel den Taufkindern einzuprägen und zu erklären, findet sich ausdrücklich (Regino S. 486). Später kommt dazu das Ave Maria; auch wol die Forderung daß sie eine Beichtformel kennen (Bibl. max. XXV, 829 f.). Bekenntniß und Gebet, die beiden Factoren der altkirchlichen Erziehung finden wir in gleicher Vereinigung wieder. Die redditio, die dort mit der Taufe eintrat, fällt hier mit der Beichte zusammen. Das Mittelalter schreitet nicht fort ohne die Frucht der vorausgegangnen Arbeit zu bewahren und der neuen Entwicklung einzufügen.

Dieses kann man im Allgemeinen als Unterrichtsstoff bezeichnen, der vor der Beichte für sie vorausgesetzt, dort officiell revidirt und nur nachhelfend in ihr ergänzt wurde. Dagegen erscheinen andre Stücke als integrirender Bestandtheil und Stoff des in der Beichte selbst zu gebenden Unterrichtes. Das sind seit dem 8. Jahrhundert, insbesondre nach dem Vorgang Alcuin's, die 7 Todsünden, wozu sich seit dem 13. Jahrhundert namentlich der Dekalog gesellt. So viel ich finden kann, wird die Kenntniß der ersteren, die früher ganz die Stelle unsres ersten Hauptstücks ersetzen, nirgend, und die des Dekalogs erst spät[2] vom Haus- und Pathenunterricht erwartet, sondern überall stillschweigend oder ausdrücklich dem Unterricht in der Beichte oder der letzten Bereitung für sie, und somit dem priesterlichen Unterricht speciell zugewiesen. Wir haben daran eine Parallele zu der oben

---

1) Wie das Beichtwesen durch die erste Einbürgerung des Frageverfahrens auch für die Entwicklung der katechetischen Methode ein historisches Mittelglied bildet, kann erst Th. III seine Stelle finden. Wir bemerken nur daß hier sogar die erste Bezeichnung als *τέχνη μαιευτική* vorkommt (s. u.).

2) So fordert z. B. das Interrogatorium des Bartholomäus de Chaym (s. u.) Tit. IV cap. 1: formam confitendi, Pater noster, Ave Maria, decem praecepta decalogi, et symbolum apostolorum.

aus der Idee des Katechumenats abgeleiteten Unterscheidung der Aufgaben des Haus- und Schulkatechumenats und des sogenannten sacramentlichen Unterrichts im seelsorgerlichen Katechumenat. Man wird von jener Zeit mehr als eine Unterscheidung in der Praxis nicht erwarten, und doch können wir auch einzelne Spuren principiellen und methodischen Verständnisses aufweisen. So unterscheidet Thomas Aq. in der Summa (III quaest. 71 art. 4 ed. Cajetan. p. 330) einen vierfachen Unterricht: instructio conversiva ad fidem — die missionirende Thätigkeit, nach unsrer Unterscheidung, die jeder Laie üben könne. Der zweite, qua quis eruditur de fidei rudimentis et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum; der gehöre principaliter den sacerdotes zu. Der dritte: de conversatione christianae vitae, den die Pathen zu leisten hätten, und der vierte de profundis mysteriis fidei et perfectione christianae vitae, man verstehe den Unterricht für Firmung und Abendmahl, der der Amtspflicht nach den Bischöfen zufalle. — Das war Theorie, der die Praxis wenig entsprach. Aber auch praktisch wichtig bleibt daran die Unterscheidung eines sacramentlichen Unterrichts, den im Allgemeinen der Priester im Besonderen der Bischof vertritt, und versteht man den Unterricht über die rudimenta fidei für's Bedürfniß des Sacramentes im Geist jener Zeit, so treten auch hier die Pathen als Vermittler ein. Ihnen überliefert man, bei ihnen versichert man sich zunächst dessen was durch ihren Dienst geistiges Eigenthum der Kinder werden soll. — Auch diese einfachere Unterscheidung des Unterrichts nach Initiation und Communion kennt Th. Aqu. (III, q. 83 art. 4 fol. 407): Instructio fidei est duplex. Una quae fit noviter imbuendis scilicet catechumenis, talis instructio fit per (alias: circa) baptismum. Alia est instructio populi fidelis, qui communicat huic mysterio (communionis), et talis instructio fit in hoc sacramento.

Von demselben Princip aus und mit besondrer Klarheit werden die Unterrichtsgegenstände ziemlich am Anfang unsrer Periode in der mehrfach genannten Institutio laicalis unterschieden. In sinniger Anordnung legt diese, nachdem cap. 1 des ersten Buches über das Verderben des Menschen gehandelt, von cap. 2 an die Lehre von der Taufe, Taufbund 2c. dem christlichen Hausunterricht und Leben zu Grunde. Nachdem cap. 3 in einer in der ganzen mittelalterlichen Literatur vielleicht einzigen Klarheit und Reinheit die Pflicht, die doppelte Bundschließung der Absagung und des Glaubens durch lebenslange Treue zu bethätigen, dargestellt, cap. 6 die Pflicht der Pathen aus dem innersten Verständniß der geistlichen Vaterschaft, die zur Bewahrung der Pathenkinder als geistlicher Kinder in göttlichem Leben führen soll, hinzugenommen ist, handelt nun cap. 8 ausdrücklich von dem

Unterricht, den das christliche Haus auf Grund der Taufe den Kindern zu leisten hat: „Salutaris disciplinae domus est — da lehrt der größte Lehrer — Christus“ —, wie Jonas anderwärts (II, cap. 16) in echt evangelischer Weise vom allgemeinen Hauspriesterthum handelt: — omnes fideles, qui parvulae suae domus custodiam gerunt, pastores recte vocantur.[1] — Für den Taufunterricht nun fordert er nach Seiten der Methode zunächst, daß die Kinder, weil des Schwereren unfähig, humiliora interim discere satagant. Nach Augustins Vorgang bezeichnet er namentlich das Doppelgebot der Liebe (Matth. 22, 37) als das verbum consummans et brevians, womit Christus selbst Anleitung gegeben, das durch seine Mannigfaltigkeit schwer zu fassende zu vereinfachen. Als Stoff aber, der insbesondre durch Aeltern oder Pathen den im Alter des Unbewußtseins getauften Kindern zu übermitteln ist, wird fidei et baptismatis mysterium, das letztre in ganz selbständiger Herleitung aus dem vorangestellten Princip, genannt: — ut, si forte latius uberiusque in sensu divinarum scripturarum proficere aut noluerint aut nequiverint, saltem fide trinitatis sanctae et mysterio sacri baptismatis inexcusabiliter existant instructi. Nirgend sonst wird, soviel ich finden konnte, die Einführung in das Wesen des Taufsacraments, zum Pathen- resp. Hausunterricht gerechnet. Den schönsten und klarsten Ausdruck für die Grenze der Taufbewahrung und der entsprechenden spätren Willensentscheidung habe ich in dieser Zeit in einem Briefe Amalrich's Erzbisch. von Trier an Karl den Gr. (Alcuini Opp. II, 1, 517 ff.) gefunden, wo er sich an Augustin anschließend gegen Ende erklärt: Cum autem se homo sapere coeperit non baptismum repetet, sed intelliget, ejusque voluntati consona ejus voluntate coaptabitur. Hoc quamdiu non potest, valebit sacramentum ad ejus tutelam adversus contrarias potestates.

Hier können wir am deutlichsten die Grenze des an die Taufe unmittelbar angelehnten Unterrichts erkennen. Die andre ist wenigstens indirect dadurch angedeutet, daß Jonas selbst an ganz andrem Ort (lib. III, c. 6) von den „acht“ Principalsünden handelt und mit ihnen zu dem Priester in die Beichte weist.

Ohne Rücksicht auf die besondre Beziehung des Pathenunterrichts zur Taufe wird später der Unterricht über die Sacramente zusammengenommen

---

1) Es habe so jeder eine pastorale Aufgabe. Auch wer nicht Hausvater sei habe dieselbe wenigstens an ein oder zwei Brüdern: quia — pascere hos verbi dapibus jubetur. Ja wer allein lebe, sei wenigstens seiner Seele Hirt. (D'Achery I, p. 290 f.). Das genüge, das „aureum opus“ allgemeinrer Beachtung zu empfehlen.

dem Beichtunterricht zugewiesen (Cölestin a. a. O. Bibl. max. 25,829 f.) in Anschluß an Anschauungen wie des Thom. Aq.

Nach dieser vorläufigen stofflichen Abgrenzung des Unterrichts wenden wir uns der andren ziemlich verwickelten Frage über die Altersgrenzen zu, innerhalb deren der kirchliche Unterricht bei der Jugend eintrat. Der kirchliche Kunstausdruck, den wir anderwärts anzuwenden hatten: anni discretionis, kommt namentlich im Zusammenhang mit der Beichte auf. Vgl. den Kanon des Lateranconcils. Auch aetas intelligibilis nennen es andre wie Jonas Aurelian. a. a. O. Die sachliche Bestimmung ist schwankend.

Im Allgemeinen ist zu sagen, daß man frühere Termine für Zurechnungsfähigkeit und sittliche Entscheidung („capax doli") hatte, als wir jetzt zu setzen gewohnt sind. Als eine erste wichtige Grenzscheide betrachtete man mit Recht die Sprechfähigkeit, den Uebergang aus der eigentlichen infantia.[1] Nach Bonaventura fällt in directer Anlehnung an jene Grenze die pueritia mit dem Weltalter der „distinctio linguarum" zusammen. Aber die ernsten Consequenzen, die man solchen Spielereien gab, läßt sich aus der Position erkennen, die man den Albigensern gegenüber einnahm, denen Schuld gegeben ward, daß sie den Kindersünden einen Einfluß auf das Leben in jener Welt absprächen. In dem Dialog des Lucas Tudensis (um die Mitte des 13.Jahrhunderts) de altera vita knüpft auf die Frage, ob das himmlische Jerusalem nicht am meisten mit unschuldigen Kindern erfüllt sein werde, die Antwort an eine bekannte, mehrfach wieder benutzte Erzählung Gregors d. Gr. von einem Fall auffallend frühen Verderbens und erschütternden Sterbens eines fünfjährigen Knaben. Es sei nicht zu glauben, heißt dort die (von Thomas u. A. anders gezogne) Schlußfolgerung, daß alle Kinder die reden könnten in das Himmelreich kämen. (Bibl. max. XXV, 199 f.). Andrerseits rückte man aber auch die Zurechnung der Sünden bis zum zwölften Jahre herab. (Ebda IX, 1022). Im Allgemeinen kann, um die Maßbestimmung von der sittlichen Seite her gleich abzuschließen, als die herrschende Ansicht gelten, daß das Kind vom siebenten Jahre an capax doli sei. Als ausdrückliches Zeugniß tritt dafür ein das Interrogatorium oder Confessionale von Bartholomäus de Chaymis aus Mailand,[2] ziemlich in der Mitte des Werks, an der Spitze der

---

1) Anastasius Sinaita (Ende d. 7. Jahrh.) stellt bei seiner Vergleichung der Welt- und Menschenalter mehr spielend die infantia und die ihr zukommende illuminatio per baptismum mit der Erschaffung des Lichtes, die pueritia, der die confirmatio entspreche, mit der Erschaffung des Firmaments zusammen (Bibl. maxim. IX, 964).

2) Ich besitze einen Mailänder Druck v. J. 1480, ohne alle Bezeichnung der Bogen. Vgl. Geffken p. 35.

Anweisung, die einzelnen Stände zu berücksichtigen, handelt er (Tit. IV, c. 1) von den impuberes et puberes utriusque sexus — —: puer et puella possunt peccare mortaliter a septennio et supra, cum tunc sint doli capaces. Woraus er dann ausdrücklich die Folgerung zieht, daß: singulis annis tenetur (confiteri) quilibet a septennio et supra. Ebenso kehrt dann bei einzelnen Todsünden öfter dort der Zusatz wieder: „wenn sie nach dem siebenten Jahr begangen seien." — Die allgemeinere Geltung dieses Termins läßt sich von einem andern Gesichtspunkte aus erweisen. Die concretesten Altersbestimmungen geben die Scholastiker und spätre Beichtbücher unter dem Titel der Contracte namentlich der Sponsalien. Die vollständigsten Bestimmungen habe ich bei Astexanus de Ast gefunden (lib. III tit. 3 vgl. lib. VIII, tit. 4 u. tit. 37 a. E.). Alle unter 25 Jahren heißen: minores; dann vom 14. Jahr an die Männer, vom 12. Jahr an die Weiber: puberes. Unterhalb dieser Stufe bildet wieder das 7. Jahr die Grenze der infantia und pueritia. Mit dem 7. Jahr beginnt die Verbindlichkeit der Contracte, insbesondre das Recht Sponsalien einzugehen — quia dicuntur tunc discretionem habere. — Et ideo tunc incipit esse aptus (puer) ad promittendum aliquid in futurum praecipue de his ad quae ratio magis naturaliter inclinat, jedoch ohne Verpflichtung in perpetuum. Die Verpflichtung zum matrimonium selbst hat erst vom 14. resp. 12. Jahre an Kraft, wobei das Recht aus der vollen und natürlichen pubertas noch auf das 18. resp. 17. Jahr hinaus geschoben wird.[1]

Dem treten gleich andre Bestimmungen zur Seite, die für uns noch höheres Interesse haben. Einmal wird von Ast (3, 3) und von Thomas Aqu. (fol. 506) das Septenninum zugleich als die Zeit bezeichnet, wo die Knaben ad scholas ponuntur, und andererseits das 14. resp. 12. Jahr als die Entscheidungszeit genannt, wo man sich wie ad conjugium so auch ad religionem verbindlich machen kann. Mit dem letztren ist die Verpflichtung zum Stand der Religiosen d. i. das Klostergelübde gemeint (vgl. die Summa des Angelus de Clavasio unter dem W. novitius ed. Venet. 1487 p. 270, b). Thomas Aqu. macht aber a. a. O. zugleich die wichtige Bemerkung, daß Todsünden entsprechend jener Erzählung von Gregor auch schon vor dem siebenten Jahre begangen werden könnten. Ad peccatum mortale sufficit consensus praesens, während für die Sponsalien erst

1) Vgl. dies. Bestimmungen Thom. Aqu. III, qu. 44 art. 2 fol. 506 qu. 58 art. 5. fol. 535 Bonaventura Opp. V, 419 ff. und ebenso noch im Manipulus curatorum Paris. Jean Petit. 1504, fol. LV f. Abweichend für das Alter bei Mädchen: Summa Rudium. Reutlingen 1487 fol. 56.

das 7. Jahr entscheiden könne, weil diese den consensus in futurum, also Schwereres forderten. Und umgekehrt bezeichnet er bei der andern Altersgrenze das votum religionis als das Schwerere und höherer Reife Bedürftige, weil es zu den Dingen gehöre quae sunt sine inclinatione naturae (S. 535). Vgl. Cat. Rom. (II, 5 qu. 44.).

Als Beginn des Schulbesuches, so weit dieser geordnete Formen trug (ob. S. 317 f.), steht somit das siebente Jahr zunächst fest. Der Pädagog Mapheus Vegius bezieht sich dafür auf den Brauch der schon bei den Alten galt (de educat. II, 2. Bibl. P. max. XXVI fol. 648). Dieser Unterricht stand aber für das Volk bereits in unmittelbarer Beziehung zu dem was in der Beichte gefordert wurde. So heißt es in einem Synodalausschreiben aus dem 13. Jahrhundert (Martene, Thesaurus IV, S. 1082) Pueris a septennio et supra sollen auf Ermahnung der Priester parochiani pater noster et credo lehren und Charfreitag zur Kirche führen ad osculandam crucem und zum Osterfest ut corpus Christi prius tamen confessi recipiant. (Vgl. die Bestimmung über den Unterricht des Täuflings cum ad intelligibilem aetatem venerit — oben bei Jonas Aurelian. u. b. Walafrid Strabo de rebus eccl. c. 26 Bibl. max. XV, 197). Die Beichte war gleichsam das geistliche Examen für die erlangten Religionskenntnisse. Charakteristisch dafür ist die Reifebestimmung in der Summa Angelica (unter: Confessio fol. 52, a): — quando quis instructus et interrogatus ordinate percipit distincte quid justum et quid injustum in lege divina quod potest faciliter videri, si ad ordinatas interrogationes ordinate respondit — tunc habet aetatem sufficientem[1] ad cognoscendum justum vel injustum contra Dei legem et confiteri tenetur.

Danach wird man den Sinn der legitimen Praxis am richtigsten treffen und die vorhandnen Schwankungen am einfachsten erklären, wenn als Termin, von dem an die Beichte für sittlich berechtigt und darum erforderlich schien,[2] das siebente Jahr festgehalten wird. Weil aber dabei zugleich bestimmte Erkenntnißvoraussetzungen in Frage kamen, so wird bei denjenigen, denen der christliche Hausunterricht nicht vor dem siebenten Jahr

1) Nach Geffken S. 38: hunc sufficientem — tenetur, was keinen Sinn gibt.
2) Diese sittliche Vorbedingung muß als die Hauptsache gelten. Wo peccata mortalia möglich, da ist nach damaligem Zeitbegriff Beichte nöthig. Darin kommen auch die meisten Bestimmungen überein. — Qui possunt discernere bonum et malum, das ist ausdrücklich Definition der anni discretionis (Ast. V, 10 vgl. 15). Daher sind alle Beichtbücher, die bei diesem seit dem Lateranconcil beliebtem Technicus stehen bleiben, dafür beweisend. (Vgl. Manipulus Curatorum fol. 82; u. den des Guido de Monte Rocherii Pars II tract. 3. cap. 2. Vgl. Johannes v. Freyburg b. Geffken S. 25).

oder der Schulbesuch seit diesem nicht bis zur nächsten Quadragesima dieselben vermittelt hat, die erste Beichte sich weiter hinausschieben. Und wenn wir dann anderweit die bestimmte Forderung der Beichte auf das 14. Jahr fixirt sehen, so wird dieses als die äußerste Grenze zu gelten haben, bis zu welcher man die Erreichung jener Vorkenntnisse abwartete.[1] Das Letztre bestätigen die oben angeführten Worte (S. 319) aus der Predigt Berthold's.

Infolge dessen enthalten denn viele Beichtbücher der späteren Zeit in dem Interrogatorium für die verschiednen Stände auch einen Abschnitt darüber, wie der Beichtvater die pueri und puellae zu fragen habe, wobei immer auch besondre Vorsicht empfohlen wird. (Vgl. Confessionale Antonini, Paris 1513 S. 83, b. u. A.). Und viele Fragen dort verrathen von selbst, daß eigentliche Kinder als Objecte derselben anzunehmen sind. So wenn Bartholomäus Chaym (a. a. O.) u. a. die Frage an die Hand gibt, ob sich die Beichtenden mit Schnee und Steinen geworfen; humoristischer Zwischenfälle zu geschweigen, die man bei Geffken S. 25 (aus Joh. Pauli, Schimpf und Ernst) nachlesen kann. Besonders instructiv aber sind die dort gemachten Mittheilungen aus dem seltnen Beichtbüchlein des Frankfurter Caplan Joh. Wolff, wo sich ausführliche Formulare für die „erste bijcht — vor die anhebenden kynder“ finden (S. 26 f.). Um mechanischen Bekenntnissen der Kinder zu wehren, sind dort mitten unter die ihrem Kreis entsprechenden Verfehlungen auch Verbrechen gestellt, die sie nicht gethan haben können. So beim 5. Gebot nach dem Bekenntniß, daß sie den Leuten ihre Hühner und Gänse geworfen, plötzlich das: „Ich han den Keyser mit eyner stride axt zu tode geslagen“; worauf der Lehrer: „Merck das du ware sagest!“ — „Opposita juxta se posita magis elucescunt“ — setzt Wolff für den Leser dazu.

Selbst in dieser burlesken Einkleidung noch verräth sich die pädago-

---

1) So erklärt sich, wie das 14. Jahr ziemlich häufig als pflichtmäßiger Termin erscheinen kann. So z. B. Synod. Leodensis im J. 1287 Martene, Thesaur. IV, 826 u. Statuta eccl. Cameracensis, Martene, Collectio vett. scr. VII, 1294. So wird in dem „Compendium“ des Erzbischof Fantini Dandulo s. a. et l., das auch Geffken nicht erwähnt, obgleich es unter der 4. Rubrik den Dekalog in kurzer Auslegung bietet, unter der Rubrik: de penitentia das 14. J. und bei Mädchen das 11. (eine mir sonst nicht begegnete Bestimmung) als Anfang der jährlichen Beichtpflicht bezeichnet. — Daneben kann aber Syn. Biterrensis 1342 nicht minder fordern, daß vom achten Jahre an die Aeltern wenigstens einmal im Jahre ihre Kinder zur Beichte bringen, Martene, Thesaurus IV, 646. — Der früheste Termin, den ich für Vollendung des Vorunterrichts gefunden, steht mehr mit der Firmung als mit der Beichte im Zusammenhang. In dem Speculum ecclesiae des Erzbischofs Edmund von Canterbury (1246) wird (cap. 14) die Firmung infra quinque annos ad ultimum postquam infans natus fuerit, zugelassen, dabei aber der Unterricht der Pathen über Glaube und Vater Unser schon vorausgesetzt — et debet bene informari antequam fuerit confirmatus. Bibl. PP. max. XXV fol. 320.

gische Bedeutung des Institutes. Die katechetische Thätigkeit der Kirche jener Zeit hatte an der Beichte ihr Hauptgebiet, wenn man nicht sagen muß ihr ausschließliches. (Vgl. auch Höfling I, 1, 251 ff.). Die Scrutinien der Taufe lebten in den Scrutinien der Beichte wieder auf, auch abgesehen von den speciellen Formen der Verwandtschaft (ob. S. 268 f.). Man nahm den Begriff scrutinium ausdrücklich für die Beichte in Anspruch (vgl. z. B. Confessionale Antonini am Eingang). Und rein von dem Gesichtspunkt aus, wie die Beichte auf diese Weise dazu gewirkt, daß die Hauptstücke im Volke fortlebten, was ein Luther selbst und Georg v. Anhalt mit dankbaren Worten dem Mittelalter nachrühmen, muß man dem Institut, insbesondre der Kinderbeichte, eine ehrenvolle Anerkennung gewähren. Sehen wir doch mit diesem Urtheil Männer auf unsrer Seite, die für die banalen Anklagen auf hierarchische und Römische Sympathien so unnahbar sind wie Geffken.

Aber es gibt freilich noch eine viel tiefere Betrachtung dieses Institutes. Wir sehen in ihm den gesammten sittlich erziehenden Charakter, den die Bußpraxis für die Völker gehabt, von der Kirche für die Kinder insbesondre geltend gemacht. Und kann man dabei auf die Gefahren verweisen, mit denen namentlich das Fragverfahren in der Beichte die Jugend sittlich bedrohte (vgl. die Klagen des Eisenacher Prediger Jacob Strauß bei Geffken S. 24), so können wir Muster kirchlicher Seelenpflege der Jugend dagegenstellen, die in sittlicher Hinsicht eine auf wahren Lebensernst gegründete Kritik wol aushalten. Sie führen allerdings schon mehr über das Alter hinaus, das wir als erste Anfangsgrenze kennen lernten. Aber grade so frühes Beichtgesetz wird seine Hauptwirkung auch mehr nur auf dem Erkenntnißboden bewähren. Dafür mögen jene Beispiele genügen. Die tiefer greifende sittliche Wirkung gewinnt die Beichte auf der Stufe des beginnenden Jünglingsalters, in jener Zeit, für welche wir beim seelsorgerlichen Katechumenat (ob. S. 354 ff.) die Beichterziehung in Anspruch nahmen. Für diese mögen die folgenden Beispiele Eifer und Treue erwecken helfen.

Wir wählen aus verschiednen Zeiten der mittelalterlichen und der Römischen Kirche, die dieses Institut ja fortführt, hervorstechende Züge und Vertreter aus. Obenan steht Alcuin mit seinem Brief de confessione peccatorum ad pueros St. Martini[1] (Opp. ed. Froben. II, 1, 154 ff.).

---

1) Die Schrift ist an die Schüler der Stiftsschule des heil. Martin von Tours gerichtet, deren Alcuin auch in ep. 116 Opp. I, 1, 168 Erwähnung thut. — Ich habe hier zu retractiren was ich in meinen Vorlesungen über die Unechtheit des alcuinschen Ursprungs vorgetragen und in: „Glaube, Liebe, Hoffnung," Abdruck aus „Phöbe" Dresden 1862 S. 24 auch noch gedruckt steht. Nur über Aeußerlichkeiten läßt sich mit Recht streiten. Der Alcuinsche Ursprung ist schon durch jenen andern Brief, der mir früher nicht bekannt war, gesichert. Canisius hat den Brief zuerst aus einem St. Galler Mscr. herausgegeben. Vgl. die Anm. von Basnage in Canis. Thes.

Alcuin will seinen dilectissimis in Christo filiis in diesen Blättern eine heilsame Handreichung thuen, um fragiles aetatis annos in Dei servitio zu einer vollkommnen Altersreife zu führen. Auch ihre Erzieher und Väter sollen zu diesem Zweck sie besonders zur Beichte anleiten, — quia multae sunt contra adolescentulos diabolicae fraudis insidiae in desiderio carnali et ceteris adolescentiae vitiis.

Der Teufel, fährt er fort, richtet aber nichts aus, wenn ein Jüngling seinen Angriffen eine aufrichtige Beichte entgegensetzt. — „Wohlan Bußfertiger bekenne deine Schulden, lege das Geheimniß deines Innern durch Bekenntniß deiner Ungerechtigkeit offen dar, — du kannst Gottes Augen doch nicht entfliehen. — Gestehe durch ein offnes Bekenntniß deine Schulden, ehe du den Zorn des Richters inne wirst. Glaube mir, du findest für Alles Gnade, wenn du nicht erröthest zu bekennen und Sorge trägst durch Buße dich zu reinigen. — Der HErr erwartet von uns das Opfer des Bekenntnisses, um uns das wonnereiche Geschenk der Vergebung zu gewähren. — O unvergleichbare Wohlthat eines Richters, reich von Güte! O herrlicher Schatz der göttlichen Freundlichkeit! Darum begehrt er von den Sündern die Gabe der Sünden in der Beichte, damit er an ihnen nichts vorfinde, was er strafen müsse."

„Er ist unser Arzt; die Beichte das Heilmittel. Ich meine, wenn man den Arzt nicht ansprechen will, bleibt der Kranke ohne Heilung. — — Gott gibt uns ein Mittel an die Hand, uns selbst anzuklagen vor dem Priester. Du sagst vielleicht, mich schreckt die Größe meiner Sünden. Um so mehr brauche Ernst! — Unter keinen Umständen aber kann die Menge deiner Sünden den Ueberschwang der göttlichen Güte überbieten." — —

„Warum liegst du im Tod deiner Sünden, o Jüngling, nachdem der Versöhner erschienen ist? Auf! sage: Vater ich habe gesündigt gegen den Himmel —. Nimm dir zur Seite einen treuen Zeugen deiner Buße! — Wie wird dich einst deine Trägheit reuen!"

Zum Schluß noch einmal in dringender Ermahnung: „Idcirco carissimi filii festinate ad confessionis medicamentum. Aperite vulnera — — Si anima nunc erubescit confiteri — — stabit accusator malignus contra eam. — — Agite nunc juvenes, adolescentes et pueri, liberate vosmetipsos de diabolica servitute. Concurrite per poenitentiam ad clementissimam omnipotentis Dei pietatem!" Dann wendet sich die Ermahnung noch einmal an die geistlichen Väter des Stifts zu gleichem Zweck.

---

monum. Tom. II, 1, 454; auch Evrardus in d'Achery spicileg. XII, p. 166. Es hatte dieses Stift grade besondre Privilegien für die Wahl der Beichtväter. Martene Thesaur. I, 1830.

Auch wenn man abzieht, wodurch die Beichte wie überall bei Alcuin den Charakter eines verdienstlichen Werkes gewinnt, bleibt des Lehrreichen und Vorbildlichen genug. — Wir haben aber mit dieser Anweisung an Stiftsknaben ein für die Geschichte der Jugenderziehung im Mittelalter so bedeutsames Feld berührt, daß wir zu andren Belegen nicht übergehen können, ohne ein Wort über die Erziehung der den Klöstern übergebenen Kinder und die Gestalt, die die Beichte innerhalb der Klosterzucht einnahm, einzufügen.

Was oben über das Alter, das für Ablegung des Klostergelübdes gefordert wurde (14 Jahr), zu sagen war, entscheidet nicht über das Alter zur Aufnahme in die Pflege des Klosters. Das hing von dem Willen der Aeltern und den Regeln einzelner Orden ab. Der Abt Wilhelm des Klosters Hirsau verweigerte überhaupt die Aufnahme von Votivkindern im Interesse der Freiwilligkeit. (Mabillon annales ord. Benedict. V, 220.) Ebenso nahmen die Karthäuser keine Kinder auf. (Ebd. 549.) Anderwärts weigerte man sich ausdrücklich, es infra annos pubertatis zu thuen (Martene, Thesaurus III, 708), oder bezeichnet das 10. Jahr als frühesten Termin. So in Clugny. (d'Achery a. a. O. I, 554.) — Aber daß es Sitte war, nicht nur Kinder schon vor ihrer Geburt dem Kloster zu bestimmen, sondern als Wiegenkinder noch demselben bereits zu übergeben, zeigt eine Schenkungsurkunde, die Mabillon a. a. O. S. 352,b mittheilt, vgl. 463. Ihre Erziehung war hart, Fasten und Schläge die schnell verwirkten Strafen. (Regul. Benedict. Bibl. PP. max. IX, 648.) — Sobald sie nothdürftig die entsprechende Altersreife gewonnen, beichteten sie wöchentlich zweimal dem Abte oder einem der Aeltesten (Ebd. 649, vgl. Martene de ritibus monachorum III, 665; im Kloster zu Clugny d'Achery I, 690). Was im Interesse des alten Bußwesens schon allgemeinerer Lernstoff wurde, die Psalmen (Regino S. 106), bildete im Kloster einen Hauptgegenstand der Schule.[1]

Das Beichtwesen trug überhaupt in den Klöstern eine abweichende Gestalt. Wie schon an alle Kleriker eine gesteigerte Beichtforderung gestellt wurde (s. ob.), so steigerte sich dieselbe dort, wo der sittlich erziehende Einfluß Hauptsache war, noch mehr. Jon. Aurelian (a. a. O. lib. I, 16.) beruft sich auf die Sitte der Mönche, täglich einander zu beichten, um auch die Christen im Allgemeinen wieder zum gegenseitigen Bekennen der pecc. venialia zu ermuntern. Wöchentlich beichteten die Cistercienser; Andere wenigstens

1) Man findet genaue Beschreibungen der ganzen Klostererziehung: im Benedictiner-O. in dem Commentar zur Reg. o. Bened. von Martene, Paris 1690 cap. 59; in England nach Abt Augustins Einrichtung, in deff. Lebensbeschreib. von Johannes Diaconus II, 7. Ueber Clugny insbes. bei d'Achery I, 687 ff. Vgl. auch Alcuin Opp. I, 1, 65.

monatlich (Martene, Thesaurus IV, 1354 vgl. 1205). Das Novizenbuch für die Abtei Grandmont fordert, wenn es sein könne, tägliche Beichte, sonst jeden dritten Tag, mindestens aber einmal in der Woche neben der einmaligen Generalbeichte im Jahr. (Ebd. Tom. V, 1831 f.). Jedenfalls geschah es von den Mönchen gegenseitig vor jedem Abendmahlsgenuß (Martene de ritt. III, 180 AB.). Ein interessantes Muster eines Beichtgebetes für Mönche, ausgezeichnet durch die Bitte um wahre Demuth gegenüber dem heiligen Schein der Niedrigkeit findet sich bei Alcuin, Opp. II, 1, 47. (vgl. deſſ. epist. 121 ebd. S. 286.) Die Bestimmungen über öffentliche Zucht ließen sich im Kloster wörtlicher nach Matth. 18 durchführen, sowie die enge Gemeinschaft des Lebens verschiedene Steigerungsgrade zuließ (Bibl. max. IX, 647). Auch freiwillig beichtete man vor Mehreren. Ein schönes Beispiel erzählt Petrus Venerab. von einem sterbenden Jüngling. Er hatte schon den Vorstehern des Klosters Alles gebeichtet was er gethan von seinen Knabenfehlern an. Aber das Verlangen, dem ehrwürdigen Vater aller, Petrus, selbst zu beichten, ließ ihn nicht sterben. Der Abt, selbst krank, eilte herbei, um ihn der Gnade Gottes zu versichern. (Epp. lib. IV, 42. Bibl. max. XXII, 933.)

Daran daß die Klöster so in Jugenderziehung wie Beichtübung der Erwachsenen fort und fort die gesteigerte Forderung neben dem Niveau des allgemeinen Gesetzes enthalten, sind sie in fixirter Gestalt was sie von Anfang an waren, Vororte der Bußerziehung. Das erste Beispiel der Kinderbeichte hat uns in die Mauern klösterlicher Zucht geführt. Folgen wir nun unter ganz andren Umständen einem Führer am Ausgang des Mittelalters an die Hochschule von Paris, um ihn dort und in weiteren Kreisen nach denselben Grundsätzen der Jugend pflegen zu sehen.

Es ist Jean Charlier Gerson, der Abendstern unter den großen Theologen des Mittelalters, groß als Mann der That wie der Schule. Mit vierundzwanzig Jahren als junger Baccalaureus der Theologie mit dem Vertrauen beehrt, die Universität Paris in einer Gesandtschaft an den Papst zu vertreten. Noch nicht dreißig Jahre alt Kanzler der ersten Universität der Welt. Obgleich unter denen, die Huß das Urtheil gesprochen, doch in Wahrheit sein Leben verzehrend in dem Kampf um die Reformation wie der scholastischen Theologie, so der verderbten Kirche — der „doctor christianissimus“ seiner Zeit. — Zu dem Größten aber an dem großen Mann gehört seine Treue im Beichtstuhl, seine brennende, rettende Liebe wie für das Volk im Allgemeinen so für die Jugend insbesondre. — Als Kanzler schon mußte er sich schmähen lassen, daß er die höheren Aufgaben seines Amtes gegen die sonderbare Liebhaberei, die Jugend Beichte zu hören, versäume.

Zur Vertheidigung schrieb er seine liebenswürdige Schrift de parvulis ad Christum trahendis. — Und den Abend seines Lebens sehen wir den großen Mann, der Kirchenversammlungen mit seinem Wort und Geist gelenkt und von der größten Universität als verehrter Führer zurückverlangt wurde — unter armen Kindern einer Vorstadt von Lyon verleben, sie beten und beichten lehrend. Ego vobis doctrinam, vos mihi orationem impendetis, immo orabimus pro invicem ut salvemur — schrieb er schon als Kanzler am Ende jener Vertheidigungsschrift. Es verlangte ihn unter ihren Gebeten zu sterben.[1]

Wer ihn als Beichtvater, und was er als solcher an der Jugend insbesondre erreicht hat, kennen lernen will, lese seine verschiedenen Tractate über die Beichte, namentlich die 25 Betrachtungen de arte audiendi confessiones (Opp. Paris 1606. Tom. II. fol. 302 ff.), vielleicht der erfahrungsreichste Wegweiser für Beichtväter, der überhaupt geschrieben worden ist. Kein dürrer Schematismus wie die meisten Beichtbb. des 15. Jahrhunderts. — Provideat ante omnia confessor purus esse qui purgandis animabus invigilat — ist die erste Forderung. Er sehe auf des heil. Geistes Arbeit, ohne den die seine umsonst ist. — Er zeige, daß er in seiner Beichtvaterthätigkeit nichts andres suche als das Heil der Seelen, ihre Lösung von den Banden der Sünde (consid. IV.). Gerson zeigt sich dort als ein eifriger Vertheidiger weisen Fragens, dessen Wirkung er mit dem Beistand des Geburtshelfers vergleicht. Er spricht aus Erfahrung, wie Vieles nie gebeichtet werde, wenn der Seelsorger nicht helfend entgegenzukommen wisse (consid. VI.). Und befremdet sein Eingehen in Specialitäten, die unverhüllte Bezeichnung schamerweckender Dinge (vgl. bes. Tractatulus de confessione molliciei 310), so legt uns eine Verwahrung, wie er sie gegen diesen Vorwurf selbst einlegt, Schweigen auf: Sentiat alius quod voluerit, ego coram Deo testor, me plures talibus remediis induxisse ad confessionem, qui fatebantur nunquam etiam in articulo mortis fuisse talia dicturos cuicunque, laudabant tamen Deum, totis visceribus gratias agentes quod ita se apparuerant. Etliche und sehr wenige seien ausgewichen, aber nur um mit dem Bekenntniß wiederzukommen, daß Satansverblendung ihnen den Mund geschlossen. Andre hätten ihm selbst bezeugt, wie nöthig ihnen die Fragen gewesen (consid. XX.) — Vorsicht freilich sei nöthig, und der Ungeübte und Unerfahrne solle sich nicht damit versuchen. Aber die allgemeine Predigt reiche eben auch nicht aus. Knaben von vierzehn Jahren be-

1) Unter den Gebeten, die er sie lehrte, war auch die Bitte: „Dieu mon createur ayez pitié de votre pauvre serviteur Jean Gerson". (Vita ed. Dupin. Praef. fol. XXIV).

dürften einer eingehenden Darlegung der Sünden. Alioquin non video, quin multi ex hoc defectu confessionis integre perditi sunt (consid. XXI.). Er fordert Gehilfen der Beichtväter insbes. für die Jugend. Esset diligens audire confessiones parvulorum, juvenum, quocunque tempore vellent et sibi vacarent, evocando nunc unum, nunc alium (XXII.). — Da blicken wir in seine eigne Praxis. Alles zeigt die Erfahrung eigner jahrelanger Uebung, die Vertrautheit mit den Hauptgefahren der Jugend und ihrer Heilung. Utinam mala a pueris tam diligenter confiterentur, quam sciuntur et aguntur ab iis! (XVII.). — Laboret confessor praesertim erga juvenes et parvulos habere confessionem eorum generalem, quia vix aut unquam integre confitentur, nisi forte praedocti — (VIII.). Auch wo man ihn mit dem Geschick eines Criminalisten die Fragen zum unentrinnbaren Netz verweben sieht, kann man der suchenden Liebe die Anerkennung nicht versagen. Er beruft sich auch auf das Zeugniß andrer erfahrner Beichtväter seiner Zeit, die Bekenntnisse zu entlocken verstanden, welche noch Niemandem vor ihnen gemacht worden waren. Nec id fecissent, nisi magna circumspectionis et lenitatis spiritualis arte cepissent eos et pia quadam fraude (!) utiliter circumvenissent (de parvul. — trah. fol. 388 C.). Wo er von der Jugendsünde handelt, die wie ein Wurm an dem Mark so vieler Jünglinge zehrt, verpflichtet er Aeltern und Lehrer zu treuer Mitwirkung (vgl. a. a. O. 384 E.); denn er hat durch Bekenntniß Anfänge dieses Verderbens an Kindern von drei und fünf Jahren bekämpft. Er verpflichtet die, welche ihm sich entdeckt, ihre in gleichem Verderben hingehenden jungen Brüder zu warnen und zur Beichte aufzufordern. Er gibt allen Angefochtnen die heilsamsten Rathschläge (fol. 311 f.). Auch den Rückfälligen hat er einen besondren Tractat gewidmet und weiß sie zu neuer Kraft aufzuraffen, indem er sie mit dem Versprechen in die Hand des Beichtvaters den Taufbund in concretester Form erneuern läßt, und sie zu wiederholter und fortgesetzter Beichte verpflichtet und ermuthigt (314 ff. und über das Letztre insbesondre de parvul. — 391 D. E.).

Ehrwürdige Erscheinung eines Mannes in den höchsten weltlichen Ehren, nicht unbekannt mit der narkotisch erschlaffenden Wirkung gelehrter Studien, erfüllt mit den weltbewegenden Aufgaben der kirchlichen Gegenwart — und über dem Gewirr aller Stimmen, die ihn umtönen, trifft keine seine Seele so tief als das: Sinite parvulos venire ad me et nolite prohibere, mit dem er seine Vertheidigungsschrift eröffnet und schließt! Als Hungernde sieht er sie vor sich stehen: — dira fame excruciati petunt panem parvuli et nemo erit qui frangat eis, quin etiam obstabitur frangentibus. — Quaeremus, ingentem prorsus acerbae mordacisque invectionis ma-

teriam habebimus in eos, qui parvulorum salutem et accessum ad Christum praepediunt! Et ita profecto audire digni erunt, qui tales sunt. Sed — setzt der Liebenswürdige hinzu — absit omnis amaritudo reprehensionis — imitemus parvulorum simplicitatem —! Attendamus — quam modesta increpatione in discipulos usus est Christus —: Sinite, inquit, parvulos venire ad me! Wir sehen den Kanzler der berühmten Universität zu jeder Freistunde in den Beichtstuhl eilen, um an dem Lobe theilzunehmen, das sich ein Größerer aus dem Munde der Unmündigen bereitet hat. Nullo pacto abnegaverim, ea me irrationabiliter dimissurum esse, quae necessitatis sunt in officio cancellariatus, dum illi indignus deservio. Sed ubi cessat necessitas, ut plerumque cessat (!), quis occupationem meam tam salubrem inculpabit—? Man warf ihm vor, daß er als Theolog, ein famatus in litteris, ein kirchlicher Würdenträger, sich so wegwerfe. Man verwies ihn auf die Verschiedenheit seiner geistigen Sphäre und der der Kinder. Man bedrohte die Letzteren, weil sein höherer Beruf darunter leide: — O piissime Jesus! ist die Antwort, quis ultra post te verecundabitur esse humilis ad parvulos? Wird doch ein Sokrates um ähnlicher Beschäftigung willen gelobt! Ist doch ein Paulus Allen Alles — d. h. um Aller willen klein geworden, um Ammendienste an ihnen zu verrichten! — Nescio prorsus si quidquam majus esse potest, in quo parvitas me (mea?) proficere valeat, quam Deo dante virtutem, a faucibus canis infernalis et ab ipsis gehennae portis animas eripere et tales parvulorum animas quasi plantare aut rigare, partem non indignam horti ecclesiastici — —. Wer eine Erneuerung des kirchlichen Lebens anstrebe, müsse bei den Kleinen den Anfang machen! Und wenn in einem Monate oder in einem Jahre auch nur eine Seele gerettet werde — non perdita est occupatio. Auf die Verlorensten wolle ers vor andern anlegen (378 fin.).

Man hielt ihm ein, wie er predige, könne er von der Kanzel Großartigeres erreichen. — Id quidem forte pomposius, ist seine Antwort, sed meo judicio non efficacius neque fructuosius. Die stolzen Geister, die ihren Mund nicht aufthuen mögen außer vor einem ansehnlichen Publicum, die sollen, meint er, von Christo Demuth lernen, der einem armen Weibe — der Samariterin! — lange Gespräche widme.

In diesem Geist führt er in dem Haupttheil der genannten Schrift[1] die Vertheidigung seiner Liebe zur Jugend gegen „die Füchse, die den Weinberg verderben, die schönsten Blüthen zertreten, die hoffnungsvollsten Pflanzen ausreißen.“ Das Aergerniß an dem Ungewohnten irrt ihn nicht; er er-

1) De parvulis ad Christum trahendis a. a. O. fol. 376 ff.

klärt es vielmehr für seine Berufspflicht als Kanzler von Paris, sich um die Schüler aller Schulen zu kümmern, und nie thue ers ohne daß die Lehrer davon Kenntniß hätten (389 D.). Diese und obige Stellen beweisen, daß die Schrift geschrieben sein muß, während er noch activ sein Amt bekleidete (gegen Schmidt, in Herzog's Realler. V, 98). Die Stelle bezeugt zugleich, daß es nicht ganz richtig ist, wenn Geffken die Sache so darstellt (S. 37), als habe er nur die Beichten der „Studenten" gehört. Die Bezeichnung als parvuli reicht weiter, und ist in ihrem eigentlichen Sinn zu belassen. Redet er doch sogar von Erfahrungen an dreijährigen und wenig älteren Kindern (388 B), von einer Herablassung zur kindlichen Sphäre bis zum freundlichen Sinn für ihre Spiele (386 E).

Die allgemeineren Grundsätze, die er dabei entwickelt, beziehen sich sowol auf die besondre Bedürftigkeit und Empfänglichkeit des jugendlichen Alters, als auf die Heilsamkeit der Beichte insbesondre. Durch sie würden die Krankheiten allein recht offenbar, die alles gesunde Wachsthum in Christo unmöglich machen, so lange sie unausgeschieden in der Seele bleiben. Sie gewähre den bereitesten Boden für die Einzelermahnung, das wirksamste Mittel der Verhüthung weitrer Sünden. Nicht strenge Büßungen schreibt er ihnen vor. Keine ohne den eignen Willen des Beichtenden. Solche, die nicht so sehr Strafe als bleibende Erinnerung und Verhüthung neuer Sünden sei (391 E). Auch der Einwurf, daß die Jugend grade doch wieder in dieselben Fehler fallen werde, irrt ihn daher nicht. Pugnamus contra vitia —, sage er mit Seneca — non ut vincamus sed ne vincant. Aber sie lügen und heucheln, sagt man. Die Alten auch, antwortet er, und die Jungen verlernen es leichter. Grade durch die Beichte lernen sie auch für die Zukunft wahr und heilsam beichten, und haben nicht nöthig in vorgeschrittnen Jahren sich über Jugendvergehungen zum Bischof schicken zu lassen. Wie er denn überhaupt ein Gegner der Reservatpraxis ist, und jedem treuen Beichtvater den Rath gibt, sich Vollmacht zu erwirken auch Reservatfälle zu behandeln, weil es nur so zu einem vollen Vertrauensverhältniß des Beichtkindes mit seinem Beichtvater komme (de arte aud. conf., consid. V. fol. 303). Ebenso eifert er gegen das summarische Verfahren der Osterbeichten, bei denen namentlich den jungen Leuten die eingehende Pflege, die sie bedürfen, nicht werden könne. Wenns ihm auch nie zu oft geschehen kann, so ists auch einmal im Jahr genug, wenn dies nur wirklich eine vollständige, eine eigentliche Generalbeichte sei (383 E). Wie er grade bei einmaliger Beichte eine tägliche Beichte vor Gott fordert und in dieser, wenn sie wahr sein will, den Vorsatz mit einbedingt, auch dem Diener Gottes nichts zu verhehlen, zeigt er in seinem der Belehrung des Volkes gewidme-

ten opus tripartitum (1, 16 Tom. II, 271 f.). Wir kommen auf diese Schrift beim Dekalog in Th. II zurück. Die Liebe zum Volk, die ein Grundzug seiner Predigten war, gab ihm diese populäre Belehrung über die Katechumenenhauptstücke ein.

Die Schönheit, die Seelengröße, der Reichthum an Lehre in den Worten und Werken dieses Mannes für alle Zeiten der Kirche müssen es rechtfertigen, daß wir bei der Zeichnung seines Bildes länger verweilten. Wir können von ihm aus sofort zum Schluß der Entwicklung in der Römischen Kirche seit der Reformation eilen. Die Grundsätze sind dieselben geblieben; die Mängel, die schweren Bedenken in den Lehrvoraussetzungen, die die Beichtpraxis bestimmen; — aber ebenso auch der Sinn für praktische, auf das sittliche Leben des Volkes eingehende Erziehung, in manchem leuchtenden Beispiele auch die alte Liebe und der heilige Eifer, Seelen, vor Allem die Seelen der Kleinen, zu Christo zu führen. Wir Protestanten sollten im unerschütterten Protest gegen alle irrthümlichen Voraussetzungen aufhören in Einseitigkeit ein ungerechtes Gericht zu richten und uns den geschichtlichen Wahrheitssinn in diesem Stücke durch Vorurtheile trüben zu lassen.

Wer das Past. Romanum noch nicht kennt, der lese die „Ermahnung bei und zu der heiligen Beichte" in demselben, und gebe Zeugniß, ob nicht trotz der irrigen Lehrvoraussetzungen lautrer Ernst seelsorgerlicher Hirtentreue aus ihr redet. Ebenso muß man keinen Blick in die beßren Handbücher der Moral, die bei ihnen ja sämmtlich der Lehre vom Bußsacrament eine umfänglichere Betrachtung widmen, gethan haben, wenn man mit Erneuerung der alten Anklagen auf gewissenlose, verderbenbringende Beichtverwaltung die Frage zwischen uns und ihnen abgethan glaubt. Schlechte Praxis gibt es bei uns wie bei ihnen. Nach dem was die Besten auf Grund ihrer kirchlichen Unterlagen als das Normale lehren und wollen, soll man sie richten. Man prüfe was Männer bieten wie — um neuere Erscheinungen zu geben — Brokmann (Pastoralanweisung zur Verwaltung der Bußanstalt. 2 Bde. Münster 1836. 38) und Zenner (Instructio practica Confessarii. Wien 1840); über Beichte und Jugendbeichte insbesondre: S. 533—548.); was der ehrwürdige Bischof Wittmann in seinem Confessarius pro aetate juvenili (Sulzbach 1853), und der durch seine Moraltheologie protestantischen Ethikern rühmlich bekannte Prof. Jocham in den Anmerkungen zu Wittmanns Schrift gibt, — und man wird ihnen bei dem Eifer für ihre Aufgabe am wenigsten den Mangel an sittlichem Ernst und seelsorgerlicher Weisheit zum Vorwurf machen können.

Wir erinnern daneben an Beichtväter der That wie Carlo Borromeo († den 3. Nov. 1584) und Philippus Neri († den 25. Mai 1595),

ein Beichtkind der Jesuiten und selbst der liebenswürdigste, freisinnigste und herzvollste Beichtvater, den wol die Welt gesehen (vgl. s. Leben v. Pösl, Regensb. 1847 und Reuchlin in Herzog Realencykl. X, 267 ff.). Allgemeiner gewürdigt als Beichtvater ist Borromeo, der 22jährige Erzbischof von Mailand, der seine Beichtkinder mit dem Stock in der Hand und einem Bündel auf dem Rücken auf den Sennhütten der Alpen persönlich aufzusuchen pflegte. Seine Instructiones Pastorum sind die Frucht der leidensvollsten reformatorischen Arbeit eines Lebens voll Liebe, und für die Römische Kirche noch immer ein Musterbuch ersten Ranges. — Wie er den Kranken eine besonders umsichtige Seelsorge widmet, so auch den Kindern, von deren frühem Verderben er Erfahrungen gemacht (Pars. II, c. 1. Augsb. 1758 S. 92 f.). Er beginnt die beichtväterliche Seelenpflege der Kinder schon vor vollendetem 5. oder 6. Jahre, ohne jedoch in diesem Alter ihnen schon die Absolution zu ertheilen (S. 111 ff.). Es gilt als allgemeine Römische Sitte, Kinder, die sich im Beichtstuhl noch als zu unreif erweisen, statt mit der Absolution mit einer Benediction zu entlassen (Zenner a. a. O. 535. Vgl. auch die guten Winke in Köhler, prakt. Anleitung für Seelsorge im Beichtstuhl, Mainz 1798. S. 238 ff.). Als Borromeo sein Amt antrat, fand er den Beichtstuhl so verachtet, daß die als Ideal der Frömmigkeit erschienen, die noch zur jährlichen Osterbeichte kamen; daneben kamen Andre mit der Geberde der Zerknirschung, wenn aber der Priester sein Amt an ihnen verrichten wollte, war höhnisches Gelächter ihre Antwort (Sailer, der heil. Borromeus 2. A. Augsb. 1823. S. 34). An seinen Namen knüpft sich für unsre Darstellung noch das besondre Interesse, daß wir von ihm die jüngste Bußordnung haben (s. oben u. Wasserschl. S. 705 ff.). Es ist die einzige, die Rücksicht auf den Dekalog nimmt.

Neben ihnen verdient nächst den bekannteren, wie Frz. v. Sales († 1622) der berühmte directeur des ames, wie der edle Fenelon († 1715) mit seinen directions pour la conscience d'un Roi — Peter Fourier († 1640) hier eines Gedächtnisses. Der „Pater von Mataincourt" genannt, ausgezeichnet als sittlicher Reformator der Jugend seines Kreises, und Stifter eines männlichen und weiblichen Ordens für diesen Zweck. Im Jahre 1730 wurde er selig gesprochen. Durch seine fast an Prüderie streifende Rückhaltung kann man ihn als ein Gegenbild von Gerson betrachten. (Vgl. K. Ritter, der sel. Petrus Fourier. Linz 1855.) Wie in dem Orden der Piaristen oder „der frommen Schulen" die monatliche Beichte der Schüler mit dem Unterricht und der religiösen Erziehung Hand in Hand ging, findet man in (Seyfert) Ordensregeln der Piaristen. 2 Theile. Halle 1783 II, 135 und 147). Wie groß und verhängnißvoll zugleich die Verwaltung des Beicht-

institutes durch die Jesuiten im Allgemeinen und an der Jugend insbesondre gewirkt, ist bekannt.[1] Die bessren Seiten verschwinden für uns dagegen. Aber wenn wir uns mit ganz andrer Befriedigung dem Bild beichtväterlicher Treue eines Sailer, aus neuester Zeit eines Wittmann zuwenden, sollte man so gerecht sein, nicht zu übersehen, daß sie selbst mittelbar und unmittelbar Schüler solcher Institute waren, und mit welcher Dankbarkeit Sailer auf seine dreijährigen Studien im Jesuitercollegium zu Landsberg zurückblickt, ist bekannt. Eines der interessantesten Zeugnisse aber findet man in der deutschen Bearbeitung der christl. Sittenlehre von B. Stattler, dem Lehrer Sailers (Augsburg 1789). Bei Gelegenheit der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer allgemeiner werdenden Klagen über das sittliche Verderben der Jugend, namentlich durch Jugendsünden, setzt er den katholischen und jesuitischen Instituten jener Zeit ein Ehrengedächtniß, an dessen Wahrheit zu zweifeln der Ernst seines Zeugnisses und der sittliche Charakter des Mannes verbietet. Er schreibt (I, S. 360 ff.) —: „Denn ich bezeuge dieses vor dem Angesicht unsres heiligsten Gottes, mir und meines Gleichen, da wir durch unser schier ganzes Leben mit Erziehung der Jugend in öffentlichen Schulen uns abgaben, war von einer in unsrer Jugend wie immer auch nur im kleinsten Grade der Allgemeinheit um sich greifenden Pest nichts bekannt, weder in unsren Schulen noch Seminarien." — Er selbst habe während der sechs Jahre seines Studiums nichts Ungeziemendes gesehen noch erfahren, wie er wiederum vor Gott bezeugen dürfe. Unter den wirksamsten Mitteln dies bei der Jugend zu erreichen, nennt er aber den oftmaligen Gebrauch der heiligen Beichte und Communion. Wenn ein einzelner Verführischer eingedrungen, so sei es durch die bessren Kinder auf diesem Wege schnell zur Kenntniß des Seelsorgers gekommen. — „Manche Jünglinge, obschon wirklich verführt, stunden doch bald, auch durch die alleinige liebreiche Hilfe der Beichtväter, wiederum auf." Wir wollen es uns nicht ersparen auch sein Schlußwort an uns selbst zu hören. „Sollten die Herren Protestanten nicht schon aus diesem allein merken, wie unvorsichtig sie die heilige Beichte, ja selbst die noch in vielen ihrer Länder vorhandnen Ueberbleibsel davon, erst in diesem Jahrhunderte, nach a. 1730, — abgebracht haben. Wenn selbe keinen andern Nutzen brächte als die Jugend zeitlich genug vor dem ersten Keim dieses alle ihre guten Blüthen so verheerenden Lasters und der Verführung zu selben zu verwahren, sollte man nicht deswegen allein sie wiederum einführen?"

---

1) Ueber der Jesuiten Beichtpraxis instruirt kurz und mit stetem Zurückgehn auf die Quellenschriften des Ordens: Tamburini methodus expeditae confessionis. Die 4. Aufl., die mir vorliegt, erschien Venedig 1659.

Wir wiederholen, Sailer war ein Schüler dieses Mannes und dieses Institutes, und welcher protestantische Seelsorger erwärmte sich nicht gern an dem milden Feuer einer Hirtenliebe, wie sie in seinem Herzen brannte, wie sie aus jeder Zeile seiner trefflichen Pastoraltheologie[1] spricht. Seine Zaubermacht über jugendliche Gemüther ist bekannt. Diepenbrock, dieses junge unbändige Roß, das dieses Meisters Hand auf einem halbstündigen Spaziergang zähmte und der ungeordneten Gluth eines edlen Geistes die Richtung gab, die er nie wieder verließ, — ist einer der schönsten Triumphe seiner beichtväterlichen Kunst. Gott segne unsre Kirche mit viel geistlichen Vätern nach Sailer's Vorbild! —

6.

Es erübrigt noch eine Hauptfrage, ehe wir von diesem Gebiet kirchlicher Erziehung zu der reformatorischen Praxis übergehen können — die Frage nach der principiellen Fassung des Katechumenatszieles im Mittelalter und in der Römischen Kirche. Ist es in der That die Beichte und wie verhält sich die neuere Römische Praxis dazu? Wer von dem gegenwärtigen Stand der Sache aus urtheilen wollte, wird vielmehr zu der Entscheidung kommen, das erste Abendmahl oder andrerseits auch die Firmung bilde das Ziel.

Als Hauptvertreter der Richtung, die die Firmung als abschließende Handlung des Jugendkatechumenats behandelt, dürfte Hirscher gelten. Seine Katechetik handelt in rühmenswerther Sachordnung ausführlich von der Einführung in den Empfang der heiligen Sacramente. Der Empfang der Firmung (S. 543 ff.) bildet offenbar dabei die Hauptparthie. Die Katechumenen „werden sonach mit der — Firmung in die christlich-kirchliche Volljährigkeit eingeführt und sind fortan Erwachsene des HErrn" (552). Daher gilt auch als das entsprechende natürliche Alter das 14. Jahr (555), zusammenfallend mit dem Schulaustritt. Die Voraussetzungen werden ganz wie für ein eigentliches Katechumenatsziel formulirt. Der Empfang der Firmung fordert: eine in öffentlichem Examen bewährte genügende Heilserkenntniß: ein öffentliches Bekenntniß zu diesem Glauben und das Gelübde der Lebenstreue (544 u. a.). Ein kurzer blos auf die bevorstehende bischöfliche Firmung abzielender Unterricht kann daher nicht genügen; der Katechet sollte vielmehr, wie er der Lehrer, ist so auch der Spender des Firmungssacramentes sein (556). Unter diesen Voraussetzungen soll dann am Termin der Firmung zugleich die volle innerliche Reife

1) Vgl. die Anleitung für angehende Beichtväter und Krankenfreunde, bes. abgedruckt München 1812.

erzielt sein, hier soll sich ihr Erkennen „als Glaube, Sinn und Richtung für das ganze zukünftige Leben fixiren“ (546).

Wer kann das lesen, ohne sich zu sagen, das ist die protestantische Confirmation, noch dazu in ihrer mehr pietistisch subjectiven Fassung. Den Eindruck bestätigen nur die durch und durch modernen Vorschläge über Gestaltung der Ceremonien dabei (560 ff.) wie bei dem Abendmahl die weichliche Umschreibung der kirchlichen Formulare (565 ff.). Am auffallendsten und unverhülltesten tritt der Contrast mit den traditionellen Anschauungen von der Beichte und Beichtpraxis hervor (592 ff.). — Nun bekanntlich haben öffentliche Acte und der eigne Widerruf Hirschers darüber bereits officiell entschieden, daß die Römische Kirche diese Fortbildung nicht als eine genuine erkennt. Diese ist — ganz abgesehen von ihrem individuellen Werth oder Unwerth — eine Copie protestantischer Praxis.

Aehnliches läßt sich, wenn auch nicht so ausgeprägt bei Andren in der Gestaltung der ersten Abendmahlsfeier nachweisen. Bei Hirscher bildet diese, etwa wie bei uns, ein zweites ergänzendes Hauptziel. Andre stellen sie ausschließlicher als solches auf, da sie in der Auffassung der Firmung nicht soweit wie Hirscher gehen. Als Muster dafür wird man Wittmann, und das am Schluß seines Confessarius (S. 206 ff.) gegebne Formular einer: „Erneuerung des Taufbundes bei der ersten Communion der Kinder“ anführen können. Es enthält viel wahrhaft Schönes und grade für Lutheraner, denen das Abendmahl als Hauptziel und der Taufe entsprechende ausschließliche Bundeserneuerung gilt, Beachtenswerthes. Nicht Wenige werden einen ähnlichen Gang eingehalten haben ohne von jener Praxis bei Römischen das Geringste zu wissen. Nach einer Präfation folgt Ablegung des Glaubensbekenntnisses und eine Ermahnung ihm treu zu bleiben, dann die Erneuerung der Abrenuntiation die einst die Pathen für den Täufling gethan und ein kurzes Beichtbekenntniß. An eine deprecativ gehaltene Absolution reihen sich dann eine große Menge von Fragen, in welche sich das Gelübde nicht nur der Lebens- sondern voran aufs Neue der Glaubenstreue zerlegt, abschließend mit einer treffenden Beziehung auf das Unschuldskleid der Taufe, und die ihnen damals überreichte Kerze. „Bei der heiligen Taufe leuchtete die Kerze euch das Erstemal, heute ist sie wieder angezündet, wo ihr den Taufbund erneuert; nochmal wird sie euch angezündet, in euerer Sterbestunde.“ Knieend und betend erneuern die Kinder dann dem Priester nachsprechend in einem formulirten Verspruch ihren Taufbund. Eine Reihe weiterer Fragen dient dann der Ueberleitung zum Sacrament des Altars und ein Gebet des Priesters um die Bewahrung der Katechumenen als junger Glieder

der Kirche beschließt den Voract, dem die Messe und Communion folgt, die der Priester mit ihnen empfängt.

Man darf wol sagen, daß dieses Formular, das zunächst als ein privater Vorschlag auftritt, Ausdruck allgemeinrer Praxis der Gegenwart, und nicht nur in der Wittmannschen Richtung verwandten Kreisen ist. Nach dem Maß meiner Kenntniß der älteren, namentlich der vorreformatorischen Praxis aber kann ich auch in dieser Form nur eine protestantischen Mustern nachgebildete Umgestaltung erkennen. Eine Anbequemung ist ja in vielen Stücken sehr bald nach der Reformation zu spüren. Namentlich gilt das vom Katechismusunterricht und der Aufstellung Römischer Katechismen selbst, wie Th. II zu zeigen Gelegenheit sein wird. Ich erwähne hier nur als interessanten Beleg die Anordnung eines Wiener Concils von 1557, wonach alle Sonntage die Katechismushauptstücke von den Predigern in deutscher Sprache gelehrt werden sollen (Martene Thesaurus IV, 1557). Ebenso scheinen die Bestimmungen über die Nothwendigkeit eines der Firmung vorauszuschickenden allgemeineren Unterrichts hauptsächlich aus der Zeit zu stammen, wo die Ausgleichungsversuche, die ja namentlich auch Römische Firmung und protestantische Confirmation betrafen, bereits ihren Einfluß äußerten. So in den Pariser Articuli reformationis vom Jahre 1586 bei Martene a. a. O. S. 1201 f. Binterim bringt zum Beleg, daß ein Examen über die Katechismushauptstücke vorher gehalten worden, nur Synod. Constant. von 1567 und Narbonens. von 1609 bei (Denkwürdigkt. I, 1, 234). Frühere Zeugnisse stehen auch Martene[1] (de antiqu. eccl. ritt. I, 242) und Brenner (Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Aussp. d. Sacr. Bamberg-Würzburg 1820 II S. 166 f.) nicht zu Gebote. Synodus Leodensis von 1287 fordert bei der Confirmation vom 12. Jahre an eine Anweisung, die aber ganz in praktischer Vorbereitung aufgeht (Martene Thesaur. IV, 834). Die obenangeführte Forderung eines katechetischen Unterrichts in Edmund v. Canterbury's Speculum ecclesiae († 1246) ist eine ganz einsame Erscheinung. Den sichersten Anhalt aber haben wir für die genuine Römische Consequenz am Cat. Rom. II, 3, qu. 20. Dort wird mit entschlossner Energie jede Verwandtschaft der Firmung mit der katechetischen Verwendung der Confirmation bei den Protestanten desavouirt: Neque enim, ut quidam non minus imperite quam impie finxerunt, confirmationis vocabulum ab eo deducitur, quod olim qui infantes baptizati erant, quum jam adulti essent, ad episcopum adducebantur, ut fidem Christianam quam in

1) Dieser führt noch ein Aachener Concil von 1585 und von Rouen 1581 an.

bapt. susceperunt, confirmarent, ita ut confirmatio nihil a catechesi differre videatur; cujus consuetudinis nullum probatum testimonium afferri potest.

Dem entspricht völlig was im Past. Romanum a. a. O. S. 58 als praktische Forderung aufgestellt wird. Dem Parochus wird nur aufgegeben eine Ermahnungspredigt vorher an die Gemeinde zu halten, quo hujus sacr. gratiam commendet et ceremonias externas explicet, sowie bei den Confirmanden nichts als Beichte und nüchternes Erscheinen zum Sacramentempfang vorausgesetzt wird. So wenig werden bestimmte Erkenntnisse vorher gefordert, daß dort vielmehr den Firmpathen als nachfolgende Leistung neben Anleitung zu einem christlichen Leben aufgegeben wird: ut — doceant eos Orat. Domin., Salut. Angel. et Symb. fidei nec non reliqua fidei rudimenta (60). Dabei waltet die Voraussetzung, daß durchschnittlich niemand vor dem siebenten Jahr confirmirt werden solle (58). Darauf kommen wir zurück.

Ehe man im Einzelnen über Firmung oder Beichte als Katechumenatsziel ein sicheres Urtheil fällen kann, muß das Verhältniß der Sacramente unter sich und zur Taufe recht bestimmt sein. Für die Protestanten gibt es eigentlich keine Wahl. Wir haben nach der Taufe nur das eine Sacrament, das zu ihr in Correspondenz treten kann. Hier hätte nie ein Zweifel walten sollen, daß Taufbundserneuerung objectiv nur im andern Sacrament, in der Communio gegeben sein könne. Das heilige Abendmahl hat eben darum bei uns viel ausschließlicher die Bedeutung, das individuelle Heilsleben, das die Taufe begründet, zu vollenden und fort und fort zu erneuern. Gegen diese individuelle Seite tritt die andre Wirkung, die specifische Vereinigung im Sacrament mit Christo und der Glieder seines Leibes untereinander oft ungebührlich genug zurück.

Bei den Römischen wird, da die Taufe nachmals von drei Sacramenten besondrer Wirkung aufgenommen und ergänzt wird, eine so ausschließliche Verhältnißstellung eines derselben zu ihr von vorn herein nicht zu erwarten sein. Und wenn nach dem Begriff der einzelnen Sacramente auch eines vor den andern diese einnimmt, so liegt es nahe, daß in der Praxis, wo die drei sich mannigfach kreuzen können, die Stelle, die das einzelne gewinnt, gar nicht der, die ihm seine begriffliche Bedeutung anweisen würde, entspricht, — und das Letztre scheint der wirkliche Zustand.

Gehen wir von der Firmung aus. Dem Begriff nach, das leidet keinen Zweifel, entspricht keines der sechs andren Sacramente der Taufe und Taufgabe nach ihrem Begriff so unmittelbar. Sie ist ja selbst ein aus dem Taufritual erwachsener, nur nach und nach abgelöster und verselbstän-

digter Act. Als allgemeinste Wirkung wird der Firmung diese beigelegt: quod baptismi gratiam perficit (Cat. R. II, 3, 19). Diese Perfectio wird aber unter dem Bilde des natürlichen Altersfortschrittes gedacht, und das Verhältniß zur Taufe daher z. B. von Thom. Aquin. so bestimmt: Nullus potest promoveri in aetatem perfectam nisi primo fuerit natus. Zu dieser generatio aber in der Taufe verhält sich nun die Firmung wie das augmentum: — per hoc sacr. promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam (III. qu. 72 art. 6 u. 8 fol. 334 f.). Mit der Erlangung dieses innren augmentum tritt nun die Weltaufgabe des Christen in Verbindung. Der Getaufte ist membrum Christi, aber, wie Thom. Aq. sagt (336), nondum adscriptus militiae christianae. Die Firmung befähigt ihn zur Uebernahme des geistlichen Kampfes, positiv als Bekenner JEsu Christi — daher die Signation bei diesem Sacrament an der Stirn, dem Freimuth zum Ausdruck — und negativ zur Ablegung aller Sünden und Dienst der Welt und des Teufels. — Die Einfügung in die militia Christi ist aber endlich zugleich Eingliederung in den Organismus, Aufnahme in die Einheit der Kirche Christi. Daraus begründet man die Nothwendigkeit, daß sie durch den Bischof geschehe, dem die Vollendung des geistlichen Gebäudes befohlen ist. (a. a. O. 336 f.)

Nach allen Seiten befähigt demnach der Begriff dieses Sacraments, ihm die abschließende Stelle des Jugendkatechumenats zu geben, und wie man die Taufe als die Thüre zu allen Sacramenten bezeichnet (III. qu. 63. art. 6 fol. 288), die Firmung als die Stufe für den selbständigen Gebrauch derselben und die Grundlage aller vollbewußten Kirchengemeinschaft aufzustellen. Eine allgemeinere Neigung dazu ist nicht zu verkennen, seit man von der zweiten Hälfte des Mittelalters, namentlich aber von der Reformation an, ein bewußteres Alter, das 12. oder mindestens das 7. Jahr dafür vorzuschlagen anfing. (Cat. Rom. II, 3. qu. 17.)

In der Praxis aber trat und tritt noch immer ein doppeltes Hinderniß in den Weg. Einmal wirkt die alte Verbindung mit dem Taufsacrament eine Gravitation zu größtmöglichster Nähe an diese hin. Nicht nur wird darum die ganze erste Hälfte des Mittelalters hindurch und vielfach noch im 13. Jahrhundert und später namentlich in England die Beschleunigung der Firmung nach der Taufe als Pflicht, der Aufschub über das dritte, ja über das erste Jahr hinaus als strafbar bezeichnet; sondern die schon von den Scholastikern festgehaltne Unterscheidung der aetas spiritualis und naturalis führt dazu, daß auch die nachmaligen äußren Altersbestimmungen, mehr als eine Utilitätsmaßregel erscheinen. Weil die Seele zu jeder Zeit in die aetas perfecta erhoben werden kann, so kann die Fir-

mung auf jeder Altersstufe ertheilt werden (Th. Aq. a. a. O. 335 u. Cat. R. II, 3, 17). Bei den kleinen Kindern geschieht es dann pro aetate adulta, ut tunc non erubescant crucem Christi (Humbertus de Romanis[1] † 1276 Bibl. max. XXV, 499 ff.), — bei den Sterbenden ut in resurrectione perfecti appareant (Thom. Aq. a. a. O.).

Praktisch tritt dabei das hierarchische als das höhere Interesse hervor —: die Aufahme in die organisirte Einheit der Kirche durch den Bischof. Dieser steht innerlich zu keiner Zeit ein Hinderniß im Wege, sobald die Grundlage in der Taufe gegeben ist. Um so mehr aber macht sich das äußere Hinderniß geltend: das häufigere oder seltnere Erscheinen des Bischofs in den einzelnen Parochieen. Obgleich darin in neuerer Zeit eine größere Pünktlichkeit angestrebt wird, so ist doch damit eine Zufälligkeit der Altersverhältnisse einbedungen, die jede strenge Fixirung des abschließenden Jugendkatechumenats auf dieses Sacrament ausschließt.

Dazu kommt endlich, daß eine katechetische Unterrichtsvorbereitung mit diesem auf den praktischen Lebenskampf gerichteten Sacrament nur eine sehr mittelbare und äußerliche Verbindung eingehen könnte. Selbst die allerdings eingeschlossne Bekenntnißpflicht und -aufgabe wirkt deshalb so gut wie gar nicht dazu, die Erlernung des Bekenntnisses zu einer integrirenden Forderung resp. Voraussetzung für die Firmung zu erheben. Vielmehr wird überall, wo die Consequenz des Begriffs waltet, die schon von den Scholastikern festgestellte Unterscheidung eingehalten, daß der Wiedergeborne indiget instructore in his quae pertinent ad conservationem vitae, dagegen illi, qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus, a quibus instruantur de his quae pertinent ad modum certaminis (Th. Aq. a. a. O. 836). Daher man auch zu Firmpathen Andre als die Taufpathen zu wählen hat.

Umgekehrt wirkt die Praxis beim heil. Abendmahl. Nach dem Sacramentsbegriff, muß man sagen, überragt dieses alle andern so hoch und specifisch, daß es einer Auffassung als paralleler Sprosse in der Stufenleiter der Sacramente überhaupt widerstrebt. Zwar entspricht es als alimentum, quo conservatur in vita, der Geburt im geistlichen Leben und als äußre Vermittlung dem als innres Geisteswachsthum ausgeprägten augmentum in der Firmung (Th. Aq. 337). Aber gegenüber der Stelle als finis et consummatio omnium sacramentorum (Th. Aqu. III, 63, 6 fol. 288), oder weil es, wie Bonaventura sagt: praeminet in esse (Compend. theol. verit. VI c. 11 Opp. VII, 775), verschwindet jene Parallele als ein

1) Bei ihm findet sich a. a. O. Treffliches über Jugendunterricht und Anleitung derselben zur Frömmigkeit.

secundäres Moment. Als Wiederholung des Opfers Christi ist die Eucharistie vielmehr Act des sacerdotii, mehr eine Kirchenthat, als Gnadenmittel des individuell geistlichen Wachsthums. Daher das praktische Ueberwiegen des Opfers für die Gemeinde vor der Opfermahlzeit, an der sie selbst theilnimmt. Daher die Unabhängigkeit von jenem augmentum, das die Firmung gewährt, so daß man längst Abendmahlsgenosse sein kann, ehe man gefirmt ist.

Wenn dennoch in der Praxis das erste Abendmahl die Bedeutung eines Katechumenatsabschlusses in der Römischen Kirche behauptet (vgl. für die Neuzeit auch Zenner a. a. O. S. 541 ff.), so liegt dies nur in der allgemeinen, nie zu verkennenden Correspondenz der communio und initiatio. In voller Consequenz wäre dieser Unterschied für die Römischen freilich nur zu wahren, bei Aufrechterhaltung der alten Strenge in der Scheidung von missa fidelium und catechumenorum. Wo im Sacramentsvollzug das Wesen, im Genuß mehr das Accessorische liegt, dürften die der communio actuell noch nicht Fähigen dem Sacramentsvollzug auch nicht beiwohnen. Der erste Genuß kann für sich bei solchen Voraussetzungen keinen so entscheidenden Wendepunkt bilden, wie man es von einem Katechumenatsziel fordern muß. Der praktische Gesichtspunkt nur verleiht sie ihm. Nach diesem bildet der erste Sacramentsgenuß in der That in der Römischen Kirche den Abschluß einer festen besondren Unterrichtsstufe, der zweiten nach dem Beichtunterricht, während der Firmunterricht, soweit ihm überhaupt eine selbständige Stelle zukommt, sich mehr zufällig einreiht, wenn die Firmung in die Zeit der ersten Beichte und des ersten Abendmahls fällt.

Der Beichtunterricht bildet also jedenfalls eine Voraussetzung für das Abendmahl; denn ohne Beichte kein Abendmahlsgenuß. Dasselbe gilt, wenn die Firmung innerhalb der schon erreichten anni discretionis ertheilt wird; denn dann soll auch zu ihr niemand gelangen, der nicht vorher gebeichtet. So gewinnen wir als ersten sichren Orientirungspunkt für den Römischen Jugendkatechumenat dies, daß die Beichte resp. Buße das erste Sacrament mit Unterrichtsvoraussetzung, resp. Einbedingung desselben ist, worin die Taufe gleichsam wiederaufgenommen wird. Denn wenn Firmung in jüngren Jahren ohne Beichte gegeben wird, so eben auch ohne eine in ihr liegende Forderung bestimmter Lehrerkenntniß. In welchem Maße aber die Beichte nach mittelalterlicher Anschauung Unterricht theils voraussetzte, theils selbst vermittelte, ist oben gezeigt worden.

Hier begegnen wir nun dem umgekehrten Verhältniß von Begriff und Praxis. Nach dem Sacramentsbegriff steht nämlich die Beichte und Buße in einem direct organischen Verhältniß zur Taufe gar nicht. Daher

auch in der Aufzählung der Sacramente sie fast nie die Stelle unmittelbar nach der Taufe, in der officiellen Ordnung (Concil. u. Catech. Trid.) nach Vorgang der meisten Scholastiker die vierte Stelle in der Reihe der Sacramente (hinter der Eucharistie) hat. Während die drei Ersten für alle Gläubigen, gehört sie für die Gefallenen unter den Gläubigen, als die Sühne der Todsünden. Man muß sich daher wohl hüten, die Nothwendigkeit der Beichte für die Tauferziehung mit Gründen, wie wir sie oben (S. 281 f. u. 443 f.) geltend gemacht, auf Römischem Gebiet erweisen zu wollen. Wir begründen sie aus dem Bewußtsein, daß der Taufbund nicht anders erneuert und erhalten wird, als durch fortgesetztes Suchen der Vergebung der Sünden, das in der Beichte, in welcher Form sie auch sich vollziehe, seinen naturgemäßen Ausdruck hat. Die Römische Unterscheidung zwischen Sünden, die ohne bestimmte Form der Beichte und Buße nicht vergeben werden können, und Sünden, die dieser Form der Sühne gar nicht bedürfen, macht an sich jenes Sacrament zur Sache Einzelner, wenn schon Vieler in der Kirche. Am Wenigsten aber ließe sich aus diesem Begriff des Sacraments eine feste Stelle desselben im Jugendkatechumenat ableiten. Daher auch die Opposition dagegen, wie wir sie bei Hirscher finden.

Hier hat die Praxis den umgekehrten Dienst gethan. Schon die gesetzliche Forderung der Osterbeichte für jeden erwachsnen Gläubigen mußte die Sache dahin umgestalten, daß auch wer nur peccata venialia zu beichten hatte, für welche die Priesterbeichte zwar als heilsam aber nie als nothwendig behauptet wurde, zur Osterbeichte doch um des kirchlichen Gesetzes willen verpflichtet war. Umgekehrt aber, wen Todsünden belasteten, auch diese außer der Zeit der Osterbeichte, bestimmte Fälle ausgenommen (wie Todesgefahr u. dgl.), zu bekennen nicht verpflichtet war. — Ebenso gewann die Beichte durch die Verbindung mit dem Abendmahl, unabhängig von der in ihrem Begriff gegebnen Beschränkung auf Todsünden, ausgedehntere Anwendung auf Grund allgemein verpflichtender kirchlicher Bestimmung.

Für den Jugendkatechumenat wurde sie also von zwei Seiten her zur allgemein giltigen Sacramentsstufe. Jedenfalls trat sie, wenn sie nicht eher erfolgte, als allgemeine Pflicht bei den erreichten anni discretionis ein, und andrerseits war sie, so frühe das Abendmahl gereicht werden mochte, die unerläßliche Voraussetzung für dieses, sobald die alte Praxis des Kinderabendmahls durchbrochen war. Beides nun scheint uns das Recht zu begründen, vor den beiden andern Sacramenten, die in Frage kommen können, die Beichte als die entscheidende Grenze, und soweit der Name überhaupt in der Römischen Kirche volles Recht hat, als das die Tauferziehung, resp. der Unterricht vor allem bestimmende Ziel zu bezeichnen.

Die Entscheidung liegt in der Coincidenz des Eintritts des Alterstermines und der Beichtpflicht. Von der Firmung gilt nur, daß es nach neuerer Auffassung räthlich ist, sie nicht eher zu ertheilen; vom Abendmahl gilt nur, daß es nicht unnöthig verzögert werden, sondern sobald als es die Voraussetzungen erlauben ertheilt werden soll. Qua aetate pueris s. mysteria danda sint, sagt der Cat. Rom. (II, 4 qu. 61), nemo melius constituere poterit, quam pater et sacerdos, cui illi confitentur peccata; ad illos enim pertinet explorare et a pueris percunctari, an hujus admirabilis sacramenti cognitionem aliquam acceperint et gustum habeant. Der Termin für das erste Abendmahl ist ein flüssiger. Pflichtmäßig mit der Erreichung der anni discretionis fällt nur die erste Beichte zusammen, man mag jene erst mit dem 14. oder schon mit dem 7. Jahr erreicht sehen.[1]

In diesem Sinn hat man vor Allem für das Mittelalter das vollste Recht, die Beichte oder Buße als das neue Katechumenatsziel zu bezeichnen, weil da auch die Unterrichtsforderungen ausschließlich zu dieser ins Verhältniß gesetzt erscheinen, und so viel ich gefunden nirgend ein besondrer, vom Beichtunterricht unterschiedner, Unterricht vor dem Abendmahl statt hat. Man erinnre sich zum Ueberfluß, wie alle Formen von der Taufe als dem alten Katechumenatsziele auf den officiellen Act der Osterbeichte übergegangen waren (S. 268 f.).

Die Praxis der Römischen Kirche seit der Reformation zeigt allerdings in dieser Hinsicht nicht unwesentliche Abweichungen. Das Beichtritual des Pastorale Romanum (a. a. O. 65 ff.) kennt nichts mehr von den Formen, in denen sich im Mittelalter die Beichte als Taufbundserneuerung kennzeichnete. Es geht auf im Beichtverhör, Bußrath und Absolution. Auch die Aufgabe unterrichtlicher Belehrung ist dem Beichtact selbst fremd geworden. „Der Beichtstuhl ist kein Lehrstuhl, sondern ein Richterstuhl", sagt Brokmann (a. a. O. S. 300).[2] Andrerseits läd sich in der Neuzeit auf den Schulunterricht die Lehraufgabe mit um so größerem Recht ab, als in der Römischen Kirche der Geistliche der „Religionslehrer" der Schule ist. So wird der Sacramentsunterricht ein integrirender Theil des gesammten Religionsunterrichts der Schule, über dessen planmäßigen Gang man sich am besten durch die treffliche Schrift: „Anleitung zum Gebrauch der

---

1) Im katholischen Deutschland läßt man die Kinder gegenwärtig meist mit 8 bis 9 Jahren, in den Südländern auch schon zwischen dem 6. und 8. Jahre zur ersten Beichte gehen.

2) So enthält die ursprünglich französisch erschienene Schrift: „Die Kunst Seelen im Beichtstuhl zu belehren und zu rühren." 2 Bde. 2 A. Bamberg 1824 — nur eine Anleitung zu seelsorgerlicher Berichtigung sittlicher Vorstellungen und Zustände der Beichtenden.

biblischen Geschichte beim Religionsunterricht“ von Prof. Jocham. München 1860. orientiren kann. Sie enthält die officiell approbirte Wegweisung für die Schulen in den bayrischen Bißthümern und umfaßt zugleich die Vertheilung des ganzen Katechismusstoffes. Nach dem gegenwärtigen Lehrgang des Religionsunterrichts in der Römischen Kirche fällt Beicht- und Abendmahlsvorbereitung ziemlich zwei Jahre auseinander, gemäß dem, daß das Abendmahl nicht vor dem 11. Jahre gereicht wird. Als formulirte Voraussetzung gilt dabei für die Beichte, soviel mir bekannt, neben der speciellen Unterweisung über das Bußsacrament,[1] die gedächtnißmäßige Kenntniß des sogenannten kleinen Katechismus, wogegen der Hauptunterricht erst zwischen die erste Beichte und das erste Abendmahl fällt.

Demnach fehlt also das Recht, die Beichte für die Römische Kirche seit der Reformation noch als Katechumenatsziel in dem Sinn und Maß zu bezeichnen, wie sie es für das Mittelalter war. Sie tritt in der That gegen das erste Abendmahl mehr und mehr zurück. Aber was wir aus den Römischen Bekenntnißschriften selbst als normales Verhältniß aufstellen konnten, darf mehr gelten als die Praxis. Danach bleibt auch für die neuere Römische Kirche die unzweifelhafte Voraussetzung, daß die Ausschließlichkeit des in der Taufe begründeten Gnadenverhältnisses nur bis zur ersten Beichte währt, indem da der Eintritt der anni discretionis neue Aufgaben stellt, die Gabe des Bußsacraments neue Gnadenfülle gewährt. Pflegt man nun auch für adulti erst die Abendmahlsgenossen vom 11. oder 12. Jahre an gelten zu lassen, so ist doch jedenfalls ein wesentlicher Theil der Entscheidung, die in der Erneurung des Taufbundes vorausgesetzt wird, mit der ersten Beichte schon gegeben. Man kann also von der neueren Römischen Praxis nur sagen, daß sie das Ziel der Taufbundserneuerung in mehrere, der Hauptsache nach in zwei Theile zerlegt, in die Beichte, gleichsam entsprechend der *ἀποταγή* der alten Kirche, und das Abendmahl, der *συνταγή* analog, so daß das Ziel vollständig allerdings erst mit dem Letzteren erreicht ist.

Nimmt man aber dazu, was wir im Allgemeinen als die Wirkung eines mit Recht so bezeichneten Katechumenatszieles kennen gelernt, daß nämlich in ihm auch die eigentliche Kraft der Erziehung liegt, und es so dynamisch zugleich als Mittel wirkt, so hebt sich auch für die neuere Römische Praxis die Beichte wieder bedeutsam hervor. Für uns bleibt es die Idee der Taufbundserneuerung für sich, weil wir die Taufe einerseits in ihrer

---

1) Eine sehr vollständige, katechetisch nicht ungeschickt gearbeitete Anleitung dazu bietet: Schmalstig, Ausführlicher Beichtunterricht. Stuttgart 1823. In Frage und Antwort.

vollen, durch kein Nebensacrament wie die Firmung geschwächten, Kraft lassen, und ebenso am heiligen Abendmahl das einzige die Bundeserneuerung positiv enthaltende andre Sacrament haben. Auch die erste Beichte wird dann ein Secundärziel, in Wirklichkeit nur ein Mittel der in Abendmahlsform sich vollziehenden Taufbundserneuerung. — Für die Römische Kirche hat jedes Sacrament seine Sonderbedeutung, seinen Sonderkreis. Von Taufbundserneuerung durch eines der andern Sacramente redet man nur in praktischer Verwendung des Selbstwerthes der Firmung oder des Abendmahles. Da fragt es sich denn, welches von den Sacramenten, die auf die Taufe folgen, in sich das stärkste erziehende Moment trage, und welches es in der Praxis der Kirche am meisten gewonnen hat. Und da wird auch von der neueren Römischen Kirche nichts Andres gelten als von der mittelalterlichen: das Sacrament der geistlichen Erziehung ist ihr die Beichte. Und wir können nun hinzusetzen: sie ist bei ihr das Erziehungsmittel gesetzlicher Form das ganze Christenleben hindurch. Der Cat. Rom. (II, 5 qu. 36) legt seiner Zeit dafür, daß sie das Hauptmittel kirchlicher Erziehung ist, das entschiedenste Zeugniß ab: Quidquid hoc tempore sanctitatis, pietatis et religionis in ecclesia conservatum est, id magna ex parte confessioni tribuendum esse.

Damit stehen wir an der letzten entscheidenden Frage. Kann man überhaupt von einem Katechumenatsziel in der Römischen Kirche mit demselben Recht reden wie in der protestantischen? Wir meinen, man kann es nicht. Bei uns, sahen wir, bildet die erste Beichte und das erste Abendmahl darum das ausgesprochne Erziehungsziel, weil von diesem Punkte an das Gemeindeglied in den Stand der Freiheit übergeht, die sich namentlich am Beichtgebrauch kennzeichnet (ob. S. 455 ff.). Ob daneben ein pflichtmäßiger Unterricht weit über dieses Ziel hinaus fortgeht, entscheidet dann gar nicht. Auch die Römische Kirche schließt ihre katechetische Erziehung eigentlich erst mit Gründung des Hausstandes ab, indem der Pfarrer mit den Brautleuten ein Examen über ihre Religionskenntnisse zu halten hat und eventuell die Verheirathung bis zu entsprechender Bewährung in jenem suspendiren kann. Darin stimmt die strengere Observanz in der lutherischen Kirche völlig mit der ihrigen, und doch tritt hier lang vor dieser Stufe bürgerlich gemeindlicher Selbständigkeitsrechte ein Zustand kirchlicher Mündigkeit ein, er mag principiell genügend motivirt sein oder nicht. Die lutherische Kirche entläßt ihre Katechumenen mit der ersten Communion aus dem Zustand unfreier Erziehung zu freiem Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel.

Die Römische Kirche dagegen stellt alle ihre Glieder unter das Gesetz

der österlichen Beichte, erhält sie also lebenslang in einem Zustand zwangsmäßiger Erziehung und katechumenenmäßiger Unfreiheit. Die Umsetzung der altkirchlichen Katechumenenerziehung in eine allgemeine Volkserziehung im Mittelalter hat darin eine permanente Existenzform in der Römischen Kirche gewonnen. Und wie diese zuerst an der Bußerziehung ihren Ausdruck hatte, so hat sie in dem zwangweise auferlegten Brauch des Bußsacramentes in der österlichen Zeit ihre Gestalt fixirt bewahrt. Mit diesem Recht sagen wir: die Beichte hat in der Römischen Kirche noch wesentlich die Bedeutung für die Erziehung behalten, die sie im Mittelalter gewann und, soweit die Praxis der kirchlichen Jugenderziehung das Recht beschränkt hat, sie factisch noch als Katechumenatsziel zu bezeichnen, so behauptet die Beichte jetzt wie ehedem die Stelle des Hauptmittels der in der Römischen Kirche mit der Jugenderziehung gar nicht abschließenden Katechumenatserziehung.

---

§ XXIV.

Der Wendepunkt und die Epochen der kirchlichen Erziehung.

Während die Tauferziehung im engeren Sinn sich geschichtlich wie principiell nach den zwei Hauptepochen der Erziehung für die Taufe und der Erziehung auf Grund der Taufe abtheilen würde, erlaubt die Höherfassung des Principes der Tauferziehung als kirchlicher Erziehung eine Epochentheilung, bei der die Reformation den Wendepunkt bildet. Jene Eintheilung hätte schon das Mißverhältniß so ungleich großer Epochen, wie bis ins 7. Jahrhundert und von da bis zur Gegenwart gegen sich. Noch mehr aber dies, daß jener Unterschied nur ein sehr äußerlicher wäre, da beide darin stets eins sein müßten, daß Tauferziehung zugleich Taufaneignung zum Ziele hat. Da nun die letztre objectiv mit andren kirchlichen Zielen, wie Beichte und Absolution oder dem ersten Abendmahl, zusammenfallen kann, so liegt es nahe, nach einer allgemeineren höherliegenden Kategorie zu suchen, und diese ist die kirchliche Erziehung als Erziehung zur Gliedschaft der Kirche, der keimmäßigen, wie sie die Taufe repräsentirt, oder der vollentfalteten, wie sie obenan in der Communion gegeben ist. Bei diesem Ziele aber ergibt sich eine große Reihe von

Möglichkeiten, je nachdem die Erziehung zur Gliedschaft an der Kirche in der naiven Indifferenz dieses Begriffes oder in der Differenz von Kirche und Kirche einerseits, oder Gliedschaft und Gliedschaft andrerseits gefaßt wird, und als entscheidenster Wendepunkt wird nun der Uebergang der Erziehung in Indifferenz zu der in Differenz des Zieles gelten müssen. Das ist die Reformation als Wendepunkt der rein positiven und der kritischen Periode, am marcantesten bezeichnet durch die Erziehung der Katharer und den Waldenserkatechismus, welcher letztere um die Zeit dieses Uebergangs hervortretend die Differenz selbst zum Princip und Grundlage seines ganzen Aufbau's macht.

Die alte und mittelalterliche Kirche nun vertrat Erziehung mit Indifferenz des Zieles in einer auch durch die Trennung in abendländische und morgenländische Kirche ungetrübten Reinheit — unter sich dadurch verschieden, daß die alte Kirche für dasselbe auf dem Wege der social-liturgischen, die mittelalterliche auf dem Wege der pädeutisch-klerikalen Erziehung ihre Glieder bereitete. Indem sich unter dieser Erziehungsarbeit zugleich die Hauptstücke des für alle Zeiten festgestellten Lehrstoffes der Katechumenen herausbildeten, gewinnen beide Epochen vereint den Charakter der historisch-constitutiven Periode. Dieser gegenüber stellt sich die Periode nach der Reformation als die kritisch-explicative dar, während sie in sich ebenfalls zweigetheilt erscheint, als orthodox-reformatorisch dem objectiven Charakter der ersten Periode näherbleibend, als pietistisch-reformatorisch die Differenz, die die erstere nur im Kirchenziel erkennt, nach Waldenservorbild auch in die Gliedschaft an der Kirche verlegend. Erzieht die erstre Epoche daher ihre Glieder für die wahre Kirche — auf positiv-erkenntnißmäßigem Wege, so arbeitet die pietistische um wahre Gliedschaft — in spiritualistisch-methodisirender Weise. Jene hat mit der universaleren Principfassung der alten Kirche, diese mit der individuelleren Erziehungsweise des Mittelalters eine gewisse Verwandtschaft. Beide weisen über sich hinaus auf eine Zusammenfassung der Frucht aller Epochen der Erziehung in einer wahrhaft individuellen, auf persönlich-kirchliche Charaktererziehung gerichteten, Durchführung der in der Heilsanstalt selbst vorgebildeten Pädagogie, getragen vom Bewußtsein der Reichsgemeinschaft bei der Schranke des Wahrheitsbekenntnisses in Form der Sonderconfession.

1.

Wir sind der geschichtlichen Entwicklung der Katechumenatserziehung durch die beiden Hauptepochen der alten und der mittelalterlichen Kirche gefolgt. Mit der Darstellung jener haben wir den Grund gelegt, um den Leser zur theoretischen Darlegung bereits mit dem Eindruck der großen Lebenswirkungen des Principes herantreten zu lassen. Ehe die Kirche recht bewußt über das Princip reflectirte, gab sich dieses selbst den großartigsten Reflex in der unmittelbaren Praxis der Kirche. Und wie sich uns aus dem Princip die Tauferziehung als Grundform und nächster allgemeinster Charakter des Katechumenates ergab, so prägte die erste Entwickelungsepoche desselben in der Kirche auch grade diese Idee am reinsten aus. Die erste Katechumenatspraxis war Erziehung für die Taufe mit Mitteln, in denen wir nur geistig auseinandergelegte, dynamisch vorauswirkende, Factoren dieses Initiationssacramentes selbst erkennen konnten (§ VIII u. IX).

Dieser für sich selbst redenden Apologie der Geschichte haben wir nach Auseinandersetzung mit heidnischen und jüdischen Analogien (§ X u. XI), die Darlegung des Princips, die Tauferziehung nach ihrer Einsetzung durch den HErrn, nach ihrer Idee folgen lassen, die einer Apologie nicht bedurft hätte, wenn nicht durch die Alleinherrschaft des humanistischen Princips im weiteren Sinn die Kirche als selbständiges Lebensgebiet von dem Feld und der Aufgabe der Pädagogie auf dem Wege einer Art geistigen Proscription verwiesen wäre. Die vorausgeschickte Darstellung der großartigen Pädagogik der alten Kirche in ihrer Originalität und selbständigen Lebenskraft sollte dabei zugleich den Eindruck erwecken, daß ein so großer Anfang nicht ohne Continuität der Entwicklung bleiben könne — einer Entwicklung, die unter allen Trübungen des Princips doch organische Fortwirkungen einer Idee und eines Lebenskeimes von unverwüstlicher Lebenskraft in sich berge. War doch auch „die erste historische Gestaltung" vom principiellen Gesichtspunkt betrachtet nicht ohne Trübung — als Anfang einer Entwicklung nothwendig eine unvollkommne und einseitige Darstellung des Princips. — Die Betrachtung der Tauferziehung nach ihrer Idee (§ XII — XVIII) mußte gleich zur Entdeckung einer ganz neuen Welt von Entwicklungsmöglichkeiten führen, sobald das Materialziel der Taufe sich in das Idealziel ihrer Aneignung umsetzte und Tauferziehung als die Pädagogie auf Grund der substantiellen Basis der Taufe erkannt wurde, sie möge factisch als Erziehung von Taufcandidaten oder von Getauften selber auftreten (§ XV). Und was so die Idee der Tauferziehung an die Hand gibt, mußte der Kirche die Geschichte und Entwicklung des Lebens lehren, sobald ihr für die Aufgabe der Initiation als neues Object die im Schooß der Ge-

meinde erwachsnen Kinder oder wie im Anfang des Mittelalters Völker auf Kindesstufe gegeben waren, denen sie die Taufe nach göttlicher Bestimmung der Sacramentsgabe nicht wehren konnte (§ XIX). So wird die Geschichte der Kirche die Lehrmeisterin, wie sich Tauferziehung nach der andern Seite ihrer Idee als Erziehung der Getauften darstellen und entfalten wird. Und diese Epoche der Entwicklung währt noch bis in die Gegenwart.

Wer die Tauferziehung also nach großen Epochen eintheilen wollte, könnte geneigt sein, nur zwei Epochen zu unterscheiden: die Zeit der vorwiegenden Erziehung für die Taufe und die Zeit der vorwiegenden Erziehung auf Grund der Taufe. Mit dem 6. und 7. Jahrhundert schlösse dann die eine und begönne die andre ungleich größere Epoche. — Wir werden anders theilen, denn obgleich alle Katechumenatserziehung zweifellos Tauferziehung ist und bleibt, so läßt sich dennoch ein allgemeinerer Begriff ihr substituiren, in welchem zugleich die Ziele, welche die Tauferziehung neu heraussetzt, in welchen sich die Taufaneignung so zu sagen verobjectivirt, ihre höhere Einheit haben. — Dieser allgemeinere Begriff ist die kirchliche Erziehung, ein Begriff, den wir nicht unabsichtlich erst hier im Mittelpunkt der Entwicklung vollständig heraustreten lassen.

Die katechetische Thätigkeit ist obenan Kirchenthätigkeit und zwar die Thätigkeit der immer neuen Selbsteinsetzung der Kirche, der fortgehenden Selbsterzeugung in neuen und nach der Idee der Kirche neu heranzubildenden Gliedern. Erziehung ist daher ihr Wesen, Unterricht nur ein Hauptmoment. Und dieser Erziehung Wesen wiederum ist, kirchlich zu sein, — die Kirche in der Form normaler Kirchengliedschaft zum Ziel, und die Kräfte der kirchlichen Heilsanstalt zum Ausgangspunkt und Mittel zu haben. Die Taufe als specifisches Initiationssacrament ist nur centraler Ausgangspunkt, Quelle und Norm aller in den Bereich der Initiation gehörigen Mittel und Ziele. Das Alles aber kann sie nur sein vermöge des Antheils, des wesentlichen, den sie an der Erreichung des Hauptzieles, der Kirchengliedschaft, hat. Um sie zu Gliedern der Kirche, der Gemeinde der Gläubigen zu machen, erzog die alte Kirche ihre Katechumenen für die Taufe. Dies Ziel bleibt sich gleich, auch wenn nun solche, die bereits getauft sind, mit kirchlichen Mitteln für kirchliche Ziele erzogen werden. Zur vollen Kirchengliedschaft, sagen wir nun, werden diese erzogen. Nicht als griffen wir damit dem Wesen der Sache nach über die Taufe hinaus. Wir brauchen es blos in den andern Gedanken umzusetzen, zum vollen Taufbesitz, zur allseitigen Aneignung der Taufgabe werden sie erzogen. Dies aber fällt sachlich allerdings zugleich mit objectiv neuen Zielen zusammen. Zum vollen Taufbesitz gehört: die

Befähigung, ungestört zu bleiben am Bund der Gnade durch Erneuerung der Vergebung. Da individualisirt sich die Gabe absoluter Reinigung in der Taufe zur immer neuen relativen Reinigung in der Absolution, und in diese ist der Idee der Sache nach die Beichte einbedungen. Beichte mit Absolution kann Ziel der Tauferziehung werden, weil in ihnen der Getaufte sich des wesentlichsten Taufbesitzes neu bemächtigt. Und wenn dieses Mittel fort und fort zu erneuernder Taufgnade ihm das erste Mal zugänglich werden darf, kann man sagen, ist die Taufaneignung, soweit Erziehung es leisten kann, nach dieser Seite vollendet.

Ebenso wird man sich der Gabe der Geburt ins Leben erst vollständig theilhaftig und mächtig fühlen, wenn die in ihr keimmäßig ruhenden Kräfte zu dem Vollmaß der Reife gediehen sind. Oder um es von einer andern Seite zu betrachten, das für Gott geborne Kind Gottes wird erst am Ziele der Selbstentscheidung für den, für den es bestimmt und geboren ist, ganz sein, wozu seine Geburt es gemacht, ganz ein Kind Gottes. Werden wir nun mehr und mehr jene Entscheidung selbständiger Hingabe an und für Gott mit dem ersten Abendmahl sich der Idee nach decken sehen, so kann man wiederum sagen, das erste Abendmahl als Ziel der Tauferziehung ist dies, weil es mit der Idee der voll — bis zur Ablösung des Initiationssacraments mit dem der Communion — voll gewordnen Taufgabe zusammenfällt und sich deckt. Das kann nur sein, weil Beiden der Begriff der Kirchengliedschaft, einmal im Keim, und das andre mal in der Form des entwickelten Keimes, gemeinsam ist.

Auch dann könnte man freilich geneigt sein, die Epochen der kirchlichen Erziehung ebenso abzuscheiden, wie die der Tauferziehung. Denn welches Recht möchte für die Abgrenzung hinter der mittelalterlichen Epoche sprechen, deren Wesen wir in der Beichterziehung gegeben fanden. Das ist ja nur wie der halbe Weg zu der nothwendigen Vollendung in der Abendmahlserziehung. Von dieser Seite aus allein betrachtet wäre es entschieden zu widerrathen den Haupteinschnitt mit der Reformation zu setzen. Ein andrer Bestimmungsgrund muß hinzukommen.

Kehren wir zu dem Gedanken der Kirchengliedschaft zurück und entfalten wir zunächst seinen Inhalt. Dieser an sich einfache Begriff enthält näher betrachtet vielfache Möglichkeiten. Erziehung zur Kirchengliedschaft heißt nach der Fülle seines Gedankens: Erziehung zur wahren Gliedschaft an der Kirche nach ihrer Wahrheit. In diesem Ausdruck sind die Elemente zu einer ganzen Reihe möglicher Differenzen gegeben. Die Kirche soll nichts andres sein als die Wahrheit ihres Wesens selbst; aber, wenn nur begrifflich, könnte man nun so schon unterscheiden: das Wesen der

Wahrheit und seine Erscheinung. Factisch aber wird die letztre allzeit nur eine relative sein, und wir werden nun unterscheiden müssen: die Kirche nach ihrem Wesen und die Kirche nach der annähernd wahren Erscheinung ihres Wesens. Die letztere kann sich nun entweder nur nach der allmälichen Entwicklung in der Zeit unterscheiden als eine einmal minder einmal mehr dem Wesensausdruck angenäherte Erscheinung. Und wer an eine von Gott gestiftete und geleitete Kirche glaubt, wird von vorn herein bei allem Wechsel der Gradunterschiede, bei scheinbar neuem Zurücksinken, doch an eine continuirlich fortschreitende Annäherung der Erscheinung an das Wesen glauben, die nur einmal schneller und einmal offenbarer als in der andern Zeit hervortritt. — Oder es kann auch nebeneinander stehende Erscheinungsformen geben, denen man einen berechtigten Anspruch auf den gemeinsamen Namen Kirche nicht bestreiten darf, — zum Zeugniß freilich, daß im gemeinsamen Entwicklungsproceß nicht alle Theile gleichmäßig in die neue Bahn und Stufe der Entwicklung eingegangen sind, bereits ausgeschiedne überwundne Momente sich unberechtigter Weise permanent erklärt haben, oder auch neu aufgetretne Phasen der Entwicklung jene Vollendung des Wahrheitsausdrucks nicht erreicht haben, der auch den Schein einer daneben berechtigten Existenz andrer Formen absorbirte. Factisch haben wir so verschiedne nebeneinanderstehende Kirchenerscheinungen oder Kirchen bekommen, die mehr oder minder ihren Anspruch dahin erweitern, Erscheinung der Kirche nach ihrem Wesen zu sein; wie sie auch wirklich unter sich nothwendig darin verschieden sind, daß die eine nicht nur anders als die andre, sondern in größrer oder geringerer Annäherung an das centrale und volle Wesen der Kirche, Erscheinung ihrer Wahrheit, oder wahre Erscheinung der Kirche ist.

Die Erziehung nun hat überall wo sie ihr eigen Wesen nicht verleugnet die königliche Prärogative innerhalb der Erkenntnißschranke des Lebenskreises, in dem sie auftritt, für das Ideal zu wirken. Wenden wir dies Ideal zunächst nach der objectiven Seite des Zieles, mit dem wir es hier zu thuen haben, so kann Erziehung zur Kirchengliedschaft immer nur auf Gliedschaft an der wahren Kirche gerichtet sein. Anders verdient sie nicht Erziehung zu heißen. Nach dieser Seite wohnt also der wahren Erziehung an sich schon die Tendenz bei, die Erscheinung der Kirche zu unterscheiden von ihrer Wahrheit, und bei jeder Form und jedem Maß der Erscheinung für die dabei erreichbare Wahrheit zu arbeiten. Das ists was die Betrachtung der erziehenden Thätigkeit so erhebend macht auf jeder Entwicklungsstufe der Kirche. Darum tritt, wie wir schon oft es ausgesprochen haben, in der verkümmertsten Sectengestalt der relative Kirchencharakter, die

Kirchenwahrheit noch am reinsten da heraus, wo die Secte erziehend, ihre eignen Glieder für das Ziel und Ideal ihrer Erkenntniß erziehend thätig ist. Allgemeiner betrachtet kann darum wahre Erziehung in einer Entwicklungsepoche sogar prophetisch hinausweisen über das Maß der in ihrer Wirklichkeit vorhandenen Erscheinung des Wesens und der Wahrheit der Kirche. Immerhin aber ergibt sich nun praktisch zweierlei. Einmal, daß gemäß der annähernd wahren Erscheinung der Kirche in den verschiednen Zeiten die Erziehung nur relativ eine Erziehung für Gliedschaft an der Kirche κατ᾽ ἐξοχήν ist. Andrerseits aber muß nun wo sich verschiedne Erscheinungsgestalten der Kirche neben einander festgestellt haben, die Erziehung innerhalb derselben nicht nur ebenso relativ resp. einseitig sich ausprägen, sondern je bewußter sie in ihrem Kreise Erziehung sein will um so mehr wird sie an der in ihrem Kirchenkreis ausgeprägten besondren Erscheinung das Ideal der Wahrheit der Kirche haben, für welche sie erziehend wirkt. Und Erziehung zur Kirchengliedschaft heißt dann Erziehung zur Gliedschaft an der Kirche, als an der echten im Gegensatz zu andren factischen Erscheinungen der Kirche, die minder oder gar nicht als Ausdruck ihres wahren Wesens gelten. Wer danach nun Epochen der kirchlichen Erziehung unterscheiden wollte — und niemandem kann entgehen, wie umfassend dieser Unterschied sich grade in der Erziehung geltend machen muß, — der wird die Epochen unterscheiden nach dem Erziehungsziel in der Differenz und in der Indifferenz der Erscheinung und des Bewußtseins.

Die alte Kirche hatte freilich auch Secten neben sich, aber der Strom der Wahrheitsentwicklung floß damals noch so mächtig, daß was aus seiner Bahn gedrängt war, wesentlich ohnmächtig bei Seite lag und nicht vermochte die Hauptströmung wirkungsvoll zu kreuzen. Wer sich innerhalb dieser befand, lebte aus dem Vollen der Wahrheit, fühlte sich in der Kirche, nicht in einer neben andern. Es standen eben nur Secten neben der Kirche; — wie todte Arme, was man so nennt, mit dem Hauptstrom ein Stück parallel ziehend ohne strömende Bewegung. Nicht Kirchen standen neben Kirchen. Darum war die altkirchliche Erziehung Erziehung zur Kirchengliedschaft in Indifferenz des Zieles. Derselbe Charakter erhielt sich auch in der mittelalterlichen Kirche, obgleich der Unterschied der morgenländischen und abendländischen Kirche mehr und mehr zur Kirchentrennung ausgeartet war. Das Nebeneinanderhergehen dieser beiden großen Ströme war so altvorbereitet; ihre Bahnen berührten sich später im Leben so wenig; jedes hielt für sich die Continuität seiner Entwicklung so fest, daß der Anspruch, den beide auf den Namen der orthodoxen oder wahren Kirche machten, im Leben vielmehr in thetischer als antithetischer Gestalt sich aus-

prägte. Jede fühlte sich in der Ruhe der Macht, und jede für sich erzog daher für Kirchengliedschaft nicht im Gegensatz zur andern, sondern als gäbe es keine andre. Obgleich factisch Kirche neben Kirche stand, erzog doch die mittelalterliche Kirche auch noch für Kirchengliedschaft in wesentlich gleicher Indifferenz des Zieles wie die alte Kirche.[1]

Wol, darf man sagen, sollte der Kirche auf jeder Stufe das Bewußtsein einwohnen daß sie nur annähernd Erscheinung der Wahrheit ist, auch wenn neben ihr stehende andre Versuche diese darzustellen, sie nicht daran erinnern. Aber man wird anerkennen müssen, daß, wo wie in der Kirche ein einheitliches Leben von Anfang an keimmäßig das Ganze der Entwicklung beschließt, zugleich die Probe der Gesundheit und die Kraft jeweiliger Existenzweise grade darin liegen wird, daß der Besitz voller empfunden wird als der Mangel des vollbewußten Besitzantrittes. Darum mag man es nicht tadeln, wenn die Kirche zu irgend einer Zeit im Vollgefühl ihres Wahrheitsbesitzes die heranwachsenden Glieder für das erzieht was sie ist und hat. — Ein Zeichen der Krankheit ist es, daß das Sein oder Haben und das Sollen nur oder vorwiegend in seiner Differenz empfunden wird. Sectencharakter gibt sich vor Allem darin kund. In dem krankhaften Schwanken solcher Kreise oder Zeiten wird der factisch empfundene Zustand der Differenz nur eine heilsame wenn schon schmerzliche Erziehung sein für eine neue Periode.[2]

Von jenem Gesichtspunkt aus, daß die mittelalterliche wie die

1) Wir widmen der kirchlichen Erziehung in der morgenländischen oder griechischen Kirche ein näheres Interesse erst, wenn der Katechismus derselben (Th. II) neben denen der andern Confessionen ins Bereich der Betrachtung tritt. Die Formen des Katechumenats bieten, soweit unsre Kenntniß reicht, nichts Neues; sondern sind die nur in Stagnation übergegangnen und auf den Taufact zusammengedrängten Formen der altkirchlichen Katechumenenerziehung. Die Verbindung der Communion als Kinderabendmahl mit der Kindertaufe (S. 266 f.) nöthigte zu mechanischer Beibehaltung der alten Formen auch bei völlig veränderten Bedingungen der Anwendung und genügt für sich als Beleg, daß eine organische Entfaltung der kirchlichen Mittel für einen Katechumenat nach der Taufe außer beim Proselytenkatechumenat dort nicht möglich war. Vielmehr konnte nur der Unterricht selbständige Bedeutung daneben gewinnen. Wie sehr dieser im Leben vernachlässigt wird, ist bekannt.

2) Der Pietismus in unsrer Kirche und die Waldenser im Mittelalter (s. u.) dienen als Beispiel dafür. Die Katharer, auf deren hochinteressante Erziehung wir später zurückkommen, haben innerhalb der Secte ein energischeres Kirchenbewußtsein. Bei ihnen erhält sich in reinster Form der alte Stufenkatechumenat: vom weitesten Kreis zu den Mitbetenden und zuletzt zu den Perfecti. Aber dabei leben sie, soweit es das einzige uns erhaltne Ritual erkennen läßt (Cunitz, ein Kathar. Rituale. Jena 1852), nicht so wie die Waldenser nach ihrem Katechismus von der Gegenübersetzung zur falschen Kirche. Das Differenzbewußtsein, das latenter auch bei ihnen bestimmt, äußert sich vielmehr ganz wie wir es principiell begründet finden in der Ablösung der Idee der Kirche von der Erscheinung. Sie fühlen sich als die Kirche κ. ε., und zwar repräsentiren diese innerhalb ihrer Secte wieder nur die Perfecti, während die Credentes mehr auf der Stufe der niedrigeren in der

alte Kirche ihre Glieder für Kirchengliedschaft in wesentlicher Indifferenz des Zieles, für die Kirche ohne Unterscheidung ihrer Idee und ihrer factischen Ausprägung erzogen, wird man nun eher geneigt sein, diese beiden für sich genommen als eine erste große Periode zu unterscheiden von der nachfolgenden. Was im Einzelnen die Form der Zielerreichung war bei ihnen im Unterschied von den andern kirchlichen Zeiten tritt dann als secundäres Moment zurück. Das gleiche Hauptziel aller Zeiten: Kirchengliedschaft trägt bis zum Ausgang des Mittelalters in der Kirche einen Charakter der Indifferenz, den es von da an nicht mehr haben kann.

Die Kirchentrennung seit der Reformation zeigt andren Ernst und Tiefe als die Trennung der Lateinischen und der Griechischen Kirche. Dort überwogen die äußerlichen Beweggründe. Hier überwog der Kampf um Wahrheit, um reinen, schriftgemäßen Glauben alles Aeußerliche weit. Dadurch war der Charakter des Unterschiedsbewußtseins gegeben. Seitdem ist das Kirchenbewußtsein unter den drei Hauptzweigen, in die der Stamm der mittelalterlichen Kirche auseinander ging, — zwischen der Römischen, der Lutherischen und der Reformirten, für jedes ein Bewußtsein der Kirchenwahrheit im Gegensatz zu der andern Kirchengemeinschaft. Erziehung mit dem rein naiven Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes für Kirchengliedschaft in der naiven Indifferenz des Begriffes ist seitdem für jede dieser Gemeinschaften unmöglich. Und man wird nur geneigt sein die Ruhe in der Kraft der Wahrheit denen zuzusprechen, bei denen grade in den Erziehungsnormen das Differenzbewußtsein von dem Segensbewußtsein der eignen Kirchengliedschaft überwaltet wird. Wenn es aber dafür als eine Probe gelten dürfte, welcher Confessionskatechismus sich den thetischen Charakter am reinsten bewahrt hat, durch Antithese am wenigsten getrübt, durch universale Fassung am freiesten darüber hinausgehoben, so fiele die Krone allerdings der Kirche des luther. Katechismus zu.

Obgleich wir also die Erziehung der Römischen Kirche ihres wesentlich übereinstimmenden Specialzieles (Beichte) wegen mit der mittelalterlichen zugleich besprochen haben, fällt sie doch nach ihrem Hauptcharakter mit in die zweite große Periode kirchlicher Erziehung. Auch sie und namentlich sie erzieht für Kirchengliedschaft im Bewußtsein der Differenz des Zieles. Ihre Hauptkatechismen entstanden als Reactionskatechismen gegen den lutherischen. Ebenso die reformirte Kirche. Ihr Hauptkatechismus, der Heidelberger war bekanntlich Gegenstand eines deutschen Reichsprocesses wegen

---

herrschenden Kirche repräsentirten Kirchenerscheinung belassen werden. Indem dabei was die Perfecti auszeichnet mönchischer Lebenscharakter ist, kann man sagen, daß die Katechumenatserziehung dieser Secte das Idealziel des mittelalterlichen mit der Stufenform der altkirchlichen Erziehung verbindet.

seiner polemischen achtzigsten Frage.[1] Aber auch die lutherische Kirche, trotz der thetischen Haltung ihres Hauptkatechismus, erzieht für Kirchengliedschaft in der Wahrheit der Sonderkirche. Ihr Ernst und Eifer um die Wahrheit kann ihr vor allen andern den Charakter aufdrücken, im Bewußtsein der Differenz ihr Leben zu haben. Während wer sie wahrhaft kennt, auch das Andre weiß, daß der Sinn, nur die Wahrheit zu wollen nach Gottes Wort — nicht die Macht äußerlicher Größe, nicht den Frieden der Anbequemung — sie zu der Höhe des Einheitsbewußtseins mit der Kirche der Wahrheit aller Zeiten erhebt und mit einem ökumenischen Geist begabt vor allen andern.

Fragt man nun aber worin sich der neue Erziehungscharakter kund gibt, der dort waltet, wo man für Kirchengliedschaft mit Bewußtsein der Differenz des Zieles erzieht, so läßt sich als allgemeinstes Kennzeichen die Ablösung der Idee der Kirche von der unmittelbaren Wirklichkeit leicht herausfinden. Bei der naiven Indifferenz des Zieles erzieht oder meint man für die Idee der Kirche zu erziehen, eben indem man die Gliedschaft an der Kirche in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit im Auge hat. Beides liegt wenigstens mehr oder minder noch ineinander. — Wir bewunderten an der alten Kirche die innerliche Einheit ihres ganzen Wesens, der Kirche als Gemeinde und als Heilsanstalt, der Gnadenmittel, der sacrificiellen Handlungen, der spendenden Amtsträger. Die Getauften hießen eo ipso die Gläubigen. Gewiß kann das nur statthaben wo das subjective und individuelle Leben in den Gemeinden dem objectiven Lebensgrund und den objectiven Lebensnormen möglichst adäquat sich entfaltet. Das Einheitsgefühl, das freilich im Einzelnen zur irrigen Vermischung ausschlagen kann, ist eine Segensfrucht solchen Zustandes. — Der Unterschied, der auch schon bei allgemeiner Indifferenz des Zieles walten kann, wird unten an der mittelalterlichen Pädagogik sich zeigen lassen.

Alle reformatorischen Bewegungen dagegen gehen von dem Gefühl der Differenz der Erscheinung und des Wesens, des wirklichen Lebens und seines Grundes und seiner Normen aus. Aber bliebe es dabei so käme davon über die Erziehung nur der Geist sittlicher Erneuerung. — Jede tiefer greifende reformatorische Bewegung geht von der Bekämpfung einzelner hervortretender Mißbräuche alsbald fort zu den Principfragen, zu der Untersuchung was für Grundfehler in der Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Kirche, Grundfehler in der Anwendung ihrer Heilsmittel vorliegen. Das Zurückgehen auf diese Principfragen hat die Reformation zu dem gemacht, was sie geworden. Und während die Römi-

1) Köcher, Catechet. Geschichte der reform. Kirche. Jena 1756. S. 365 ff.

sche Kirche über diese Fragen wesentlich zur Tagesordnung des alten Zustandes übergegangen ist, haben sie sich namentlich in der lutherischen Kirche als fortwirkend reformatorisches Princip in Permanenz gesetzt. Die Frage um das wahre Wesen der Kirche und die rechte Anwendung ihrer Heilsmittel ist nicht nur der Ausgangspunkt der Reformation gewesen, sondern durch ihr Aufleben ist das Leben der aus ihr gebornen Kirche ein fortschreitendes Ringen um das Ideal der Kirche geworden. Die kritische Richtung in ihrer Heilsamkeit wie in ihrer Gefahr löst sich so mit der traditionell positiven ab.

Die Einfachheit und Sicherheit der alten Erziehungsweise wird damit verloren sein, das kann man sich leicht sagen. Aber auch allem Mechanismus der Abrichtung ist ein unversöhnlicher Krieg erklärt. Selbst die Mittel der Heilsanstalt, die der kirchlichen Pädagogik unmittelbar an die Hand gegeben sind, werden in ihrer Anwendung abhängig vom Lehrbegriff. Dieser steht in erster, der Brauch in zweiter Linie, — während die ganze alte Erziehung auf dem umgekehrten Princip beruht. Die erkenntnißmäßige Richtung der Erziehung wird das nothwendige Correlat zu dem Auseinandertreten des Zieles nach Idee und Erscheinung. Daher war es nicht zufällig, daß diese Zeit den Gedanken eines Katechumenenbuches oder Katechismus erst schuf. Wir werden das Wort dafür zuerst bei Luther finden (Th. II). Die andern Confessionskirchen folgten in derselben Richtung.

In der alten und mittelalterlichen Kirche hieß Kirchengliedschaft Einfügung in den Organismus der Kirche. Das Vertrauen in die Heilskraft desselben ließ keinen Zweifel aufkommen, daß dies nicht zugleich das sicherste Mittel sei, die Glieder des Lebens der Kirche theilhaftig zu machen. Für die alte Kirche war dies vorwiegend der Organismus der cultisch zusammengefaßten Kirche, im M.A. mehr die gliedliche Einfügung in die hierarchisch geeinte und gegliederte Kirche. Die Erziehung in jener ging daher mehr von dem Ganzen aus, und ihre Hauptmittel waren liturgischer Art. Im Mittelalter dagegen war sie individueller gerichtet, eine persönliche Priestererziehung mit Mitteln vorwiegend pädeutischer Art. Dort eine Pädagogie heiliger Gewöhnung in der neuen Lebensordnung des geistlichen Hauses, hier eine Pädagogie heiligender Zucht durch die Ordnung als Gesetz in persönlicher Vertretung. Dort wirkt der gemeinsame Mutterboden der Kirche, hier die besondre Vaterzucht des kirchlichen Amtes. Kurz gefaßt unterscheiden wir die beiden bis jetzt eingehender betrachteten Perioden kirchlicher Erziehung allgemeinhin: als die liturgisch-pädagogische bis ins 7. Jahrhundert, und die hierarchisch-pädagogische bis ins 15. Jahrhundert; oder mit genauerer Andeutung der

wirkenden Factoren als die liturgisch-sociale und die pädeutisch-klerikale oder auch -pastorale Erziehungsweise. Der gemeinsame Charakter beider ergibt sich aus der Fassung des Zieles in seiner Indifferenz als historisch-positiver, worauf mit der Reformation die kritisch-explicative Periode folgt. Der letztre Begriff fordert noch eine kurze Erklärung.

Der positive Charakter der alten und mittelalterlichen Erziehung hat noch ein besondres Kennzeichen. Während im Allgemeinen bei ihr die lehrmäßige Bereitung gegen das erziehende Handeln der Kirche mit den Katechumenen entschieden zurücktritt, stellen sich doch grade in dieser Periode die kirchlichen Lehrstücke historisch fest, denen für alle Zeiten die Stelle von Katechumenenlehrstücken gesichert bleiben wird. Wie in einem Krystallisationsproceß werden sie durch die die Epochen beherrschenden Gedanken, als der Idealausdruck dessen, wodurch sich das kirchliche Handeln mit den Katechumenen bestimmt, hervorgetrieben, und setzen sich eines am andren die innre Consequenz der Entwicklung bewährend organisch an. So sahen wir aus dem Zucht- und Beichthandeln den Gedanken des Gesetzes, endlich in dem Normalausdruck als Dekalog wiedergefunden. So vorher in der liturgischen Epoche neben dem Bekenntniß des Glaubens, das wesentlich schon aus der missionirenden Epoche herübergenommen ist, das Vater Unser als Katechumenenhauptstück besondert an der Hand der Gebetserziehung der Katechumenen. Endlich bildete sich im Laufe der Zeit auch nothwendig die Lehre von den Sacramenten, namentlich soweit diese selbst constitutive Träger des Katechumenates waren, als Lehrstück der Katechumenen aus. So finden wir sie in der zweiten Hälfte des Mittelalters bereits feststehend. Damit aber lag „der Katechismus“ nach allen den Bestandtheilen, die wir in seiner reformatorischen Urgestalt vorfinden, namentlich die drei Hauptstamina desselben: Glaube, Gebet, Dekalog präformirt vor, als die reformatorische Epoche ihre Thätigkeit begann. Wir können hier nur kurz andeuten was Th. II näher auszuführen und zu belegen hat. Aber daß die reformatorische Thätigkeit nun auf eine kritisch-explicative beschränkt war, wird nicht mehr zweifelhaft sein, wie wir die voraufgehende historisch-positive nach Seite der Katechismusentwicklung nun auch die constitutive nennen können. So wird sie in Th. II auftreten, während wir sie bisher mehr nach jenem ihrem historischen Charakter zu schildern hatten. — Dagegen ist es durch sich selbst klar, daß umgekehrt die Geschichte der kirchlichen Erziehung seit der Reformation nur zum geringern Theil in einer Geschichte und Theorie des Katechumenats ihre Stelle finden kann, weil das anstaltlich erziehende Element gegen den Unterricht zurücktritt, und die größten Verdienste der

Kirche seitdem auf dem Gebiete des Lehrstoffes und der Treue oder Methode im Lehren liegen, denen erst in der „Theorie des Katechismus und der Katechese“ die gebührende Würdigung werden kann. Nach den Zielen, die seit der Reformation die kirchliche Erziehung bestimmt haben, und so weit von da aus erziehende Mittel neu sich besonderten, danach besprechen wir in den folgenden §§ die Hauptepochen nach der Reformation. Der Wendepunkt aber, an dem wir augenblicklich stehen, läßt uns eine Orientirung von hier aus über diese Epochen, entsprechend denen vor der Reformation, am wünschenswerthesten erscheinen und am leichtesten gewinnen.

2.

Wir haben bisher die möglichen Differenzen bei der Erziehung zur Kirchengliedschaft nur nach einer Seite verfolgt. Der Gedanke für Gliedschaft an der wahren Kirche zu erziehen, im Gegensatz zu jeder dem Wesen der Kirche nicht entsprechenden Idee oder Erscheinung, ist das Princip der reformatorischen Erziehung. — Aber kann nicht die Differenz statt in die objective Seite des Zieles auch in die subjective verlegt und dies der bestimmende Gesichtspunkt werden, zu wahrer Gliedschaft an der Kirche zu erziehen? Natürlich wird dabei das andre auch vorausgesetzt sein, daß die Kirche die wahre sei; aber indem man, dies nur voraussetzend, die Kraft der Intention auf jenes richtet, wird das Interesse am Objectiven überhaupt gegen die Herstellung des Subjects zurücktreten, etwa wie man in der bekannten Entgegensetzung sagt: lieber recht gläubig als rechtgläubig. Man erkennt sofort, daß die Zielrichtung der pietistischen Erziehung, was man historisch so nennt, im Gegensatz zu der orthodoxen daran ihren Ausdruck hat, wenn schon einen ziemlich einseitigen. Am besten wird man die Kraft wie die Gefahr einseitiger Entartung bei Beiden dadurch kennzeichnen, daß die eine bei ihrer Erziehung um die Wahrheit im objectiv kirchlichen Ziel, die andre um die in der subjectiven Gliedschaft arbeitet. Von dem Differenzbewußtsein haben beide ihren Charakter.

Welche von beiden, objectiv betrachtet, höher, der kirchlichen Erziehung in naiver Indifferenz näher steht, ist bei Bewahrung historischer Gerechtigkeit wie kirchlicher Gesundheit des Sinnes unschwer zu sagen. Das höhere ist, um die wahre Kirche ringen. Die wahre Kirche macht ihre Glieder echt und recht. Die Verlegung des Schwerpunktes in die subjective Beschaffenheit der Glieder dagegen darf sich nicht mit dem reformatorischen Kirchenbegriff zu rechtfertigen suchen, daß die Kirche die Gemeinde der Gläubigen sei; denn sobald man dies auf dem Wege herstellen will, aus gläubigen Gliedern eine Kirche zu erziehen, so setzt sich der correcte Begriff

in sein nahverwandtes Zerrbild um: daß die Kirche eine sichtbare Sammlung der Gläubigen sei.

Durch Einseitigkeit kann jenes Princip, für die wahre Kirche zu erziehen, freilich dahin ausarten, daß man sich daran genügen läßt, den neu heranzubildenden Gliedern nur die Theorie der Wahrheit und der wahren Kirche vorzuhalten, für richtige Erkenntniß allein zu erziehen, ohne Sorge um die Lebensbedingungen dieser wahren Kirche in den Individuen. Aber im Grund ist dies nur eine Entartung durch Untreue, die überall droht. An sich liegt es in der Natur der Sache, daß man zur Gliedschaft an irgend einem Gemeinwesen nicht anders erziehen wollen kann, als so daß die Frucht der Erziehung wirkliche, actuelle, wahre Gliedschaft ist. Und die höhere eigentliche Zielentscheidung liegt allemal darin, daß man weiß, für welches Gemeinwesen, für welche Güter und welche Forderungen man Glieder heranbilden soll und will. Man kann daher auch das Entstehen einer einseitigen Richtung auf jene subjective Zielbestimmung wie der Pietismus sie repräsentirt, historisch nur daraus erklären, daß sich in ihr die Reaction gegen factisch unlebendige Gliedschaft in einem an sich guten Gemeinwesen Ausdruck gibt. Das verschiedne Princip aber wird sich an solchen Wendepunkten grade am deutlichsten zeigen. Denn als Krankheit und abnormer Zustand wird dies von orthodoxem Standpunkt aus so gut erkannt werden als vom pietistischen. Von jenem aus aber wird man zur Ausgleichung der subjectiven Gliedschaft und des objectiven Heilsgrundes nicht so sehr mit dem einseitigen und menschlichen Streben auf subjective Lebensanregung vorgehen, als auf eine um so mehr erhöhte, reichere Ueberleitung der im objectiven Wesen der Kirche liegenden Heilskräfte auf die unlebendigen Glieder denken. Darin kennzeichnet sich die positive Erziehung in gesunder lebensvoller Wirkung; während das eigentlich pietistische des Pietismus, die einseitige Richtung auf Herstellung wahrer Gliedschaft, in dem Streben liegt, mit Kunstmitteln subjectiver Anregung und Belebung den in der wahren Kirche als solcher belegnen objectiven Gnadenmitteln unterstützend zu Hilfe zu kommen.

Wer daher die Erziehungsweise dieser beiden Hauptrichtungen seit der Reformation in ihrem Unterschied charakterisiren will, muß sie nicht sowol als Erkenntniß- und Gefühlsrichtung, oder was sonst von zufälligeren Merkmalen daneben sich findet, unterscheiden, sondern nach dem Grad des Näheverhältnisses zu der naivpositiven Erziehung bei völliger Indifferenz der Ziele. Denn es liegt auf der Hand, daß das Differenzbewußtsein da in dem höchsten, nahezu beängstigend wirkenden Einfluß sich geltend machen muß, wo man nicht nur Kirche und Kirche bei der Erziehung zu unter-

scheiden hat, sondern Glied und Glied. Wir haben den interessantesten Ausdruck dieses Standpunktes in einer vorreformatorischen Erscheinung. Grade um die Zeit, als die mittelalterliche Erziehung in naiver Indifferenz des Zieles anfing von der kritischen Richtung durchbrochen zu werden, die in der Reformation normale Ausprägung gewann und den neuen Erziehungscharakter bedingte, — grade da tritt als Ausdruck der reinen Spannung, als Erfassung der Differenz in ihrer ersten Kraft, eine Erziehungspraxis hervor, die nicht nur ihr Ziel von der Differenz bestimmt sieht, sondern die Differenz selbst zum Princip wenigstens ihres Katechismus erhoben hat. Im Waldenserkatechismus liegt uns diese Erscheinung vor[1] — das gesteigerte Urbild der pietistischen Zielbestimmung.

Die lutherische Kirche in ihrer reformatorischen Periode, sobald diese in das Stadium der Ruhe, die pädagogisches Wirken erlaubte, gelangt

1) Der Katechismus der Waldenser, den Leger noch dem 12. Jahrhundert zuwies, ist nach neueren Untersuchungen, die im Allgemeinen dem angeblichen Alter der Waldenser Literatur so ungünstig ausgefallen sind (Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter. Gött. 1851. Herzog, die roman. Waldenser 1853) für eine Copie des Katechismus der Böhmischen Brüder ausgegeben worden (Dieckhoff, 98 ff.). — Wir behalten eine eingehendere Untersuchung andrem Orte vor. Jedenfalls ruht Dieckhoff's Urtheil auf einer unzureichenden Kenntniß der Originale beider Katechismen. Statt des Originals des Waldenser Katechismus (Les interrogacions menors aus dem Dubliner Manuscript mitgetheilt von Herzog S. 438 ff.) benutzt er den abweichenden Text bei Perrin. Den Brüderkatechismus kennt er nur in der Ausgabe von Ehwalt 1756 (neu abgedr. b. Herzog 458 ff.). Daß ein deutsches Original des letzteren von 1522 (nicht 1521, wie Geffken schreibt a. a. O. S. 17), auf der königl. Bibliothek in Dresden sich befindet, war ihm wie auch Herzog unbekannt. Kann man zugeben, daß die letztren sich nur stellenweise in der Redaction unterscheiden, so trifft der Unterschied bei den beiden Waldenser Redactionen auch die Lehre und verschiedene Punkte, aus denen Dieckhoff grade argumentirt, vgl. insbesondre den charakteristischen Unterschied der Aussprüche über die Sacramente (Herzog 325).

Wir beschränken uns hier auf die wichtigsten Unterschiede des Waldenser Katechismus und des Böhmischen. Der Erstre ist, was Dieckhoff übersieht, ganz aus dem Bewußtsein der Differenz construirt, während der Böhmische Katechismus dem positiven Haupttheil einen negativen nur anhängt, wie richtig von ihm bemerkt wird. In dieser Grundlage sind auch die verschiednen Redactionen einander gleich.

Schon die Haupteintheilung wird im Waldenser Katechismus durch die drei christlichen Tugenden: „Glaube, Liebe, Hoffnung" in viel durchgeführterer Ordnung als im Böhmischen Katechismus bestimmt. Das Referat, das Dieckhoff gibt, ist nicht frei von Partheilichkeit für den letztren. Diese drei Hauptabtheilungen finden wir nun aber im Waldenserkatechismus wieder durch einen andern Gedanken beherrscht, der am marcantesten gleich am Anfang bei der Bestimmung des Glaubens entgegentritt. Während im Böhmischen Katechismus als Qualität des Glaubens: „lebendig oder todt" accessorisch nach dem Glaubensinhalt dazu tritt und der todte Glaube charakteristisch für Hussitische Tradition auf den historischen Glauben („es ist zu glauben Got den herrn zu sein | aber nicht in got den hern") gestellt wird, steht im Waldenserkatechismus die Frage obenan: De quanta maniera es la fe? De doas manieras, czo es viva e morta, und die letztre wird, viel conformer dem Mittelalter, als der Glaube ohne Werke bezeichnet. Nur anhangsweise tritt die Bestimmung, die die Böhmischen Brüder haben, dazu; auch in der Urform der inter-

war, bewährt ihren positiven Charakter neben dem kritischen Wahrheitssinn, der ihr als Erbe aus der Reformation geblieben, darin daß sie die Hauptkraft der Erziehung in die Ueberlieferung und Anwendung der göttlichen Gnadenmittel, namentlich des Wortes in reiner Lehre legt. Indem sie an ihren heranzubildenden Gliedern selbst zuerst um die Kirche arbeitet, um die Forterhaltung der wahren Kirche in ihnen, ist sie außer Sorge, daß jene nicht so zugleich mit der Kirche erhalten werden sollten in wahrem Glauben und göttlichem Leben. Den echten Kirchencharakter beweist sie damit, daß ihr das katechetische Thuen in Wahrheit Kirchenthätigkeit ist. Sie handelt nach dem Princip, daß das Wort und die

---

rogac. men. nicht ohne charakteristische Abweichung, die der Leger'sche Text (bei Hahn, Ketzer im Mittelalter II, 673 ff.) nicht so bietet. — Ein Wink schon, daß die Einflüsse vom Böhmischen Katechismus jedenfalls nur als accessorisch zu einem älteren Original getreten zu betrachten sein möchten (Herzog 325).

Dieser grelle Eingang, zur Wesenseigenschaft vor der Inhaltsangabe des Glaubens dies zu erheben, daß er entweder todt oder lebendig sei, spiegelt sich nun in den andern Abtheilungen wieder. Den Hauptstamm der 2. Abtheilung von der Liebe bildet — nicht so „äußerlich und abgerissen" als bloser Nothbehelf wie Dieckhoff annimmt — die Erklärung über das Verhältniß zur Kirche. Diese wird unterschieden: de la part de la substantia und de la part de li menisteri. Nur an der letztren kann jene Differenz wieder hervortreten, und sofort sehen wir das Ganze sich wieder spalten nach den Kennzeichen der wahren und der falschen Diener; zuletzt auch nach den Laien, die nicht in Wahrheit in der Kirche sind — wo die erste Probe charakteristisch genug die öffentliche Zucht bildet, — um sich so zuletzt zu der richtigen Gemeinschaft an der Kirche zuzuspitzen. — Vielleicht daß schon aus dieser Uebersicht erhellt, mit welchem Sinn dieser Abschnitt unter der „Liebe" behandelt wurde. Der ganze Abschnitt über die Kirche ist dem Brüderkatechismus fremd.

Endlich auch im dritten Theil, bei der Hoffnung, fehlt die Andeutung der Differenz nicht; obgleich die Natur der Sache mit sich bringt, daß es hier ungleich schwerer war nur darauf zu kommen. — Aber grade hier schließt sich Ende und Anfang höchst consequent zusammen, die falsche Hoffnung mit fe morta. Nachdem als der Grund der wahren Hoffnung die Verheißungen genannt sind, folgt die Frage: was von dieser Hoffnung abführe? Und die Antwort heißt: La fe morta, la seducion de l'Anticrist und darunter wird das falsche Vertrauen auf die Heiligen, Sacramente, Reliquien 2c. — der Inbegriff des äußerlichen Glaubenswesens der mittelalterl. Kirche, zusammengefaßt. Ein Schlußsatz endlich, der dem Dubliner Original allein eignet und zugleich die Frage, ob der Katechismus als Bekenntnißschrift oder Lehrbuch für die Jugend gemeint sei, ausdrücklich zu Gunsten der letztren Entscheidung löst (per enlumenar li enfant), faßt das Ganze noch einmal in den Gegensatz zwischen den wahren Gläubigen und dem Antichrist.

Klarer kann es nicht ausgedrückt werden, daß die Differenz selbst der bestimmende Gedanke von Anfang bis zu Ende ist. Damit bezeichnet dieser Katechismus so charakteristisch den oben angedeuteten Wendepunkt. — Wenn man einen Einfluß von Böhmischer Seite im Allgemeinen nicht leugnen kann, wie er sich seit der Confession der Taboriten 1431 äußert — so liegt doch grade in dieser Principstellung der Differenz eine Kennzeichnung des Sectencharakters, der zu der sonstigen Haltung der Böhmischen Brüder nicht stimmt, und auf ältere originale Richtung unter den Waldensern früherer Zeit zurückweist. Diese Andeutungen mögen hier genügen. Mehr, bei einem demnächst erscheinenden Abdruck beider Originale mit neuer Uebersetzung des Waldenserkatech. — Auf die Katechumenatspraxis der mittelalterlichen Secten wie der Böhmischen Brüder führt uns ein späterer § zurück.

Sacramente, obenan aber jenes nach ihrer Anschauung der Kirche neue Glieder schaffen, indem durch das Wort die Kirche selbst in ihnen sich neue Existenz wahren Glaubens und reinen Bekenntnisses gibt. Sie gibt dem Bekenntniß neue Existenz in neuen, dadurch rechten, Gliedern. Der Gedanke einer Erziehung zu kirchlicher Mündigkeit der Glieder im specifischen Sinn des Wortes hat in ihr den relativ reinsten Ausdruck gewonnen. Bekenntnißerziehung ist die charakteristischste Bezeichnung für ihre Katechumenenpädagogik. Zwar werden wir finden, daß das subjective Bekennen als Reifeziel der Katechumenen mehr reformirter, respect. pietistischer Charakter der Erziehung ist. Der Lutheraner legt es vielmehr an auf die Einpflanzung der Einzelnen in das Bekenntniß der Kirche und des Letztren in das Subject, das ist Bekenntnißerziehung im höheren Sinn; die Erziehung zugleich zu der Freiheit des Subjects, die dieser Antheil an der allen gleichen objectiven Grundlage bedingt. Dabei wird die Bereitung naturgemäß vorwiegend die Form der Erkenntnißbildung annehmen. Will man der specifischen Richtung der orthodox reformatorischen Erziehung daher so Ausdruck geben, daß zugleich das Verhältniß dieser Erziehung zu den andern Ausdruck finde, so wird man sie am richtigsten als die Epoche der erkenntnißmäßig-positiven Erziehung bezeichnen. Die Abbiegung in die doctrinäre Richtung ist implicite darin angedeutet, ohne daß man den Grundcharakter durch den Makel, der an dieser Benennung haftet, entwürdigen darf.

Die erste Entwicklungsgestalt in der kritisch-explicativen Periode nimmt so aus der histor.-positiven ein positives Element herüber, eine um so größere Bewährung der kirchlichen Continuität, als durch Erscheinungen wie der Waldenserkatechismus das einseitige Hervortreten der Differenz daneben documentirt ist.

Im Unterschied davon kann man die pietistische Epoche zwar keinesfalls eine kritische im specifischen Sinn nennen. Denn so sehr sie den reformatorisch kritischen Zug in ihrer antithetischen Aufstellung zum Orthodoxismus bethätigt hat, wäre was sie im Großen und Ganzen charakterisirt damit wenig treffend ausgedrückt. Vielmehr wird die passendste Bezeichnung für die Mischung von Verinnerlichung und Verflüchtigung der objectiven Grundlagen, welche dem Pietismus eigen ist, Spiritualismus sein, zumal wenn man die allgemeine Classenverwandtschaft älterer Vorgänge im Auge behält, in der diese Erscheinung sich einreiht. Die geistliche Kunstpädagogik aber, mit der der Pietismus seine spiritualistischen Ziele zu erreichen suchte, hat im Unterschied von der orthodoxen Richtung auf den Stoff am Methodischen ihr allgemeinstes Merkmal. In der That begeg-

nen wir auch bei Spener, wie Th. III näher zu zeigen ist, zuerst einem bewußteren Reflectiren auf katechetische Methode. Die Zeit-Parallele dazu bieten aber die ersten methodisirenden Versuche auf dem Gebiet der allgemeinen Pädagogik, seit Ratich — sein Memorial über Schulreform ist von 1612 — und durchgreifender, seit Rousseau die Natur selbst im Dienst der Pädagogik zu methodisiren den entscheidenden Anstoß gab. In der Darstellung der kirchlichen Pädagogik haben diese Systeme keine Stelle. Wir werden sie Th. III nur nach dem mittelbaren Einfluß zu berücksichtigen haben, den die Methode des kirchlichen Unterrichts ihrerseits auch von da aus erfuhr. Aber sie werfen ein bedeutsames Licht auf die Richtung, welche die specifisch kirchliche Praxis in jener Zeit nahm. So verschieden die principiellen Ausgangspunkte waren, läßt sich doch die spiritualistisch-methodisirende Richtung des Pietismus als ein und derselben Zeit entstammt erkennen, wie die idealistisch-methodisirenden Vertreter der allgemeinen Pädagogik, der Zeit nach zum Theil nebenhergehend, zum Theil jene aufnehmend.

So hat die neue Zeit wie die alte zwei Hauptepochen, und es liegt nahe, eine gewisse Verwandtschaft des innren Verhältnisses derselben je unter einander zu vermuthen und zu finden. Die pädeutisch-pastorale Richtung des Mittelalters hatte einen verwandten Ausgangspunkt wie die spiritualistisch-methodisirende der Neuzeit. Ein Conflict des factischen und des idealen Maßes der Kirchengliedschaft hat zu beiden den Anstoß gegeben. Wir erinnern uns des Ringens jener mönchisch idealen Volkspädagogen mit dem rohen Stoff der von der Kindheitsstufe eines noch dazu verwilderten Volkslebens auf den Boden berechtigter Kirchengliedschaft versetzten Massen (S. 478 ff.). Dem Pietismus ward eine ähnliche Aufgabe; ähnlich selbst nach den äußren Verhältnissen durch die Verwilderung des christlichen Volkes in einer dreißigjährigen Kriegsepoche. Aeußerliche Kirchenzugehörigkeit zu verinnerlichen, zu innrer Wahrheit zu machen, war die gemeinsame Aufgabe, nur nach verschiednen Höhepunkten der Verinnerlichung, wie der äußeren Zugehörigkeit zustrebend. Beim Pietismus: der Gegensatz gegen äußerliche Zugehörigkeit zur Confession und Sacramentsanstalt der rechtgläubigen Kirche — nur daß, was an der letztren Aeußerlichkeit hieß, von einseitig subjectivem Standpunkt aus so angesehen wurde, und die Verinnerlichung selbst dadurch jene falsch spiritualistische Richtung gewann, während man im Mittelalter, bei wenigstens am Anfang idealistischster Hochspannung der sittlichen Forderungen (487 ff.), kirchlich nur für die Anstalt und innerhalb ihrer Kräfte und Mittel Erziehung übte. Daher dort wie hier wol ein gesetzlicher Zug und viel menschliches Selbstwirken; aber dort nur

mit der Wirkung einer menschlich pädeutischen Form, hier mit der Wirkung, durch künstliche Mittel, die natürlich gegebnen der kirchlichen Heilsanstalt auch materiell zu ersetzen oder doch zu ergänzen. Individuell war jene wie diese, im Gegensatz zu der social wirkenden Erziehung der alten Kirche. Die Kraftfülle der Letzteren fehlt auch der ersten Epoche reformatorischer Praxis. Und doch hat die Erziehung der erkenntnißmäßig-positiven Richtung keinen rein individuellen, sie hat vor der pietistischen immer noch den universalen Charakter voraus. Der Stoff bildete das Hauptmittel, das Bekenntniß, der Glaube der rechtgläubigen Kirche, den sie ihren Gliedern überlieferte. Es war wie in der alten Zeit wieder die Kirche als solche die erzog. Nur die naive Einheit der sichtbaren und der glaubenden Kirche war nicht mehr vorhanden. Die Kirche war in die Idee, in die geistige Realität des Bekenntnisses zurückgenommen. Nicht mehr die Kirche als sociale, aber die Kirche als einheitlich ideale Macht erzog ihre Glieder für sich. Das schützte die orthodox reformatorische Periode gegen den Individualismus. Daher, was wir an der alten Kirche bewunderten, die reformatorische wenigstens immer noch im Vergleich mit der pietistischen auszeichnet: — die höhere Kraft der Charakterbildung. Nur am Hintergrund einer universalen Welt erstarkt das Individuum in persönlicher Freiheit (S. 297 f.) ohne die Gefahr sich in Individualismus zu verlieren.

Die pietistische Erziehung ging auf in dem Princip der Individualität. Die mittelalterliche Erziehung war auch eine individuelle; aber nur die Vermittlung der Pädeutik durch das Einzelamt machte sie dazu. Alle pastorale Wirkung ist zugleich individuell persönliche. Man denke an die beichtväterliche Erziehungspraxis eines Gerson. Namentlich in der mittelalterlichen und in der Römischen wird jedoch die Person durch das Amt getragen. Im Amt aber handelt die Gemeinschaft. Das Amt ist nur die individualisirte und concretisirte Erscheinung der Grundsätze und Aufgaben, Ziele und Mittel, wie sie in der Gesammtheit leben. Bei aller Individualität der Praxis blieb so der mittelalterlichen Pädagogik der kirchlich universale Charakter bewahrt.

Der Pietismus dagegen erzieht nur christliche Individuen und wirkt nicht durch das Amt, sondern durch christliche Persönlichkeiten. Es ist keine zufällige Erscheinung, daß das Hallische Waisenhaus christliche Hauslehrer erzog, und hauptsächlich durch Hauslehrer in den Familien, obenan in adeligen[1], Propagande machte. Kann man von der Reformation sagen, daß sie die Erziehung durchs Amt schwer erschütterte, indem sie die Gemeindeglie-

1) Barthold über die Verbreitung des Pietismus — in v. Raumer, histor. Taschenbuch. Jahrg. 1853.

der aus dem Beichtstuhl unter den Lehrstuhl, unter die Kanzel führte, so vollendete sich im Pietismus die Amtsflucht als Kirchenflucht. Er verwies das Beichtgespräch aus der Sacristei in das Pfarrhaus, auf den Boden des vertraulichen Freundschaftsverkehrs und verlegte die Versammlung der Gläubigen aus der Kirche in den Conventikel.

Auf diesem Wege vollendete sich zuletzt die Reformatorische Kritik einseitig in christlichem Individualismus, nachmals in rationalistischem Kriticismus und unirender Nivellirung aller Confessionsgrenzen. Jede wahrhaft kirchliche Erneuerung muß daher Rückkehr zur Positivität sein; — den letztren beiden Richtungen gegenüber: zur Positivität des Bekenntnisses, jener gegenüber: zur Positivität der allgemeinen heilsanstaltlichen Grundlage der Kirche, wie zum Bewußtsein ihres Reichscharakters. Liegen in jener die Kräfte aller Erneuerung reformatorischer wie einfach pädagogischer Art, so in dem letztren die Garantie jener Charakterbildung, die die individuelle Erziehung innerhalb der Spannung des Reichsbewußtseins und der Reichsaufgabe hält. Das Siegel der Göttlichkeit trägt die Reformation in dieser Doppelheit ihrer Kritik und Forderung —: des Heilsglaubens in Reinheit des Bekenntnisses und der Heilsmittel ohne Zuthat und ohne Abschwächung. Innerhalb der Positivität die Kritik der Wahrheit! Was man desideriren muß ist, daß der Reichscharakter im Bewußtsein zurücktrat, nach seiner ideellen Seite verflüchtigt in die Vorstellung einer mehr nur unsichtbaren Kirche, nach Seiten der Lebenswirklichkeit durch das Territorialprincip herabgedrückt und in enge Maße, Schranken und Unterschiede eingezwängt. Tritt dieser dritte Gesichtspunkt in voller Klarheit dazu, dann bietet in der That die Reformation im Princip die wahre Synthese für die im Lauf der Entwicklung vorher und inzwischen einseitig herausgetretnen Gegensätze.

Werden wir den Glauben an den Satz, daß katechetische Thätigkeit wie die andern Functionen, die die praktische Theologie zu behandeln hat, Selbstbethätigung der Kirche ist, damit bewähren, daß wir die Kirche in ihrer Erziehungsthätigkeit von Anfang an mit einem für jede Periode der Entwicklung offnen Auge begleiten, von jeder lernend und als Muster verwerthend, was sie Wahres und praktisch Tüchtiges geleistet hat, so wird der Standpunkt doch da zu nehmen sein, wo der Gang der naiven Entwicklung sich in principielle Kritik umsetzte. Und nicht minder nachtheilig für die Erreichung einer wahren Synthese der Entwicklung, als jene einseitige Abgeschlossenheit im Differenzbewußtsein, bei der mit dem ökumenischen Sinn die Fähigkeit verloren geht, die eigene Einseitigkeit durch das was Wahres und Gutes früher geleistet worden oder anderwärts noch geleistet wird zu er-

gänzen — nicht minder nachtheilig ist eine kritiklose Aufnahme von Principien und Mitteln der verschiedensten Richtungen im einzigen Interesse ihrer praktischen Verwerthung. Wir werden ein solches principloses Aufnehmen verschiedenartigster Bestandtheile bei der pietistischen Zielbestimmung beobachten können; aber nicht minder droht der kirchlich restaurirenden Richtung in der Gegenwart diese Gefahr. Sie ist der charakteristische Unterschied von reformatorischen Epochen und Zeiten der Restauration.

Bei der Paarung historischen und kritischen Sinnes aber, welche auch das kirchliche Bewußtsein in unsrer Zeit unverkennbar auszeichnet, sind die Elemente zu einer wahren Synthese gegeben mehr denn je zuvor. Man wird gerechter gegen die Leistung andrer Zeiten, andrer Kreise. Damit neigt sich die Zeit der Entwicklung unter dem Bewußtsein der Differenz dem Ziele zu, bei welchem die Vorzüge der Erziehung bei Indifferenz des Zieles zur Wirkung kommen können ohne ihre Schattenseiten. Der Reichscharakter der Kirche JEsu Christi ist nicht verloren mit der Spaltung der Confessionskirchen. Je reiner und voller in einer Sonderkirche das Bewußtsein lebt, ausschließlich nach der im Worte Gottes niedergelegten Stiftung der Kirche und aller ihrer Heilsmittel Kirche sein zu wollen, desto mehr wird sie innerhalb der Schranke der Sonderconfession für die allgemeine Kirche JEsu Christi erziehen, und ihre Sorge hat sich nur darauf zu richten, daß die Schranken ihrer äußern Existenzform nicht das Bewußtsein und Gefühl der Reichsbürgerschaft in ihren Gliedern hemmen. Nach dieser Seite hat die Kirche der Reformation Ergänzung und Berichtigung ihrer Erziehungspraxis in der früheren Periode, namentlich bei der alten Kirche, zu suchen. Die Ergänzung nach der liturgischen Seite ist nur ein Nebeninteresse dabei. Die Bewahrung aber des confessionellen Bewußtseins bei der Stärke des ökumenischen Geistes muß der Schutz sein gegen unirende Verflüchtigung und Veräußerlichung. Verflüchtigung, sofern die factischen Wahrheitsdifferenzen in einen nebelhaften Begriff der Reichsgemeinschaft aufgelöst werden; Veräußerlichung, sofern die Einheit aus dem Mittelpunkt, dem Bekenntniß des Glaubens, in die Peripherie der Verfassung und des Regimentes verlegt wird. Je mehr wir innerhalb der Confession das Reichsgefühl pflegen, die Reichsaufgabe verfolgen, desto schneller reift der Zukunft die goldne Frucht der Wiedervereinigung aller Reichsgenossen in der Wahrheit.

Andrerseits hat das reformatorische Princip der Geltung des Individuums, der persönlichen Charakterbildung und -Entscheidung Raum geschafft wie er so in den vorreformatorischen Epochen nicht da war, oder, soweit Charakterbildung durch Reichsbewußtsein getragen vielleicht factisch früher in höherem Maße vorhanden war (S. 153), doch so individuel-

len Charakter nicht tragen konnte. Die einseitige Verkehrung dieses Princips in Individualismus darf nicht gegen den Werth und die Nothwendigkeit dieser Entwicklung verblenden. Alle Kirchenzugehörigkeit ruht zuletzt in dem Personverhältniß zu Christo. Auf dieses dringt die Entwicklung seit der Reformation; darin ist aber das Recht der Persönlichkeit eingeschlossen. Für die Erziehung ein Hauptprincip und seit seinem Heraustreten zu einer Macht gediehen, die kein Ignoriren oder Niederdrücken ferner erleidet. Wohl der Kirche, die die Anlage hat demselben eine organische Entfaltung zu geben. Dazu gehört aber vor Allem die Basis anstaltlicher Erziehung und leitender Zucht. Ohne die Basis tragender Heilsanstalt führt das Individualitätsprincip zu Subjectivismus; ohne Leitung und Zucht gedeiht überhaupt kein sittlicher Charakter, ohne diesen aber ist das Recht der Persönlichkeit imaginär — für unsre Kirche der Fingerzeig ebenso auf Kraftquellen, die in ihr liegen, als auf Bedürfniß allseitiger Verwerthung derselben. Auf die Basis der Heilsanstalt, in ihrer volleren Verwerthung selbst als die orthodoxe Periode nach der Reformation dies gewährte, kehrt die Entwicklung nach dem Pietismus zurück und befriedigt so in heilsamer Ordnung das Bedürfniß des letztren, individuelles Leben gepflegt zu sehen. Auf der Basis der Heilsanstalt tritt das Amt erziehend, die Gemeinde mit sich zur Zuchtübung zusammenfassend, hervor und vereinigt Vorzüge des Mittelalters und der römischen Kirche, wie der reformirten, zu einer von den Einseitigkeiten beider gereinigten Wirkung.

Welchen Namen sollen wir dieser Epoche ideal kirchlicher Erziehung, um die zu ringen Aufgabe der Gegenwart ist, geben? Behalten wir der geschichtlichen Entfaltung dies Vaterrecht der Namengebung vor, und begnügen wir uns, die Elemente und Factoren zusammenzustellen, die sie in Consequenz der allgemeinen Theorie der Erziehung und ihrer Factoren (§ XVIII) voraussetzt. Ihre centrale Richtung ist die individuelle, die Erziehung der Persönlichkeit zu organischer Eingliederung in die Reichsgemeinschaft, zu bewußter Charakterentscheidung für ihre Bewahrung und ihren Dienst innerhalb der Confessionskirche. — Die Mittel sind: pädagogische Verwendung der kirchlichen Heilsmittel, d. i. die wahre Individualisirung der allgemeinen Heilsanstalt selbst, vermittelt durch persönliche Hirtenleitung.

Ehe wir die normale Ausprägung des Katechumenatszieles bei diesem Erziehungsprincip geben können, haben wir kurz die geschichtliche Entwicklung der beiden nachreformatorischen Epochen zu überblicken.

§ XXV.

Die lutherische Reformation und das Glaubensexamen als Katechumenatsziel der orthodoxen Tradition.

Die kirchliche Erziehung nach gnesiolutherischem Begriff hat sich in wesentlicher Einheit des Principes mit den ersten und entscheidenden Impulsen der Reformation ausgebildet. Gehört dazu einerseits die Tendenz, die Erziehung durch die beiden Pole der in ihrer Ausschließlichkeit wiederhergestellten Sacramente bestimmt anzusehen, so war es nur die echt reformatorische Suprematie des Wortes über den Sacramenten, die es zu nichts weiterem als Ansätzen kommen ließ, das Abendmahl selbst als oberstbestimmendes Katechumenatsziel zu fassen. — Umgekehrt sehen wir den anstaltlich positiven Zug in der lutherischen Reformation es möglich machen, daß nach kurzer Beseitigung der Beichte als Ordnungsform in der ersten einseitigeren Aufstellung des Gegensatzes, auf dem Boden der lutherischen Kirchenverfassung eine geläuterte Beichterziehung wieder Platz greifen kann, durch wahrhaft pädagogischen Charakter die Katechumenatserziehung stützend. — Jene Hervorstellung des Glaubens und der Lehre aber führte grade in der Auseinandersetzung mit dem alten Beichtinstitut zur Klarstellung des specifisch=reformatorischen Erziehungszieles. Das Lehrverhör oder Glaubensexamen war es, das sich zuerst principiell mit dem mittelalterlichen Katechumenatsziel ablöste und daher bei der Erneurung des Beichtinstitutes in der lutherischen Kirche in diesem auch stets eine selbständige und hervorragende Stelle behauptete.

Nach seiner geschichtlichen Genesis gewann das Glaubensexamen der Reformation die Bedeutung der in der Probe reiner Lehre, namentlich vom Sacrament des Abendmahls, gegebenen Kirchen= und Confessionsentscheidung. Und wie es so für die Anfänge einer „lutherischen Kirche" das kirchenbildende Mittel wurde, so setzte es sich dann consequent in die über die Reife der neuanzubildenden Kirchenglieder entscheidende Probe um. Zwar trat der Bekenntnißcharakter daran bei dieser Verwendung mehr zurück und selbst bei der Umgestaltung zu einer Confirmation nach orthodoxem Begriff nicht allseitig hervor. Vielmehr wird es zum Charakteristikum der gefärbten Confirmations=

theorie und namentlich der reformirten Gestaltung des Glaubensexamens, ein öffentliches Bekenntniß daraus zu machen. Um so reiner aber erhält sich die Idee des Lehrverhörs und Glaubensexamens und setzt sich so fest, daß es selbst in den Kreisen und Zeiten, wo der Katechumenatsabschluß bereits in ganz andre Acte verlegt erscheint, immer noch durchschlägt, für die gnesio-lutherische Tradition aber grade in seiner ausschließlichen Festhaltung als entscheidendes Bereitungsziel charakteristisch ist.

Kommt dabei der Begriff der Tauferziehung, namentlich der Taufbundserneurung, auch innerhalb seiner berechtigten Fassung, zu bewußtem Ausdruck nur spärlich, so schließt sich doch grade die treue Durchführung der Unterrichtsaufgabe am unmittelbarsten an die Idee der Tauferziehung nach ihrer Einsetzung (§ XII) an und ergänzt die mittelalterliche Erziehung nach der Seite, nach welcher sie der Ergänzung am bedürftigsten und selbst ein Rückschritt gegen die altkirchliche Praxis war. Mit dieser, namentlich sofern man die redditio fidei derselben als nur katechetischen Act ins Auge faßt, schließt sich das Glaubensexamen am engsten zusammen, zugleich die Probe der Entfaltung des im Kinde verborgen vorhandnen Taufglaubens darstellend.

Der lehrmäßige Charakter führte endlich zu der reichen Entfaltung des Katechismusstoffes, nachdem der Gedanke des Katechumenenbuches und seine Form selbst als unmittelbares Correlat zu dem von den Umständen geforderten Glaubensexamen hervorgetreten war, die Unterlage auch der von dieser Seite erwachsnen Förderung der Methode. — Hat die Erziehung lutherischer Tradition damit ihre göttliche Mission erfüllt, so weist andrerseits die Einseitigkeit der Lehr- und Erkenntnißrichtung auf das Bedürfniß der Ergänzung und die Gefahren der Entwicklung ohne diese hin.

1.

Als ein Postulat darf man es hinstellen, daß die kirchliche Entwicklungsepoche, der es gegeben war, die beiden Sacramente, die wahrhaft so zu heißen verdienen, in ihrer Reinheit, Ausschließlichkeit und Objectivität wie nie vorher herauszustellen, — daß diese auch nicht ohne Bewußtsein der heilspädagogischen Correspondenz, in der beide zu einander stehen, blei-

ben konnte. Mit der einen Thatsache war die andre in der That schon einbedungen, daß nach lutherischem Princip die kirchliche Erziehung, welche die Taufe an ihrer Spitze hat, mit dem Abendmahl abschließen müsse. Und wenn der Neuzeit, wie wir finden werden, doch noch manches in der Klarstellung dieses Katechumenatsziele zu thuen bleibt, so darf sie es mit dem Bewußtsein thun, für einen echtreformatorischen und lutherischen Gedanken nur den vollen Ausdruck zu suchen, für das Princip, das längst gefunden, die volle Consequenz der Durchführung zu fordern.

Am unmittelbarsten spricht sich das stille Bewußtsein jener Zielbestimmung darin aus, daß fast ausnahmslos in den lutherischen KOO. der erste Abendmahlsgang als der factische Uebergang aus dem Jugendkatechumenat vorausgesetzt wird. „Die des Alters seind, daß sie nuhn mehr zum Sacrament gehen" ist die herrschende Bezeichnung der Katechumenenreife (z. B. Sächs. Gen.-Artt. Richter KOO. II, 185). Wer „zum Sacrament zugelassen" werden könne oder nicht, ist die thatsächliche Entscheidung, auf welche die Prüfung der Reife abzielt (z. B. Nürnb. Brb. KO. A. a. O. I, 204). Die Zahl der KOO., die Höfling zum Zeugniß für diese Voraussetzung anführt (II, 349 ff.), läßt sich leicht ums doppelte vermehren.

Auf die noch bewußtere Gegenüberstellung von Abendmahl und Taufe, als den beiden Polen der Katechumenenerziehung, im Brenz'schen Katechismus deuteten wir schon hin. Am reinsten repräsentirt es die erste kleinere Ausgabe, die Hartmann („Aelteste katechet. Denkmale der evangelischen Kirche". Stuttgart 1844) wiedergibt. Da steht (p. 21 ff.) der Lehre von der Taufe die Thatsache voran: „Warum bist du ein Christ? Darum daß ich in den Namen Christi getauft bin —." Und zu den Bestimmungen des Lehrbegriffs gehört namentlich auch diese, daß durch die Taufe ein „Gläubiger eingeleibt wird — in die Güter der himmlischen Bürgerschaft —." Diesem Eingang entspricht am Ende der Hauptstücke das Abendmahl als „eine Speis der Seel zur Erhaltung der Güter durch die Taufe mitgetheilt" — (p. 25 f.). Aber schon daß diese Anordnung des Katechismus jener süddeutschen Richtung[1] allein eigenthümlich ist, kann darauf führen, daß das allgemeiner erkannte Princip nicht ebenso allgemein eine consequente Durchbildung gefunden. Luthers Katechismus, der die vorherrschende Norm abgab, stellt Taufe und Abendmahl zusammen ans Ende des Katechismus, offenbar mit ausschließlichem Interesse an der Lehre von den Sacramenten, auch in der Auslegung ohne alle Beziehung auf ihre factische Stellung und Verwendung für den Katechumenat. Sein

1) Vgl. den Straßburger Katechismus in der KO. v. 1598 Höfling II, 328 ff., wo die Taufe am Anfang erwähnt, die Lehre davon aber am Ende behandelt wird.

Katechismus war in erster Stelle Lehrbekenntniß und Buch der Laien überhaupt, nicht Jugendbuch für sich. Unter den KOO. gibt wol keine demselben Gedanken so vollständigen Ausdruck als die Lauenburgische bei Kliefoth III, 1, 17 ff.: — „diese Kinder (sind) — durch die heilige Taufe in ihrer Kindheit dem Herrn Christo und seiner heiligen Kirche eingepflanzt. Weil sie aber nun zur Erkenntniß der christlichen Lehre — gekommen, begehren sie — daß sie besser, völliger und mehr unserem — Heiland und seiner heiligen Kirche mögen zugethan werden, nemlich durch den Gebrauch des heiligen Abendmahls —." Ein Ausdruck, der sich so sonst meist nur in den KOO. findet, die die Confirmation mit der sacramentlichen Tendenz festhalten (s. u.).

Bereits hat uns aber die Untersuchung, was Katechumenatsziel in der Römischen, resp. mittelalterlichen Kirche zu heißen verdiene, Vorsicht gelehrt. Es kann durch ein gewisses Herkommen, durch den factischen Einfluß, den die bestimmte Stelle einer Handlung verleiht, diese wie Grenzziel behandelt werden, ohne daß principiell betrachtet in ihm für eine Kirche und kirchliche Richtung das geistig bestimmende Ziel liegt. Auch dort bildet das erste Abendmahl der Natur der Sache nach eine bedeutsame Grenzscheide, und doch überzeugten wir uns, daß die ganze Stellung, die dieses Sacrament in der Römischen Kirche hat, es zu einem specifischen Katechumenatsziel für jene nicht geeignet mache. So könnte ja wol auch in den lutherischen KOO. jener Ausdruck mehr auf einer unwillkürlichen Geltendmachung der natürlichen Stellung des Abendmahls ruhen, mehr eine herkömml. Bezeichnung factischer Verhältnisse als der Ausdruck des bewußt und consequent angewendeten Principes sein. Die nähere Kenntnißnahme der principiellen Entwicklung wird es uns bestätigen und vor Allem darauf hinweisen, daß nicht der Ausdruck der spätren KOO., sondern die Richtung, die die Reformation in ihren ersten Impulsen nimmt, das entscheidende ist. So gilt in den Sächs. Gen.-Artt. auch bereits die Beichte, resp. Absolution als ausgesprochne Forderung vor jedem Abendmahlsgenuß, und die Anfangszeit kennzeichnet sich grade durch Aufhebung dieser Forderung in ihrer absoluten Geltung. Die landeskirchliche Ordnungsform führt in der Volkspädagogik zur Umbildung manches reformatorischen Gedankens.

Muß man doch sagen, daß, trotz der ziemlich frühen Klärung der Sacramentslehre, im ursprünglichen Gegensatz gegen die Römische Kirche das Wort fast als das einzige, Alles überwaltende, Alles in sich einfassende Gnadenmittel hervortritt. Und so gewiß später, namentlich seit dem Kampf gegen die Schweizer und die Schwärmer, das selbständige Recht der Sacramente in erhöhtem Maße sich geltend macht, bleibt doch die Superiorität

des Wortes, selbst als Substanz der Sacramentswirkung (vgl. ob. S. 244. 251 f.), das Kennzeichen der gnesiolutherischen Position. Der Zug, die Sacramente mehr nur als Siegel des Glaubens zu fassen, denn als Factoren der Heilsanstalt, auf denen der Glaube allererst Basis und Erhaltung seiner Existenz hat, bleibt, seit die ersten Impulse der Reformation die Richtung dahin gegeben, die specif. lutherische Aufstellung gegenüber der einer neueren Zeit mehr angehörigen Forderung, der objectiven Sacramentslehre auch die entsprechende praktische Verwerthung zu geben. Der neuere Streit um den rechten Kirchenbegriff hat mehr und mehr die Differenz auf diesen Punkt concentrirt, bei dem man gerecht und verständig genug sein sollte, zu erkennen, daß es sich nicht um den Kampf lutherischer und unlutherischer Principien, sondern um die Synthese für zwei im lutherischen Kirchenprincip gleichberechtigte und nur nicht vollständig ausgeglichne Grundsätze handelt: Rechtfertigung aus dem Glauben und objective Sacramentsgabe; Gemeinschaft der Gläubigen und Sacramentsanstalt.

Das Ueberwiegen der anfänglichen Position hat nur die consequente Durchbildung jenes pädagogischen Principes gehindert. Auch das Abendmahl wurde zu ausschließlich als Siegel der Sündenvergebung gefaßt, die Seiten, durch die es zur specifischen Ergänzung der Taufgabe wird, zu sehr in den Hintergrund gestellt, als daß der erste Antheil an der neuen Gabe mit der Bedeutung einer specifisch andren Stufe der Kirchengliedschaft hätte bekleidet sein können. Was wir bei dem seelsorgerlichen Katechumenat als Unterrichtsstoff aus diesem Ziele ableiteten: die Belehrung über das veränderte Personverhältniß zu Christo, die neue Stellung zur Kirche als Cultus- und Confessionsgemeinde, ist nicht alttraditionelle Weise lutherischer Katechumenenbereitung, so gewiß es die berechtigte Consequenz des lutherischen Principes ist. Das erste Abendmahl gewinnt die Bedeutung als Grenze mehr um der Bedingungen willen, die es, bevor eine gewisse subjective Reifestufe erreicht ist, zu geben nicht erlauben, als um der neuen Gaben willen, die es bringt. Das gibt auch die Ausdrucksweise der KOO., auf die wir verwiesen, an die Hand. Die positiv ergänzende Seite, die ein Katechumenatsziel haben muß, fehlt im Bewußtsein. Auch wenn man von ihm als Siegel der Sündenvergebung die Taufbundserneuerung objectiv bezeichnet sehen wollte, bliebe die Fassung noch wesentlich negativ, und würde ihm zugesprochen, was mehr der Absolution für sich zukäme.[1] Aber auch der

1) Es ist interessant zu beobachten, wie Carlstadt's Kampf gegen Beichte und Absolution vor dem AM. hauptsächlich von der Position ausgeht, daß ja das Abendmahl selbst die Vergebung der Sünden gewähre. Vgl. bei Kliefoth lit. Abh. II, 276.

Gedanke einer einmaligen, auf ein solches Ziel des Jugendkatechumenats fixirten, Taufbundserneuerung ist der älteren lutherischen Tradition wenig geläufig. Die tägliche Erneuerung, angeschlossen an die Pflicht der täglichen Buße, ist der vorherrschende Gedanke. Jeder Beicht- und Abendmahlsgang galt daher als fortgehende Erneuerung, wie Höfling richtig bemerkt (II, 414). Man legte dem Unterschied unbewußten Glaubens der Kinder und bewußter, ausgesprochner Entscheidungsthat die Bedeutung nicht bei, wie es in der Neuzeit zum Theil allerdings mit pietistischer Geltendmachung des subjectiven Momentes geschieht. Selnecker in seiner Paedagogia christiana handelt von Taufe und Wiedertaufe (III, S. 39 ff.) ohne die Frage von der Taufbundserneuerung nur überhaupt zu berühren. Die Kinderpredigten in der Brandenburger Agende (aufs Neue herausgegeben von O. v. Gerlach, Berlin. 1839) gehen nicht weiter als die 4. Frage in Luthers Katechismus über tägliche Erneuerung. Dasselbe gilt wo es noch bedeutungsvoller ist von den Fragstücken für das Confirmations-Examen in der KO. von Hessen (Höfling 387), von Niedersachsen u.a. (Höfling 404 f.). Unter den Dogmatikern hat es Chemnitz am klarsten (Exam. Concil. Trid. II, 344 f.). Die Einschärfung des Taufgelübdes finden wir in jener Zeit grade nur in Agenden, die entweder von reformirter Seite her inficirt oder der Römischen Basis verwandter gehalten sind. Vgl. unter den letztren die von Cleve bei Richter I, 161 u. 216. Bei orthodoxem Standpunkt nur: die Lauenburger KO. a.a.O. und unten die Kalenberger.

Die altlutherische Tradition bleibt vielmehr bei der Aufgabe der Lehre, des Unterrichts im Wort nach der Taufe stehen und gibt diesem neben der Predigt die besondre Form des „Katechismus". Den Lehrstoff zu reinigen und festzustellen, und die Lehrpflicht zu klarem Bewußtsein zu bringen, ist ihre Hauptaufgabe gewesen, und diese hat sie um so vollendeter und treuer gelöst, je klarer sie sich innerhalb der Schranke ihrer Mission — einer göttlichen unzweifelhaft — hielt. Die Lehraufgabe nun schloß sich mit dem ersten Abendmahl durchaus nicht ab, wie man dabei gar die Jugend nicht allein, sondern „den gemeinen Mann" überhaupt im Auge hatte. Wir haben auf die Mannigfaltigkeit des Katechismusbrauches zum Gemeindeunterricht hingewiesen (S. 403. vgl. Höfling II, 336 ff.). Namentlich aber galt es als vornehmste Aufgabe der Specialseelsorge vor dem Abendmahl den Erkenntnißstand der Gemeindeglieder fort und fort zu prüfen, wo man nicht einzelne ein für allemal sicher gefunden. Das wird uns Licht geben für die Verwendung des ersten Abendmahls als Katechumenatsziel. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß dasselbe mehr nur als der pflichtmäßig erste Anlaß zu einer solchen Lehrprüfung wirkte. Auf der

Lehrprüfung liegt der selbständige Accent; diese aber setzt sich nach der entscheidenden ersten noch länger fort. Soweit man dabei von einem Katechumenat der lutherischen Kirche reden kann, reichte dieser eigentlich bis zum 20. Jahr oder bis zur Verheirathung, wie wir dies auch bei den Römischen fanden (S. 533); denn bis dahin waren die Gemeindeglieder pflichtmäßig gehalten, den kirchlichen Katechismusunterricht zu bestimmter Zeit zu besuchen, und wenigstens in mehreren Landeskirchen sich einmal zu einer besondren Prüfung zu stellen. Namentlich aber benutzte die Kirche jeden neuen Abendmahlsgang als Gelegenheit einer Revision ihrer Reife. Ein nachahmungswerther Vorgang. Damit bewies man jedoch, wie schon Höfling mit Recht bemerkt, die Abneigung gegen die Fixirung des Katechumenatsabschlusses auf ein früheres, überhaupt auf ein bestimmtes Ziel. Und wenn ein einzelner Act genannt werden soll, der bei dieser Anschauung die Bereitung mit der Kraft des Zieles bestimmt, so ist es, wie sich hier schon ergibt, offenbar die Lehr- oder Glaubensprüfung selbst, der das erste Abendmahl nur zu einem besondren Anlaß und Stützpunkt dient. Um aber das Recht dieser Behauptung zu sichern, bedarf es der Einsicht in die Genesis der Sache selbst und die Aufzeigung der principiellen Bedeutung dieses Examens für die lutherische Kirche und Anschauung.

2.

Das Aufkommen des Glaubensexamens vor dem Abendmahlsgenuß hängt mit dem relativen Zurücktreten der Beichte als Ordnungsform am Anfang der Reformation zusammen. Damit nehmen wir zugleich den Faden der Entwicklung der kirchlichen Erziehung da wieder auf, wo wir ihn fallen ließen. Beichterziehung fand die Reformation als die mittelalterliche Praxis vor. Welche Stellung hat sie dazu eingenommen?

So wenig die lutherische Reformation mit der Opposition der Secten gegen die mittelalterliche Kirche gemein hat, ist es doch nicht ohne Bedeutung, daß diese mehr oder minder eine oppositionelle Haltung zur Priesterbeichte einnahmen.[1]

Die reformirte Kirche verwarf von Anfang herein grundsätzlich alle private Beichte und Absolution und setzte an die Stelle jener ausschließlich ein allgemeines Sündenbekenntniß im Abendm.gottesdienst, an die Stelle dieser aber die Predigt. Vgl. Conf. Helvet. II, art. XIV und Catech es. Palat. Th. II fin. (Niemeyer, Collectio Conf. Ref. S. 413 u. 491 f.). — In der lutherischen Kirche wurde sie dagegen später, je mehr sich die landeskirchliche Ordnung fixirte und die Aufgabe der Volkspädagogik her-

1) Vgl. Bibl. Max. XXV, 309 u. 272; Martene, Thesaurus V, 1763. Ueber das consolamentum der Katharer s. u.

vortrat wieder ausschließliche Ordnungsform (Kliefoth a. a. O. S. 346 ff.). Anders gestaltete sich die Sache am Anfang der Reformation.

Luther selbst bekennt sich in den Schriften von 1519 und 20 noch ganz zur mittelalterlichen Ordnungsform. „Todsünden gehören in den Beichtstuhl" (WW. X, 2651); der Priester ist der geordnete Beichtvater (2649 vgl. noch Babylon. Gefängn. XIX, 104). Dagegen zeigt die Schrift von der Beichte von 1521 schon den vollständigen Wechsel (X, 1833 f.). Dem Gesetz der Priester- und Osterbeichte gilt der Gegensatz. Alles Erfordern der Beichte fällt schon mit dem Grundsatz, daß nur Werke, die auf den Nächsten gerichtet sind, einem Gebot unterliegen (De Wette, Briefe Luthers II, 419). Der freie Brauch der Beichte nach individuellem Bedürfniß, wie Luther selbst sie bekanntlich sehr fleißig suchte, und die Privatabsolution über Alles schätzte,[1] tritt an die Stelle der Ordnungsform. Der besondre Segen der Privatabsolution allein bedingt ihren Werth. Das letztre ist die Grundanschauung auch des Bekenntnisses (Conf. Aug. art. XI. Apol. art. XII (VI), Müller S. 185 vgl. Artt. Smalc. P. III art. 8 u. Form. Conc. S. 712).[2]

Uns interessirt die Praxis noch mehr als die Lehre, und die Entwicklung dieser war durch jene bedingt. Carlstadt fing zuerst an praktisch gegen die Beichte vorzugehen, und dazu diente ihm allerdings Luthers auf der Wartburg verfaßtes Büchlein „von der Beichte" als Stützpunkt. Man findet die Acten zu diesen für die erste Gestaltung lutherischer Kirchenverfassung außerordentlich interessanten Vorgängen in: Bretschneider, Corpus Reformat. I, 475 ff. und bei Jäger, Andreas Bodenstein v. Carlstadt. Stuttg. 1856. — Schon in seiner Disputation gegen den Cölibat vom 19. Juni 1521 erklärt Carlstadt die Beichte für unnütz (Jäger 197). Am Christfest 1521 hielt er trotz der getheilten Meinung der Universität und des kurfürstlichen Verbotes, sich jeder eigenmächtigen Neuerung zu enthalten (C. R. I, 509 f.), die erste Messe ohne vorhergehende Beichte (Jäger 255 f.). Es hatte die Wirkung, daß das Volk bei den Altären, wo die alte Ordnung eingehalten wurde, wegblieb und zu Tausenden zu Carlstadt strömte, als er am Neujahrsfest das Abendmahl in seiner Weise wieder-

1) „Ich will mir die heimliche Beichte niemand nehmen lassen und wollte sie nicht um der ganzen Welt Schatz geben; denn ich weiß, was Stärke und Trieb sie mir geben hat. Es weiß niemand was die heimliche Beichte vermag, denn der mit dem Teufel oft kämpfen muß. Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich diese Beichte nicht erhalten hätte." XX, 59 f. Vgl. XVII, 2452; XIX, 105; 1054 ff.

2) Luthers Lehre von der Beichte von Pfisterer, Stuttg. 1857 vgl. Steitz, Privatbeichte u. Absolution der luther. Kirche im 16. Jahrh. Frankf. 1854; besonders Kliefoth, lit. Abh. II S. 268 ff.

holte. Ende December waren inzwischen auch, angezogen von dem Skandal, die Zwickauer Propheten eingetroffen. Den 24. Jan. 1522 geht dann unter Assistenz des Rathes und der Universität die kurze Kirchenordnung (Richter II, 484) aus, die „die Messe nach Einsetzung Christi" wiederherstellt.[1] Es ist nicht zu leugnen, daß Luther selbst von der Wartburg aus manchen Anstoß zu einem stürmischen Vorgehen gab, das auch berechtigte Ordnungen durchbrochen haben würde. So forderte er u. a. den schüchternen „Philippus" auf, öffentlich als Prediger aufzutreten — bei dem bekannten Mißgeschick, das diesen in seinen Predigtversuchen verfolgte, auch persönlich ein wunderlicher Mißgriff —: „si unctus, si rasus, quid adhuc moretur nos, si enim omnia hominum jura fregimus et juga eorum abjecimus (v. 9. Sept. 1521. De Wette II, 51 ff.)

Den Carlstadtschen Neuerungen gegenüber bekannte Melanchthon offen seine Haltlosigkeit (C. Ref. I, 514). Der Meister mußte zurückkehren die entfesselten Geister zu bändigen. Luthers großartige Predigten gegen Carlstadt sind bekannt. Die achte ist, bei principieller Anerkennung der Freiheit, der praktischen Hochstellung der Beichte und Absolution besonders gewidmet. Carlstadts Ordnung wurde cassirt (De Wette II, 177. Corp. Ref. II, 572 f.?).

Dennoch adoptirte Luther die wesentlichsten Grundsätze in seinen eignen Ordnungen: in der Leisniger Kastenordnung,[2] die er, wenn er sie nicht verfaßt, mindestens selbst für „ein gemein Exempel" angesehen wissen will (D. W. II, 382), die wesentlichsten Formen der Gemeindeordnung, namentlich die Unterordnung des Amtes unter die Gemeinde.[3] In der ersten kurzen Gottesdienstordnung dagegen (Richter I, 1 f. vgl. D. W. II, 388 ff. C. R. I, 628 ff.) adoptirt er die Grundsätze über diese. Namentlich erscheint das Abendmahl der stehenden Ordnung entnommen und — wie damit stillschweigend auch die Beichte — in die Freiheit des individuellen Begehrens gestellt — „nach gelegenheyt der zeyt und person." Die „digni et timorati" empfingen es dabei in beiderlei Gestalt (D. W. II, 160 f.). Unterdessen hatte er schon eine ausführlichere Meßordnung in Arbeit (D. W. II, 176 f.), und auch der Entschluß, niemand mehr „nisi auditum et dextre

1) Ich widerrufe hiemit die damals von niemand angefochtene These IV, die ich bei meiner Disputation in Leipzig d. 22. Jan. 1855 gegen die Carlstadtsche Abfassung dieser Ordnung aufgestellt. Obgleich dieselbe allerdings im Namen des Rathes der Stadt ergeht, muß Carlstadt doch als Haupturheber gelten.

2) Vom 11. u. 12. Aug. 1523, bei Richter K.-O. I, 10 ff. vgl. Seckendorf hist. Luth. I p. 238.

3) Ueber den traurigen Erfolg vgl. D. W. II, 380. u. 567 f. Die Gemeinde ließ ihren Pfarrer bald verhungern. Ein Jahr nach Aufrichtung der Ordnung muß Luther selbst schreiben: Discrutiat me vehementer hoc pessimum exemplum, quod ut primum ita oportuit esse optimum.

pro fide sua respondentem" zum Sacrament zu lassen, war schon in ihm gereift (Ebd. S.428). Im December 1523 läßt er die lateinische Messe ausgehen, die erste umfängliche Reformation des alten Ritus. Er geht in ihr bis zu dem Wunsch alle Consecration aufgehoben zu sehen vor.[1] — Uns interessirt hier nur die Gestaltung der Beichte. Die Privatbeichte, heißt es dort „nec necessaria, nec exigenda, utilis tamen et non contemnenda." Sie wird in gleiche Freiheit gestellt, wie das Abendmahl selbst vom HErrn nicht als Forderung bezeichnet sei. Als Ordnungsform für die Absolution genügt das: Pax vobis! — publica quaedam absolutio a peccatis communicantium — unica illa et dignissima ad mensam domini praeparatio. Als Forderung dagegen vor dem Abendmahl wird nun zum ersten Male die persönliche und namentliche Anmeldung beim Prediger aufgestellt, damit dieser neben dem Grund ihres Begehrs vor Allem den Glauben der Communicanten vom Abendmahl prüfen könne. Insbesondre mußte jeder die Einsetzungsworte wissen. Wer das nicht leiste, solle abgewiesen, wer die Prüfung besteht jährlich nur einmal wieder geprüft, wer aber besonders „intelligens" sich erweise für die Zukunft ganz davon entbunden werden. Damit war die neue Ordnung der Dinge eröffnet und das neue Princip mittelbar ausgesprochen. Als Ordnungsform trat an die Stelle der Beichte das Glaubensexamen.

Aus der Lage der Dinge erklärt sich die Erscheinung leicht. Am Abendm.-genuß und in dem verschiednen Bekenntniß vom A. M. vollzog sich unmittelbar die Lösung von der alten, die Vereinigung zu einer neuen Praxis. Bisher war man in unaufgehobener Differenz neben einander hergegangen. Man reichte das Abendmahl an demselben Altar in einerlei und beiderlei Gestalt. Bei Luther persönlich war über dem Ausarbeiten dieser KO. die Entscheidung gefallen, es nur noch in letztrer Form zu reichen (d. 13. Jan. 1523. D. W. II, S. 300). In der Praxis übte man noch länger Nachsicht. Wollte man es nun aber nach der Einsetzung spenden, so mußte man sich zuvor versichern, ob es auch so begehrt werde und das Volk über das Recht der neuen Spendung wohl unterrichtet sei (D. W. II, 160 f.). Dieses Glaubensexamen war also gleichsam der unmittelbare Act der Constituirung der neuen Glaubensgemeinschaft. Es war ein Bekenntnißact, und das Abendmahl selbst nach der ursprünglichen reformatorischen Praxis der Act, der über die Bekenntnißgemeinschaft entschied: ein folgenreicher Satz, der die principielle Berechtigung zu Allem gibt, was

1) „Libera nos (die Messe ist Nik. Hausmann gewidmet) — omnibus signis, quae fieri solent super hostiam." Richter I, 4.

für die Praxis schon früher daraus abgeleitet wurde (S. 438 ff.). In diesem Zusammenhang muß man es auch verstehen, wenn wir das Glaubensexamen als das einzig dem reformatorischen Princip entsprechende Katechumenatsziel der ältern lutherischen Kirche bezeichnen. Was die „evangelische" Glaubensgemeinschaft in der Reformation zuerst constituirte, bildet auch bei den neu heranwachsenden Gliedern den entscheidenden Act der Einfügung in die vollständige Kirchengemeinschaft. — Das katechetische Thuen ist überall, wenn auch nur instinctiv, kirchenbildende Thätigkeit. Die besondre Aufgabe der lutherischen Kirche, der Hort der reinen Lehre zu sein, erhielt, was ursprünglich rein geschichtlich verursacht war, principiell in Kraft.

Alles was in den KOO. nachmals als Ordnungsform dazutrat ist Ergänzung aus andrem Princip. Da war die fertige, die gegebne Menge eines landeskirchlichen Territoriums der Stoff, bei dem man nach alten Vorbildern (S. 478 f.) pädagogische Mittel anwenden mußte. Der gnesiolutherische Kirchenbegriff und die ursprüngliche Kirchensammlung hat damit nichts zu thun. — Man reflectirt gewöhnlich nicht eingehend genug auf die erste freiere Form der Kirchenbildung in der Reformation; sondern geht von der Gestaltung aus, die sie annahm, als die evangelisch gesinnten Fürsten ihr ganzes Territorium anfingen, mit octroirten Ordnungen nach ihrem und ihrer Theologen Glauben zu reformiren. Das ist der Wendepunkt, den die Kursächsische Visitation von 1528, in Hessen schon das Jahr 1526 bezeichnet. Vorher war die Anlage eine andre. Als die neue Ueberzeugung der Theologen in neue Amtspraxis überzugehen anfing, wurde Alles auf eigne freie Entscheidung in dieser Prüfung vor dem Abendmahl gestellt. Das erweckte die Vorstellung einer „Sammlung" von evangelisch gesinnten Christen. Der Kirchenbegriff des Bekenntnisses in seiner begrifflich wunderbaren Duplicität: congregatio sanctorum — in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta hat an der geschichtlichen Genesis Erklärung und Rechtfertigung. Luther hat Anfangs nicht nur das Bild einer unsichtbaren Gemeinschaft vorgeschwebt; er hat wirklich an die Möglichkeit gedacht, eine Sammlung der Christen auch in concreto herzustellen, für die nicht der Territorialverband, sondern reine Lehre und rechter Brauch der Sacramente das sammelnde Princip war. Als es sich später um die Ausdehnung der Duldung auf die evangelisch gesinnten Unterthanen katholischer Fürsten handelte, kam die Frage aufs Neue zur Discussion. Da überwog aber für Luther bereits der territoriale Abschluß.[1] Anders

1) Vgl. die Verhandlungen vor dem Nürnberger Reichstags-Abschied v. 23. Juli 1532 bei A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen I, 217 ff.

stand Luther noch zur Zeit des Speyer'schen Reichstages 1526. — Man beachtet meist nur seine Aeußerungen in der deutschen Messe von demselben Jahre über die „Sammlung von eytel Christen". Sie können allerdings mehr den Eindruck eines pium desiderium machen, auf dessen Realisirung für immer zu verzichten sei; obgleich es auch dort schon mit dem praktischen Gedanken zusammenhing, daß sich anders keine Zucht in der Kirche herstellen lasse (Richter KO. I, 36). Aber es liegt ein andrer Ausspruch Luthers vor, der beweist, daß er an die praktische Herstellung dieser Idee gedacht. Er ging mit dieser Hoffnung an die Visitation. Diese war ja nichts anderes als eine Ausdehnung jenes Glaubensexamens von der Einzelgemeinde auf ein ganzes Land. An Hausmann, der bekanntlich zu allen praktischen Verfassungsunternehmungen Luthers den Anstoß gab, schreibt er den 29. März 1527 in demselben Zusammenhang, daß Zucht vorher nicht möglich: „Nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden". (De Wette III, 167 vgl. 154). Offenbar Worte von kirchenhistorischer Bedeutung. — Luther glaubte, die neue evangelische Glaubensgemeinschaft werde sich auf Grund der freien Entscheidung der Einzelnen für den evangelischen Glauben bilden. Sofort freilich nach den ersten Erfahrungen schweigt Alles von dieser Hoffnung. Man kann sich bei unbefangner Lesung der Briefe Luthers aus der Visitation des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß er plötzlich sich als ein fürstlicher Visitationsbeamter zu fühlen anfängt. Der entscheidende Grund aber war ein Gewissensbedenken. Bei der allgemeinen Unwissenheit des Volkes hielt man es nicht für Recht, nur die Einzelnen, die sich etwa entschieden haben würden, zu sammeln; sondern griff zu dem ganz neuen Princip, das Volk des ganzen Landes nolens volens für Katechumenen der neuen Glaubensgemeinschaft zu erklären auf Grund des erst später vollbewußt formulirten „bischöflichen Besuches- oder Visitationsamtes des Landesherren" in seinem Lande.[1] Jenes war der letzte große entscheidende Wendepunkt zur Bildung einer freien evangelischen Kirche, für die Hausmann schon früher den fruchtbaren Vorschlag gemacht hatte, ein concilium Evangelisch-gesinnter zu berufen, damit nicht jedes Land und jede Stadt sich eine eigne Ordnung gebe. Luther hatte darauf

1) 1528 verfuhr man noch mit größerer Rückhaltung. Luthers Gutachten aber über die Visitation im Herzogth. Sachsen 1539 spricht das neue Princip in unverhüllter Consequenz aus: „Weil zu der Zeit des Herzog Friedrich sel. der Bischof zu Meißen visitirt auch in der Kur zu Sachsen, daß wiederumb vielmehr der Bischof zu Meißen leide, daß Christus durch seinen Landesfürsten Herzog Heinrich auch visitiren möge — —. So muß auch Herzog Heinrich den rechten Hirten Christum lassen visitiren in allen Städten des Bischofs." (D. W. V, 192 f.)

leider nur die Antwort: — est res mali exempli. — Conciliorum nomen paene tam suspectum et invisum quam nomen liberi arbitrii (D. W. II. 563). — Und ist es doch nicht dasselbe, wenn Zwei dasselbe thuen[1]. —

Wir haben nur noch zu zeigen, wie allgemein dieser erste Vorschlag neuer Praxis Nachfolge fand. In Wittenberg selbst kam er vor 1525 nicht zur vollen Durchführung. In diesem Jahre erklärt Luther von der Kanzel: „Darum sei bisher genug geschonet, aber forthin muß es also gehen, daß man Niemand das Sacrament gebe, man wisse denn wie er glaube. — — Ob man wol bisher der alten Gewohnheit nach jedermann hat lassen zum Sacrament gehen wer da kommen ist. Doch nun — — wer das Sacrament will nehmen, daß man ihn forthin frage, was das Sacrament sei und was er da suche und daß er da antworte". — — (Kirchenpostille Pred. v. Empfahung des heil. Sacr. Erl. Ausg. XI, 182 ff.). In demselben Jahre finden wir Anzeige und Examen vor dem Abendmahl schon in der Landesordnung für das Herzogthum Preußen adoptirt (Richter I, 30). Die Reformatio Hassica, obgleich nie ins Leben getreten, macht dieselben Grundsätze in Hessen geltend (a. a. O. 57 f.) und eine spätre Ordnung führt sie durch (164). Vgl. in Braunschweig und Hamburg S. 111. Minden und Frankfurt 140 ff. — Mehr und mehr gestaltet es sich bereits zu einem vollständigen Katechismusverhör. So heißt es in der von Bugenhagen angelegten KO. für Goslar von 1531: „Es soll kein Pfarrer einen Communicanten zulassen, er habe denn zuvor genugsam verhöret einen Jeden insonderheit, daß er könne die zehn Gebote, den christlichen Glauben, das Vater Unser, die Worte von der Taufe und des Abendmahls Christi" — — (S. 155 vgl. die KOO. bei Kliefoth S. 361 ff. und Höfling II, 350 ff.). Eine „Uebung mit Fragen" nennt es die Ulmer KO. S. 157. Niemand „unbefragt" zum Sacrament zu lassen, wird summarischer Ausdruck (S. 228). Die erste evangelische Synode Norddeutschlands zu Hamburg 1534 bestimmt art. VI: Ad sacramentum nemo temere admitti debet nisi examinatus antea (Bachmann S. 56). Ganz wie bei

1) Damals redete er in der Verfassung dem Independentismus das Wort, und später mußte er selbst klagen: „in infinitum crevit — varietas — ceremoniarum." (D. W. IV, 525.) Mit jenem Vorschlag vergleicht sich der erste in der Zeit der Carlstadtschen Händel, wo der Ausschuß, den Friedrich der Weise niedergesetzt hatte, ein Manifest an alle Christen zur Abstellung der Mißbräuche vorschlug (C. Ref. I p. 509 f.). Es scheiterte an der ängstlichen Vorsicht des Kurfürsten. — Später (1537) erhob sich noch einmal Johann Friedrich zu dem kühnen Gedanken eines protestantischen Gegenconcils (C. R. III, 139 ff. bes. 143 und Ranke, Gesch. im Zeitalter der Reform. IV, 97. vgl. auch III, 323). Der Gedanke einer Deutschen Nationalkirche lag ja um die Zeit der Reformation des Cölner Bißthums so nahe.

Luther am Anfang finden wir es in der Normal-KO. für Brandenburg-Nürnberg von 1533 wieder: — — „wann sich ÿemandt also eins Christenlichen verstandts und gutten wandels spüren und erkenne, So ist nicht von nötten, das man dieselben allweg von newem wider erforsche — sunder mögen eine solche person wol unerforscht, so offt sie sich nur anzaygt zum heiligen Sacrament gehen lassen" (203).

Ist aber in dieser Zeit die Einwirkung der volkspädagogischen Richtung durch die Visitation daran zu spüren, daß die KOO. wieder zur Beichte als Ordnung wenigstens ermahnen, wie zuerst der Visitations-Unterricht von 1528 (Richter I, 92), und am stärksten der Meißn. Visitations-Abschied[1] (ebnd. S. 321), so zeigt das Schreiben Luthers an die Frankfurter von 1533 am deutlichsten, wie die Frage nach der Erkenntniß allein überwiegt: „Wir behalten" schreibt er dort „die Weys, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünden — —. Und das thun wir nicht um der Verständigen willen, denn unsre Pfarrherrn und Kapläne, M. Philipps und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, von denen fordern wir der keins". (Erl. Ausg. XXVI, 306). Melanchthon selbst stand anders zur Frage. Wenigstens in der ersten Ausgabe seiner Loci erklärt er noch die Privatabsolution für gleich nöthig als die Taufe selbst, und dem Visitationsunterricht hat er die starke Richtung auf Zucht und Pädagogik des Volkes gegeben, die oft den Ausdruck einer directen Polemik gegen Luther annimmt. Von ihm ist auch der klarste Ausdruck für die Einheit der beiden Factoren, die die Praxis zusammenstellte: In ecclesiis nostris similia fiunt in catechesi juniorum et in privata confessione Confess. Saxonica, Art. von der Firmung, deutsch v. Mätsperger, Augsburg 1552 p. 184).

Auch die KOO., welche überhaupt mehr noch von Anschauungen der alten Tradition ausgehend die Beichtordnung nie fallen gelassen, wie der Brandenburg-Ansbacher Abschied von 1526, die KOO. von Cleve und Nassau nehmen zum Theil wenigstens das Lehrverhör mit auf (Richter I S. 162. 217 vgl. mit 52 und 175).

In den Bekenntnissen selbst sehen wir so beides verbunden Conf. Aug. Art. XXV: Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. Vgl. Apol. art. XI. Müller S. 165 und art. de missa: — porrigitur sacramentum — postquam sunt explorati atque absoluti (S. 248) und Luther in den Schmalk. Artt. VIII (S. 321): — „man soll die Beichte und Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen —

1) „Keinem das Sacrament reichen, er habe denn zuvor seine Beicht gethan."

auch um des jungen rohen Volkes willen, damit es verhöret und unterrichtet werde in der christlichen Lehre."

Man darf daraus freilich nicht schließen, daß die einmal durchbrochene Beichtordnung damit auch in Praxi schon überall wieder zur Durchführung gekommen. Wir haben von den gegentheiligen Erfahrungen zu unzweideutige Zeugnisse nicht nur von Römischen Gegnern wie Wicel (S. den Bericht über das lutherische Beichtwesen bei Döllinger, Reformationsgeschichte I, 97 ff.); sondern aus dem lutherischen Lager selbst. Just. Jonas entwirft im Jahre 1538 in dem Bericht über seine Visitation ein trauriges Bild der Willkür, dessen Einzelzüge mit Wicels Bericht wesentlich übereinstimmen (abgedruckt bei Richter, Geschichte der evangel. Kirchen-Verfassung Leipzig 1851 S. 87). Interessant für den Eindruck der Gegner von jenem Glaubensverhör ist Wicels Urtheil (a. a. O.): „Geschieht Verhörung, so ists dahin gericht't, ob die Beichtkinder auch wissen, was sie zu lernen vorgegeben haben, und wers nicht kann wie sie lehren, der taugt nicht. — — Deshalb rühmen sie auch so groß, wie ihre Sectenkinder so viel wissen."[1]

Der landeskirchlichen Ordnung erst gelang es von der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an, die neue Institution nach jener Verbindung von Privatbeichte und Lehrverhör als nach beiden Seiten feststehende Ordnungsform für Alle durchzuführen. Damit hat die lutherische Kirche in gereinigter Form die mittelalterliche Pädagogik wesentlich wieder aufgenommen. Auch dort sahen wir mit der Beichte — nur als Ohrenbeichte — ein katechetisches Lehrverfahren verbunden, wodurch sowol der vorausgesetzte Erkenntnißbesitz revidirt, als die der Beichte speciell dienenden Erkenntnißstücke positiv vermittelt wurden. Nicht einmal kann man von den spätren KOO. sagen, daß in umgekehrter Werthschätzung der beiden Forderungen bei ihnen durch das Lehrverhör das Beichtverfahren in den Hintergrund gedrängt sei. Nur dies war eine klare sachliche Consequenz, daß das Glaubensexamen, wo es besonders geschah, der Beichte selbst vorausging, und, wenn es völlig unbefriedigend ausfiel, die Suspension der Absolution zur Folge haben konnte (Kliefoth S. 373). Dabei hielt man es meist so, daß Beichte — als Einzelbeichte — vor jedem Abendmahl Forderung war; dagegen die Lehrprüfung nur einmal im Jahre bei denen, die nicht sicher schienen, wieder erneuert wurde. Oder es verwob sich das Lehrverhör

1) Wenn er ihnen dabei Beschämung der Alten zur Last legt, so dient dagegen, daß alle Bestimmungen das „bescheydentliche" Verfahren einschärfen, vgl. insbes. die Rücksicht in der Pomm. Agende auf die „alten gutherzigen Leute — mit denen Geduld zu tragen" (bei Kliefoth S. 363.).

mit dem Beichtverhör zu einem einheitlichen Fragencomplex, wie in den wol von Luther selbst herrührenden Fragstücken vor der Beichte, die in vielen KOO. Aufnahme gefunden (bei Kliefoth S. 370 ff.). Kliefoth's Darlegung dieser Praxis ist so vollständig, daß es genügt auf diese zu verweisen (S. 347 ff.). — Wenn man daher, wie oben bereits geschehen (S. 454 ff.), für die kirchliche Erziehung nach lutherischem Princip eine bestimmte Beichtordnung, und im Interesse wirklicher Seelenführung eine Ordnung der Einzelbeichte[1] bei Freiheit im Maße der speciellen Sündenbekenntnisse fordert, darf man jede Verdächtigung romanisirender Tendenzen mit der Berufung auf die Bekenntnisse und Kirchenordnungen unsrer eignen Kirche zurückweisen. Selbst das Fragen in der Beichte sieht die Apologie mit unbefangnerem Auge an, als manche der späteren KOO.: „Wo verständige und gottesfürchtige Pfarrherren und Prediger sein, die werden wohl wissen, wiefern noth und nütze sein mag die Jugend und sonst unerfahrne Leut in der Beicht zu fragen." Nur die Tyrannei der Gewissen weist das Bekenntniß übereinstimmend mit den KOO. ab (Apol. Art. XI, (IV) und Art. XII (VI) S. 166 vgl. 187 und die an sich berechtigten Bedenken der KOO. bei Kliefoth 365 f.).

Folgerichtig fordern die KOO. für die Jugend eine Anweisung zur Beichte, wie wir sie oben in der Idee des seelsorgerlichen Katechumenats liegend fanden. Die Lüneburger und Ostfriesische KO. (Kliefoth S. 354) fordern, daß „die Pastores insonderheit die einfältigen Leute und das junge Volk von rechtschaffner Beichte oftmahls wohl und christlich unterweisen — was Beichten eigentlich heiße, worinnen eine rechte Beichte bestehe und was dazu gehöre und wie man sich dazu recht gefaßt machen und schicken solle."[2]

Hätten wir es nur mit den spätren KOO. zu thun, so ließe sich aus ihnen leicht eine Verbindung von drei Katechumenatszielen: Abendmahl, Beichte und Glaubensexamen herstellen, ähnlich wie wir am Ende das Ganze zu ordnen finden werden. Jedenfalls haben wir daran die erfreulichste Bestätigung, uns mit unsren Voraussetzungen überall auf dem Boden echtlutherischer Praxis, und diese selbst mit früheren Formen der Pädagogik einstimmiger zu finden, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte, wie es auch am Anfang thatsächlich darauf nicht angelegt war. Betrachtet

1) Vgl. die ausdrücklichen Verwahrungen der KOO. gegen den Beichtact mit mehreren Personen zugleich: bei Kliefoth S. 359 u. 381. Nur das Lehrverhör konnte im Unterschied vom eigentlichen Beichtact unter Umständen auch mit Mehreren zugleich vorgenommen werden. Ebd. 360.

2) Die Clever KO. fügte dazu schon über ein Jahrhundert früher die Forderung der Einführung in den Cultus überhaupt Richter 1, 62. 219.

man aber die spätre Entwicklung im Lichte der ersten Anfänge und der reformatorischen Principien, so tritt der Unterschied unter jenen Zielpunkten und das Uebergewicht des Glaubensexamens für den Jugendkatechumenat klar genug hervor.

Schon daß für diesen die Lehrunterweisung aus dem Katechismus, abgesehen von allen praktischen Kirchenzielen, in der lutherischen Kirche die Hauptaufgabe blieb, läßt die Prüfung die am Ende des Unterrichts eintrat als Hauptsache erscheinen. Sie entschied damals wirklich über alles Andre, während sie jetzt nur noch die Stelle eines öffentlichen Bekenntnißactes hat.

Vor Allem aber erkennt man das ausschließliche Recht, das man diesem Examen zugestand, aus dem Protest der orthodox lutherischen Tradition jener Zeit gegen jeden der Römischen Confirmation ähnlichen Act. Wie wir oben den Römischen Katechismus diese gegen jede Verbindung mit katechetischen Aufgaben wahren sahen (S. 525 f.), so wahrte die lutherische Tradition die Reinheit der katechetischen Lehrbereitung durch Abweisung aller besondren Ceremonien am Abschluß des Jugendkatechumenats. Bei dem Religionsgespräch zu Regensburg 1541 trafen diese Gegensätze direct aufeinander. Ueber die Zugeständnisse der Evangelischen s. unt. Aber so weit sie auch gingen, und der Wortlaut des von Gropper ausgearbeiteten „liber Ratisbonensis" der katechetischen Auffassung der Confirmation bei den Protestanten sich annäherte (vgl. Corp. Ref. IV, 216 mit 422), scheiterte die Vereinigung an der Geltendmachung des alten Satzes durch Eck: „sacramentum confirmationis non exspectat usum rationis." Daran zeigte sich wie für die Evangelischen Hauptsache was für jene zufällig war: die Unterweisung der Jugend. Vgl. Bachmann a. a. O. S. 30 ff. Den entscheidend klaren Ausdruck dieses Standpunkts finden wir 1557 in den Kursächs. Gen.-Artt. (vgl. die Coburg. KO. von 1626 u. 1713 Bachmann 127). Nachdem dort, wie oben angeführt, ein Examen derer, die zum ersten Mal zum Sacrament gehen, gefordert und daran die Vorschrift über die jährlichen Examina geschlossen ist, heißt es zum Schluß: „Und sollen die Pfarrer das Volk fleißig unterweisen und mit gutem Grund berichten, daß dieß sei die rechte christliche Confirmation oder Firmung d. i. die Bestätigung des Glaubens, so die Pathen anstatt des neugetauften Kindleins bekannt — wann sie nemlich solches in diesem Examine erinnert und demselbigen in ihrem gantzen Leben nachzukommen, fleißig ermahnet werden. Welches die Papisten anstehen lassen und — ein Schauspiel mit den Kindern angestellet" u. s. w. (Codex des im Königreich Sachsen geltenden Kirchen- und Schulrechtes. Leipzig 1840 S. 23). Als die Sächs. Theolo-

gen auf dem Meißner Landtag ihre Erklärung über das Augsburger Interim abzugeben hatten, trat trotz aller Concessionen das Examen als die Hauptsache deutlich hervor — „daraus die Confirmation gezogen und etwan wohl gebrauchet und noch zum Examen mit Auflegung der Hände neben dem Gebet um Stärkung des heiligen Geistes gebraucht werden möchte —" (Corp. Ref. VII, 32 vgl. 179. 199 ff. 217). Am rundesten endlich bekennt sich zu diesem Mittelpunkt lutherischer Forderung das Bedenken etlicher Prädicanten als der zu Schwäbisch Hall (Brenz) gegen das Interim (bei Bachmann S. 39 f.): — „Dagegen ist unrecht, daß man ein Spectacel aus der Confirmation macht und das fürnehmste Stück nehmlich das Examen ausläßt" —. Grade so, ein zweites Bedenken (bei Bachmann 42): „Ohne das examen Catechismi ist die Confirmation in der Kirche Gottes kein nütze". Solche Zeugnisse müssen genügen und auch uns gegen jeden Vorwurf einseitiger Auffassung dessen, was Katechumenatsziel nach ursprünglich lutherischer Anschauung zu nennen sei, schützen. — Fand man doch an dem Gespräch des zwölfjährigen Jesusknaben mit den Aeltesten im Tempel und ihren Fragen an ihn einen Schriftbeleg für diese Praxis.

Drangen neben jenem Einfluß altrömischer Tradition, andrerseits reformirte Voraussetzungen ein, so sehen wir doch selbst schon in Straßburg, von wo aus solche Einflüsse auf Hessen herüberwirkten, die KO. von 1534 ebenfalls nur beim Examen stehen bleiben. Die Ordnung setzt fest: „daß Jedermann sein Kind, so man sie erstlich will lassen zum Tisch des HErren gehen, wolle zuvor zu dem Diener des Worts auf die Sonntag zu dem Kinderbericht bringen und nach demselbigen lassen christlicher Lehr halben in seinem Beisein etwas verhört und berichtet werden. (Richter I, 236. Vgl. die O. von 1598 II, 479 ff.) Calvin selbst spricht sich für dieses Katechumenatsziel aus Institutt. IV, 19, 4 ff.

Alles was dieses Examen zu einem Cultusact erweiterte darf als ein accessorisches, für den echtlutherischen Begriff secundäres oder gar fremdes Element angesehen werden. Dieser vertrug sich sehr wohl mit einer rein privaten Gestaltung. Es lag ja im lutherischen Princip, daß dieses Examen, nicht wie wir es bei andern Voraussetzungen finden werden, der Gemeinde, sondern dem Pfarrer als Vertreter des Lehramtes abgelegt wurde (Kliefoth III, 1. 96 vgl. 40). Man brachte nach luther. KOO. die Kinder dem Pfarrer zu diesem Zweck ins Haus (Lüneburg-Celle von 1619 u. spät. Frankf. v. 1644 ff. Bachm. S. 63. 72 f.), und in der Ulmer KO. von 1747 wird die Prüfung ausdrücklich als Privatexamen be-

zeichnet (Höfling II, 352). — Umgekehrt ist es ein Zeugniß, wie tief der ursprünglich lutherische Begriff wurzelte, daß in einer ganzen Anzahl von KOO., die bereits ein Cultusstück daraus gemacht, das Examen noch als Hauptact ausgezeichnet erscheint, oder die Reaction gegen jene im Interesse des Letzteren noch spät ihre Stimme erhebt. Obenan mit dieser Betonung stehen die KOO. der sogenannten sacramentlichen Confirmationsrichtung. Die Braunschweig. KO. von 1542 (s. § 26) erklärt alle Confirmation für „ein Affenspiel" — „wenn nicht der Katechismus vorhin ginge" (Kliefoth 72 f.). Aehnlich wie früher der erste Abendmahlsgang wird nun mit diesem die Confirmation von dem voraufgehenden Examen abhängig gemacht (VO. für die Stadt Zelle von 1689. Kurländ. KO. v. 1785 bei Bachmann 149. 175 vgl. 155. 161). Eine VO. für Holstein v. 1686 sagt gradezu: „die Confirmation sei ein solennes Katechismus-Examen derer, welche zum ersten Mal zum Tisch des Herrn gehen wollen" (Bachmann 151). Daß die pietistische Erneuerung der Confirmation Anfangs nur geringen Eingang fand, lag gradezu in der orthodoxen Abneigung, die Handlung über das alte Maß hinaus auszudehnen (Bachmann 186). Und als sie längst herrschend war, bildet die Reminiscenz jener ein gesünderes Correctiv (Ebd. 203. 210).

Gewisse Erweiterungen zum Cultusact lagen aber im Wesen des lutherischen Glaubensexamens so begründet, daß ihr Dazutreten nicht als eine Alterirung, zum Theil erst als eine vollständige Ausbildung seines Wesens gelten kann. So mußte das Examen schon dadurch einen öffentlichen und feierlicheren Charakter annehmen, wenn es zu bestimmter Zeit mit der ganzen Schaar der Kinder (Kliefoth 25), namentlich aber wenn es bei der Visitation durch den Superintendenten abgenommen wurde (vgl. die Braunschweig'sche und Hoya'sche KO. v. 1569 u. 86. Richter II, 320 u. 457). Das Naturgemäßeste war, daß sich bei der gemeinsamen Prüfung in öffentlicher Versammlung ein Gebet daran schloß (vgl. Höfling II, 354 f. Bachmann S. 76 ff. Kliefoth 30. 58 ff.). Das Examen blieb dabei meist eine nur öffentlich veranstaltete Prüfung über die Katechismushauptstücke (Agende des Pfalzgr. Ottheier. v. 1543. Richter II, 27), schon erweitert in der luther. KO. für Cleve und Mark v. 1687 (Bachmann 78).

Von da aus aber war nur ein Schritt, eine leise Umformung, zum Theil nur die Unterlage einer andren Idee nöthig, um dem Examen die Gestalt eines öffentlich abgelegten Glaubensbekenntnisses zu geben, versteht sich nur des Bekenntnisses der im Unterricht überlieferten Glaubenslehre. Wie die Mecklenb. KO. (Kliefoth 25) sich dahin ausdrückt: „Der

Pastor soll die Kinder öffentlich in den 5 Hauptstücken des Katechismus verhören und also ihr Bekenntniß thun lassen". Das meint die sogenannte Ref. Vitebergensis, wenn sie von einer confessio doctrinae redet und fordert, sie müsse integra sein d. h. die gesammten Hauptartikel befassen (Kliefoth 47). Die Erneuerung des Taufbekenntnisses sowie die Bekenntnißablegung als Entscheidung für die Sonderkirche dagegen repräsentirt eine ganz andre Handlung, — die Confirmation nach richtigem Begriff im Unterschied von dem Examen. Auch dafür fehlen die Ansätze in der lutherischen Tradition nicht.

Wir sahen oben, daß dem Glaubensexamen nach seiner ursprünglichen reformatorischen Idee nothwendig zugleich die Vorstellung einer Bekenntnißablegung einwohnte. In den principieller gehaltenen Vorschlägen für passende Ausstattung des Katechumenatsabschlusses gibt man daher auch dem Examen diese Bedeutung. Die Ref. Viteb. v. 1545 schlägt deshalb jene palam in ecclesia audienda integra confessio vor, nicht ohne es zugleich als Confessionsentscheidung zu fassen. Der Confirmand verspricht damit auch constantiam — in hujus ecclesiae suae confessione[1] — wie man als Wirkung davon: propagatio sententiae ecclesiae und concordia erwartet (Richter II, 83). — Damit stimmt Melanchthons Ausdruck in den Locis: exploratio et professio doctrinae, desgl. in der Conf. Saxon. (s. ob.; auch bei Kliefoth 48). Und Pfeffinger faßt es noch mehr als Bekenntniß des persönlichen Heilsglaubens mit Zusage der Beständigkeit (Bachm. 39). Am vollständigsten aber vereinigt Chemnitz in seiner classischen Stelle über die rechte Confirmation (Ex. concil. trid. II, 3 f. 356) alle Momente. Er unterscheidet vom Examen mit directem Anschluß zugleich an das Taufbekenntniß: „propriam et publicam professionem hujus doctrinae et fidei". Durch dieses Bekenntniß habe der Confirmand zugleich zu zeigen: „se dissentire ab omnibus ethnicis, haereticis — opinionibus" und werde ermahnt, „ut in pacto baptismi et in illa doctrina et fide perseveraret". Dabei beruft er sich auf altkirchlichen Brauch.

Gewiß faßte man das nicht so, als wäre der Confirmand in der Taufe nur in die allgemeine Kirche versetzt, obgleich principiell dies sein Recht haben möchte (s. ob. S. 416); aber wie Kliefoth (S. 49 f.) solchen Aussprüchen gegenüber bestreiten kann, daß man dieses Bekenntniß

1) Die Stelle lautet bei Seckendorf Hist. Lutheran. III, 524 — „in communi verae ecclesiae confessione." Der deutsche Text ist der ursprüngliche und lautet: — „ein Kind — zu fragen, ob es bei dieser einigen göttlichen Lehre und Kirchen bleiben wollte." Corp. Ref. V, 584 vgl. 579.

zugleich als Erklärung für die lutherische Kirche insbesondre gefaßt, ist nicht recht abzusehen. Dagegen muß man sagen, daß von den KOO. rein lutherischer Confirmationspraxis nur wenige die Vorstellung des Bekenntnisses haben, oder doch meist nur in der oben angeführten Identificirung mit dem Examen. Als Erneuerung des Taufbekenntnisses hat es die Kalenb. O. (s. § 26), und die Lauenburger, deren tieferer Zielfassung wir schon oben Erwähnung thaten (S. 559), faßt dieses erneuerte Taufbekenntniß zugleich als ein: „sich ergeben Christo dem HErrn und seiner Kirche" (Kliefoth 18 f. Vgl. die Form des Treugelübdes in dieser und ähnlichen Agenden bei Kliefoth 56 f.).

Dagegen traten diese beiden Momente: öffentliches Bekenntniß und Ergebung in den Gehorsam der Kirche vielmehr bei den KOO. gefärbter Confirmationspraxis hervor (§ 26 und Kliefoth 11 f. 18. 51 f. 56. 89); denn auch Sarcerius möchten wir in seinem Ausdruck wenigstens nicht als einen so reinen Vertreter der gnesiolutherischen Tradition nehmen wie Kliefoth (S. 10 ff. 51 f.). Sein gesammtes Bild, seine Thätigkeit für Organisation und Zucht der Kirche paßt schon nicht dazu. Das interessanteste Beispiel bietet die Liegnitzer VO. von 1534 (Richter I, 240). In ihr hat sich das Examen zu einer Darstellung „in der Versammlung der Gemeine" gestaltet, auf daß sie da „ein öffentlich Bekenntniß ihres Glaubens thun". Aber der Zusatz: „statt der Firmung" beweist gleich, daß man das Bewußtsein hatte, damit schon zu dem Ersatz alter Formen durch einen neuen Cultusact vorgeschritten zu sein. Hier liegt es nun ziemlich offen zu Tage, wie bei dem sonst rein luther. Charakter dieser KO. Einflüsse, die auf diesem Boden heimisch waren, in Straßburg aber nachweisbar zu ähnlicher Umgestaltung der Prüfung in einen Cultusact mitgewirkt haben, im Hintergrund wirksam gewesen sind. Schwenkfeldt bemühte sich — jedenfalls auf einer Synode 1533 zu Straßburg ausdrücklich — um Aufrichtung einer „Ceremonie", durch die „die getauften Kinder, wenn sie herangewachsen zum Christenthum eingeweiht würden". In Straßburg gab man dieser Anregung nachmals die Folge, einen förmlichen Confirmationsact einzuführen, bei dem das „Bekennen" des Glaubens ein hervorragendes Moment bildet (Bachmann S. 71 f.).

Ueberhaupt ging nämlich die reformirte Kirche mit dieser Ausbildung des Glaubensexamens voran. Darstellung vor der Gemeinde war für sie bestimmender Charakter. Die Idee des Bekennens vor derselben schloß sich unmittelbar daran. — Wie sich auch dort noch ganz die ursprüngliche Examenform dabei erhielt, beweist die Bestimmung der Synode zu Wesel 1568 (Richter II, 316): „Pueros qui ex catechumenis ex-

cesserunt non erit alienum coram universa ecclesia examinari —.“ So examinirt haben sie dann ihre assensio zu den propositis fidei ac religionis primariis capitibus zu erklären. Noch bestimmter trägt das Bekenntniß selbst das Gepräge des Examens in der Bestimmung einer französischen Synode zu Lyon 1563: „il fut proposé, savoir, si les Fidèles ou dessous de dix ans seront receus à répondre au Catechisme: à quoy il fut répondu, que les Ministres regarderoient prudemment à ce qui est bienseant pour l'édification de l'Eglise. Et bien que cela regarde les Catechismes dont il a été parlé au chap. I. neanmoins c'est entant qu'ils ont relation à la sainte Cene. Ces Catechismes étant proprement instituez pour savoir, qui sont ceux, qui sont en état d'y participer convenablement (Bachmann 75). Oeffentliches Bekenntniß aber fordern: die reformirte Pfälzer KO. von 1563; die Ringenberger KO., die Berg'sche Synode von 1600; von Jülich 1612 und 54. In dem (reformirten) Nassau'schen Synodalbeschluß von 1586 heißt es: „Nemo ad coenam domini admittatur, nisi qui confessionem fidei pro more reformatae ecclesiae ediderit“ (Bachm. 73 ff.). Der öffentliche Bekenntnißact hat in der Reformirten Kirche noch die besondre Bedeutung der Untergebung unter die Zuchtordnung der Kirche, ein der Verwerthung würdiger Gedanke (s. u.). Uebrigens ziehen sich die streng reformirten Gemeinden später gegenüber der Confirmation des Pietismus ebenso spröde auf diesen ursprünglichen Bekenntnißact zurück, wie wir die Lutheraner an der einfachen Examenform hängen sahen. (Bachmann 186 f.).

3.

Die Entwicklung der Kirche besondert so ein Stück der Katechumenatspraxis nach dem andern. Die Aufgabe wird sein, jedes an seinem Ort, nach seinem Werth anzuwenden und zu bewahren. Das Glaubensexamen ist, seit es die Reformation in seiner Eigenthümlichkeit geschaffen, ein Bestandtheil jeder correcten Ausprägung des Katechumenatsabschlusses geblieben. Wir finden es später bei dem theoretischen Abschluß unter den Secundärzielen wieder.

Suchen wir hier die reformatorische und lutherische Fortbildung der Katechumenatserziehung den früheren Stufen noch einzupassen. Die praktischen Folgen dieser Fortbildung besprechen wir zum größeren Theil an andern Orten. Als Fortbildung kennzeichnet es sich durch Bewahrung früheren Entwicklungsgewinnes. Wie die Beichterziehung des Mittelalters in mehr äußrer Verbindung mit dem Glaubensexamen seit der zweiten

Hälfte des 16. Jahrhundert wieder auflebte, bis Pietismus und Aufklärung diese Ordnungsform aufs neue und dauernder durchbrachen, haben wir gesehen. Die praktische Verhältnißstellung zu Beichte und Abendmahl war zugleich die sicherste Directive auf das wahre Katechumenatsziel, das in seiner Reinheit heraustreten muß, sobald erkannt wird, daß das Glaubensexamen nur in der Zeit des brennenden Kirchenstreites diese isolirt hervorragende Bedeutung gewinnen konnte; an sich allzeit nur die Stelle eines Secundärzieles in Anspruch, dagegen ohne Gefährdung des lutherischen Principes den Charakter der Rechenschaftsablegung vor der Gemeinde (gegen Kliefoth 96) annehmen kann.

Gegenüber der einseitig pädeutischen Erziehungsweise des Mittelalters liegt aber ferner der Fortschritt der Reformationszeit in der Hervorhebung der Lehraufgabe im Dienst der Glaubenswirkung, um die es vor der Reformation in Wirklichkeit noch viel trauriger stand, als die von uns dargelegte Theorie der Praxis ahnen läßt. Die erste Aufgabe der Tauferziehung ist das Lehren, und je größre Treue eine Kirche darin erzeigt, um so mehr geht sie auf den Stiftungsbefehl des Katechumenats selbst zurück (§ XII). Darin liegt zugleich die Annäherung der reformatorischen Praxis an die altkirchliche. Im Mittelalter drängt alsbald das neue Ziel, die Beichte, den Gedanken an die Basis des Katechumenats (§ XV), die Taufe entscheidend in den Hintergrund. Als Taufbundserneuerung zwar faßt auch die Reformation ihr Ziel nur selten bewußt und ausdrücklich ins Auge. Aber was sie als Ziel verfolgt, hat in sich keinen positiven Inhalt, der nicht dynamisch wenigstens schon in der Taufe läge. In der lutherischen Reformation grade sahen wir die Idee des Kinderglaubens hervortreten (§ XIII). Ein Glaubensunterricht kann bei solcher Voraussetzung nur der Aufgabe dienen, dem unbewußt vorhandnen Glauben zu bewußtem und erfülltem Glaubensbesitz zu verhelfen, mithin die Taufgabe selbst zu entfalten. Das Examen aber am Ende solches Unterrichts ist recht eigentlich Ausdruck dafür, daß man ohne bewußten Glaubensbesitz und die Fähigkeit der Selbstaussprache desselben, die unter dem Taufsegen beschlossne Jugendzeit, die Zeit unter den Vormündern nicht abgeschlossen, eigne Mündigkeit nicht erreicht sieht. Von dieser Seite gewinnt die reformatorische Katechismuspraxis auch ohne den bestimmten Gedanken an Taufbundserneuerung die reine Bedeutung der Tauferziehung wieder, welche die altkirchliche Pädagogik auszeichnete. Auch dort wie im Mittelalter nahm das kirchliche Handeln einen breiten Boden ein neben dem Lehren, und in diesem Stück wird die reformatorische Praxis sich als ergänzungsbedürftig erweisen. Aber das Handeln selbst war dort obenan getragen von dem Gedanken der

Glaubensüberlieferung. Dem Glaubensunterricht insbesondere war ja die letzte Bereitung der Katechumenen als competentes auch in der alten Kirche gewidmet (S. 127 ff.). Was man in der Reformationszeit Glaubensunterricht nannte, befaßte freilich alle Hauptstücke des Katechism. Und auch darin, daß man sich dieses ganzen Umfanges bemächtigte, bewies man, daß man die besondre Gabe der Zeit erkannte, vermöge welcher man in das Erbe des ganzen vorher nach und nach herausgehobnen Stoffes der Katechumenen eintrat. Daß aber gleichzeitig der verschiedne Stoff unter dem Einheits- und Hauptgesichtspunkt als „Glaube" zusammengefaßt erscheint, beweist, daß die Hauptaufgabe, die der alten Kirche der alleinigere Besitz dieses Hauptstücks erleichterte, nicht aus dem Auge verloren wurde. Man könnte sich selbst darauf berufen, daß der Reformationszeit das Katechismusaufsagen mit „Beten" gleichbedeutend war, um in den Glaubensunterricht den Gebetsunterricht der alten Kirche auch mitaufgenommen zu sehen.

Die alte Kirche stellte allerdings als Ziel den Bekenntnißact in den Vordergrund, den die reformirte Zielfassung allgemeiner und klarer durchgeführt zeigt, als damals die lutherische. Doch darf man nicht übersehen, wie die principiellere Aussprache über das lutherische Glaubensexamen, namentlich im Gegensatz zur Römischen Confirmation, überall ein Zurückgehen auf das Bekenntnißziel in der alten Kirche zu seinem Kern hatte (ob. S. 575). Genau aber entspricht das lutherische Glaubensexamen mehr der katechetischen redditio fidei, die wir im alten Katechumenat von der liturgischen unterschieden sahen. Die liturgische tritt mit der Ausbildung der Confirmation dazu.

Fiel mit jener altkirchlichen Pädagogik die vollständige Ausbildung des Taufbekenntnisses selbst erst zusammen, so schließt sich an die reformatorische Hochstellung der Unterrichtsaufgabe die Periode der blühenden Katechismusentwicklung an, eröffnet durch das Normalbuch: Luthers „kleinen Katechismus", der selbst ganz für den Dienst einer als Glaubensexamen gefaßten Katechismusprüfung geschrieben ist. Die Zeit des Erscheinens des kleinen Katechismus mit der Entstehung des Glaubensexamens, wie wir es oben kennzeichneten, verglichen, läßt ihn gleich als eine Frucht dieses Gedankens erkennen. Ueberall redet in ihm die Lehrerkenntniß als Glaubensbewußtsein. Diese größeste Folge des lutherischen Erziehungsprincips würdigt Theil II.

Damit hängt endlich die in Th. III näher zu erörternde Bedeutung dieser Periode für die Fragmethode zusammen. Das Examen bedingte die Gestalt des Katechismus als Fragbuch. Der Unterricht vollzog sich

in Fragform. Noch war es die einfache Lehrfrage, die Examenfrage mit stofflichem Antwortsinhalt; doch aber schon wieder eine neue Stufe, verglichen mit der, welche das Mittelalter repräsentirt. Wir deuten hier nur an, um dem Interesse einer spätren Untersuchung nicht vorzugreifen.

In dem Ueberwiegen des stofflichen Interesses, in dem Zurücktreten der Bekenntnißidee vor dem Examen über die Glaubenserkenntniß können wir zum Schluß allerdings schon die Gefahren voraussehen, die mit der einseitigen Verfolgung dieses Zieles verbunden sein mußten, die einseitig doctrinäre Richtung der orthodoxistischen Periode. Im Pietismus erwuchs ihr ein Correctiv, das für sich nicht minder einseitig, nur über beide hinaus auf eine vollständigere Durchführung des reformatorischen Gedankens, seine vollständigere Durchdringung mit dem Gewinn der alten Kirche, weisen konnte.

Wir fassen zunächst Erziehungspraxis und Katechumenatsziel des Pietismus ins Auge.

---

§ XXVI.

Der Pietismus und die Confirmation als sein Katechumenatsziel.

Die spiritualistisch-methodisirende Tendenz des Pietismus (§ 24) prägt sich am vollendetsten in dem ihr eignen Confirmationsbegriff und -praxis aus, der die voraufgehende Erziehung sich anpaßt. Nach seiner spiritualistischen Richtung verläßt der Pietismus die objective Basis der früheren Erziehungsweise, sowol durch Zurückstellung der Sacramente, als des positiven Lehrunterrichts und der seelsorgerlichen Beichterziehung. Das Beichtinstitut hatte sich durch Mechanismus, insbesondre durch Mißbrauch der Absolution ohne Bekennen bestimmter Sünden so discreditirt, daß ein kleiner Anstoß hinreichte, die Privatbeichte als Ordnungsform an die sogenannte allgemeine Beichte, und damit jene als Mittel der Volkspädagogik überhaupt preiszugeben, — kaum beklagt von den Bessren unter den Pietisten, da sie im Interesse eines vertraulicheren Wirkens das freundschaftliche Gespräch im Pfarrhause dem an das Gotteswort der Absolution anknüpfenden Handeln des Amtes vorzogen.

Ebenso empfahl sich die erkenntnißmäßige Katechumenenbereitung, noch weniger als durch die Einseitigkeit dieser ihrer Richtung,

durch den fast ausschließlich in Gedächtnißaneignung des Stoffes acquiescirenden Vollzug. Der Pietismus mit der theoretisch richtigen Antithese, daß der Glaube nicht Wissen, sondern That und Leben sei, verfiel auf die entgegengesetzte Einseitigkeit, der Erweckung dieses Lebens mit menschlichen Mitteln zu Hilfe zu kommen, unter denen erbauliches Lehrgespräch, Anleitung zum Herzensgebet, obenan die Confirmation als subjective Erneuerung des Taufbundes auszuzeichnen sind. An die letztre gab insbesondre das Glaubensexamen der orthodoxen Periode, obgleich es sich formell erhielt, Charakter und Principat ab: — den Charakter, in dem es sich vielmehr zu einer Prüfung des Gewissens und Gnadenstandes umgestaltete, soweit es Bekenntniß war aber nur zum Aussprechen des eignen Glaubens wurde; — den Principat, insofern es ganz gegen den Verspruch oder die Erneuerung des Taufgelübdes als Haupthandlung am Schluß des Katechumenats zurücktrat.

Durch die einseitige Betonung des Taufbundes und seiner subjectiven Unterlagen, sowie durch die Trübung der objectiven Taufwirkung, die in der Verwechslung der Erneuerung mit der Wiedergeburt lag, erfuhr auch die Taufe als Basis des Katechumenats den Einfluß spiritualisirender Abschwächung. Da aber als Ziel immerhin die subjective Aneignung der Taufe erst recht hervorgestellt wurde, läßt sich andrerseits ein belebender Einfluß des Pietismus für Tauferziehung überhaupt nicht verkennen, am reinsten von Spener vertreten, der auch in aller anderen Hinsicht die meiste Befreundung mit der Positivität der orthodoxen Erziehungsperiode bewährt, so gewiß alle Ansätze der specifisch pietistischen Erziehungsweise bei ihm aufzuweisen sind.

Für die neue Aufstellung der Confirmation nun boten die Formen, in denen dieselbe im 16. Jahrhundert bereits eine Existenz von wenigen Decennien gehabt, nach dem dreißigjährigen Krieg aber mit den alten KOO. in den Territorien, wo sie bestanden hatte, in neue Anregung gebracht worden war, mancherlei Anknüpfungspunkte. Am wenigsten befriedigend für die pietistischen Anforderungen an sie war die „katechetische“ Form der Confirmation der orthodoxen Richtung; am meisten Anregung dagegen bot die sogenannte „kirchenregimentliche“ Form, mit der die meist von denselben KOO.

vertretene „sacramentale“ zugleich, doch in geringrem Maße, wirkend wurde.

Lag bei der letztren der Hauptaccent auf der exhibitiven Mittheilung einer Geistesgabe unter operativ begleitender Handauflegung, so nahm zwar die pietistische Confirmation diese als allgemeines Symbol der Segnung mit herüber, wie alle Mittel, die den Act für das Gemüth ergreifend machen konnten; aber da dem Pietismus das eigne Handeln der Confirmanden vor einem Handeln an ihnen in dem Vordergrund stand, gab die Handauflegung Seitens des Amtes ihre Bedeutung an den Handschlag Seitens der Confirmanden ab, der das Gelübde begleitete, und der Ausdruck frommen Wunsches als Gegengabe empfahl sich dem noch mehr schwächlichen als nüchternen Amtsgefühl des Pietismus mehr als eine exhibitive Geistesmittheilung, die mehr nur die pietistische Theorie (Großgebauer, Pfaff) durch Abschwächung des Taufbegriffs förderte. Der Segnung in der Form des frommen Wunsches entsprach die Fernhaltung des Fürbittgebetes von dem Anspruch operativer Wirkung — wesentlich die einzige Berührung mit der maßvollen Haltung der „katechetischen“ Confirmationsanschauung.

Kam die „kirchenregimentliche“ Anschauung mit ihrer Tendenz auf Gemeindeorganisation und Kirchenzucht dem pietistischen Lieblingsgedanken einer presbyterialen Gemeindevertretung sympathisch entgegen, so ließen sich doch bei den Hindernissen, die der Durchführung der letzteren auf lutherischem Kirchenboden im Wege standen, die Formen jener Confirmationspraxis nur soweit verwerthen, als sie dem Gedanken dienstbar wurden, der bei Spener der höherbestimmende war und alsbald der factische Ersatz wurde für die äußre Gemeindeorganisation in Presbyterien — der Gedanke der innren Belebung und Sammlung zum geistlichen Priesterthum. Eignete sich dafür die der kirchenregimentlichen Richtung entsprechende Neigung auf öffentliche Haltung der Confirmation, als Act der nach ihrer Fähigkeit bewährten, nach ihrem Antheil begehrten und zugesprochnen Gemeindeaufnahme, wenig, nahm trotz der persönlichen und achtbaren Interessen Speners an der Oeffentlichkeit der Confirmation diese bei der pietistischen Erneuerung von vorn herein einen privaten Charakter an, der ihre weitre Geschichte lang hinaus be-

stimmte, — so erhielt sich doch selbst bei dieser privaten Gestalt jene Grundidee der Gemeindeaufnahme, nur eben in der Form einer durch die Confirmation als subjective Taufbundserneuerung angestrebten Bildung und Sammlung einer Kirche von Wiedergebornen — am Anfang gleich mit der Vorbereitung und Einsegnung kleiner Kreise im Pfarrhaus in der Form der ecclesiolae ausgeprägt.

Erfaßte unter dieser Vermittlung vorwiegend der reformirten Kirche entlehnter Vorbilder die pietistische Richtung sich selbst in ihrem eigenthümlichsten Princip, so warf nun auch die methodisirende Praxis hieher ihre Hauptkraft und suchte Vorbereitung wie Act der Confirmation mit allen Mitteln subjectiver Anregung auszustatten, damit die letztre factisch zu dem würde, wofür sie jene Theorie vorbereitet hatte, zu dem Durchbruch der Bekehrung, in welcher die Taufwirkung durch subjective Erneuerung des Taufbundes als Wiedergeburt erst actuell vollendet werden sollte, um an der dabei vorausgesetzten subjectiven Disposition und dem einmal ausgesprochnen Gelübde eine Gewähr für ein fortgesetztes Leben im Priesterthum der Wiedergebornen zu bieten.

1.

Bei der Weitschichtigkeit der Erscheinungen, die unter dem Namen „Pietismus" ihre geschichtlich fixirte Bedeutung gewonnen haben, wird es gut sein, die besondren Wirkungen, welche die kirchliche Erziehung von daher erfahren, von vorn herein an den Zielen und Mitteln der voraufgegangnen Perioden zu bemessen, weil der allgemeine Einfluß auch auf unsrem Gebiet nur die Charakterzüge wiederspiegelt, die aus der Geschichte der Kirche überhaupt als bekannt vorausgesetzt werden dürfen.[1] Dabei scheiden wir für Theil II und III auch dasjenige aus, was zur Geschichte des Katechismus und der katechetischen Methode im engren Sinn gehört. Nur der allgemein methodisirende Charakter der Erziehung (ob. S. 551) fällt der Geschichte des Katechumenats zu.

Die erste principiellere Aufstellung der pietistischen Grundsätze setzt bei verwandten Gesichtspunkten ein, von denen aus wir die Reformation mit

1) Tholuck, in s. meisterhaften Artikel „Pietismus" Herzog, Realler. XI, 646 ff., unterscheidet außer den beiden Hauptepochen des Spener-Frankeschen und des jüngeren Hallischen, nicht nur den Württembergischen als eigenthümlichen Nebencharakter und den modernen Pietismus als Ausläufer, sondern verweist mit Recht auf die lange vorlaufenden und mit Spener gleichzeitigen Erscheinungen, in denen sich als allgemeine Zeitrichtung kund gibt, was in Spener und Franke sich zur Eröffnung einer kirchlichen Epoche nur zusammenfaßte.

dem mittelalterlichen Erziehungsprincip in Conflict treten sahen. So verschieden der Geist und die Geister beider Zeiten, immerhin ein concreter Beleg für das Anrecht des Pietismus, als eine Epoche der Periode zu gelten, der die Reformation den „kritischen" Charakter aufgeprägt. Vertreten ist die erste Aufstellung in Theophil Großgebauer's (Prof. zu Rostock) „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion", deren Erscheinen (1661) in Spener's Candidatenjahre fällt, und nach 20 Jahren noch lebendige Spuren ihres Eindrucks bei ihm zurückgelassen hat (Bedenken III, 554 f.). — Kliefoth hat sich das Verdienst erworben, auf die Bedeutung dieses minder beachteten Vertreters grade für die pietistische Praxis nachdrücklicher aufmerksam zu machen (lit. Abh. II, 430 ff. u. III, 1, 106 ff. Vgl. auch Bachmann 130 f.).

Das Beichtinstitut ist für Großgebauer, wie seit ihm traditionell für die Vorkämpfer des Pietismus ein Hauptobject des Angriffs. In der That war dasselbe, nachdem die landeskirchliche Pädagogik es zur Ordnungsform in der lutherischen Kirche erhoben und die Wiederherstellung der Ordnung nach dem 30jährigen Kriege ihm neue Gesetzeskraft gegeben hatte, bald genug in Mechanismus und Formenwesen versunken. Wogegen Luther geeifert hatte als Römischen Mißbrauch, das war inzwischen Ordnungsbrauch in seiner Kirche geworden. Zu gesetzlich festgesetzten Zeiten (Kliefoth II, 424) strömten die Massen zu Beichte und Abendmahl. Und wo dort noch das Gesetz der Ohrenbeichte manche Zucht der Demüthigung auferlegte, genügte hier jede beliebige Formelbeichte um Ablaß für alle Sünden durch persönliche Zusicherung und Privatabsolution zu erlangen. Das Beichtverhör und also insbesondere auch das Glaubensexamen war fast ganz gefallen. Kirchenzucht bestand nur noch als polizeiliche Zwangsbuße, selbst die Ablösung derselben durch Geldstrafe fehlte nicht. — Man kann es sich wenigstens erklären, wenn gewissenhafte Seelsorger wie der leidenschaftliche Schade sich hinreißen ließen, bei solcher Praxis den Beichtstuhl für „Satansstuhl, Höllenpfuhl" zu erklären.[1]

Großgebauer nun blieb in der Theorie. Er verwarf alle Beichte als Ordnungsform. Und obgleich er eine Prüfung, die der Erkenntniß nicht ausgeschlossen, vor dem Abendmahl am Ort findet, spricht er das Recht zu dieser dem Geistlichen für sich ab und will sie einem Aeltestencolle-

1) Joh. Casp. Schade. Vgl. seine Schrift: Praxis des Beichtstuhls und Abendmahls 1697 art. II, § 16. Er will den Nutzen nicht verkennen; aber der Schaden sei größer. Alles Ausputzen dieser „Abgötterei und Seelenmordes" berede ihn nicht. „Es lobe wer da will: ich sage Beichtstuhl — —". Vgl. die Darstellung seiner Gewissensnöthe bei Spener, Bedenken II, 143 ff. Die Ausdrücke selbst erklärt der Letztere jedoch für unverantwortlich (letzte Bed. III, 392).

gium zugewiesen sehen. An dem leidenschaftlichen Schade aber fand diese Periode zuletzt ihren Carlstadt. Er griff eigenmächtig ein und führte ohne alle vorher gepflogene Verabredung im Jahre 1697 bei der Nicolai-Gemeinde in Berlin die allgemeine Beichte statt der Privatbeichte ein, indem er nach einer Beichtrede ohne Bekenntniß der Confitenten die allgemeine Absolution sprach. Wie bei Carlstadts ähnlichem Vorgehen (oben S. 563 f.) die Zwickauer Propheten, so fehlte es in Berlin nicht an libertinisch gesinnten Bürgern die davon zu profitiren suchten und durch einen Advokaten, der ihren Sprecher machte, verlangten, künftig ohne alle oder nur nach allgemeiner Beichte je nach ihrem Belieben zum Abendmahl gehen zu dürfen. (Spener, Bed. II, 143 ff. Walch, Streitigk. inn. der luth. Kirche I, 762 und V, 81 ff. vgl. Kliefoth S. 470 f.).

Spener trat diesem Unterfangen anfangs entschieden entgegen; rieth aber zuletzt, eingeschüchtert durch Uebertritte von Gemeindegliedern zur reformirten Kirche, zu der vermittelnden Praxis, die durch kurfürstliche Resolution vom 16. Novbr. 1698 als die neue Ordnung der Dinge ins Leben trat. Man willfahrte jener Forderung bis dahin, daß man das Erscheinen bei der Beichtrede zur gesetzlichen Forderung erhob und denen, die sich zur Privatabsolution nicht stellen wollten, vorausgesetzt daß kein öffentliches Aergerniß ihnen zur Last falle, eine vorgängige persönliche Anmeldung bei einem der Prediger zur Pflicht machte — natürlich ohne die Erfüllung derselben durchsetzen zu können. Spener bezeugt dabei, daß damals nur wenige dieser Freiheit sich bedient hätten (Bedenken II, 304). Die weitre Nachfolge blieb aber nicht aus. Um 1700 wiederholten sich ähnliche Scenen in Osnabrück (Walch I, 790 f.); 1733 in der Grafschaft Schaumburg (V, 855); ziemlich gleichzeitig in Dänemark (ebd. 856. vgl. in Görlitz: 425).

Die ganz andre Position Luthers der Römischen Beichtpraxis gegenüber erhellt neben dem höheren Recht, welches dort die anhaftenden Lehrirrthümer und groben Mißbräuche der Antithese verliehen, vor Allem aus der Festhaltung der erst durch die Reformation zur Höhe ihrer wahren Bedeutung erhobenen Privatabsolution (ob. S. 563). Auch Spener verwahrte sich gegen Großgebauers Ansicht, daß der Bußfertige einer Absolution gar nicht bedürfe. Wo es ihm darauf ankommt, den Lehrbegriff auszusprechen, redet er von der Absolution wie ein Lutheraner (Bedenken I, 202 vgl. Spenerus vindicatus Halle 1731. p. 113 f.). Auch seine ersten Reformversuche in Frankfurt waren lediglich auf seelsorgerlich treue Durchführung der alten Beichtordnung gerichtet, die er nur zu beleben nicht zu alteriren bestrebt war (Consil. lat. III, 619 ff. Kliefoth S. 489). Den gewaltsamen Reformen Schade's gegenüber traten ihm die verhängniß-

vollen Folgen, wenn dieses Mittel der Massenpädagogik ganz gefallen sein würde, erschreckend vor die Seele. „Die Beichte blos dahin frei zu geben, halte ich in gegenwärtigem Stand der Kirchen höchst schädlich; denn da ich guten Seelen die Freiheit von der Last (!) gönnte, wäre doch der Schade, daß auf die Art rohe Weltkinder vollends den Zaum, damit sie etlicher Maaße noch zurückgehalten werden, abwürfen, viel größer, als der Nutzen bei Jenen" (Kliefoth S. 467 vgl. Spener Bed. II, 151). Aber wie hier schon durchblickt, was ihm persönlich als Ideal gilt, so spricht er es anderwärts und zu andrer Zeit unverhohlen aus. Er preist die Gemeinden glücklicher, bei denen das Beichtinstitut gar nicht in Brauch ist und widerräth die Wiederherstellung da gradezu, wo es verfallen. (letzte Bed. I, 185; Bedenk. II, 755 vgl. I, Anh. S. 318; Kliefoth S. 438 f. doch auch Bed. IV, 307). Das war principieller Fortschritt gegen die naivere Anfangsstellung zur kirchlichen Praxis. Und wie gering sein Verständniß für Absolution überhaupt und Privatabsolution insbesondre, das Fundament lutherischen Beichtwesens war, erkennt man aus seinem Streben, die Beichte in ein bloses Vertrauensgespräch[1] umzusetzen, bei dem „Beichtvater und Beichtkind gegen einander ihre Herzen ausschütten" (Bedenk. I, Anhang S. 317. Kliefoth S. 438), sowie aus seinem Vorschlag, zur Sicherstellung des Gewissens bei „Zweifelhaften" eine „bedingte Absolution" zu ertheilen (Kliefoth 463).

Während daher der conservative Charakter, den die reformatorischen Principien im Grunde bewahrten, sich darin bewährt hat, daß sich auf dieser Grundlage eine neue Praxis mit pädagogischer Wirkung für das Volk erbauen ließ, so liefen die pietistischen Reformversuche nothwendig zuletzt in Preisgebung der ganzen alten Beichtordnung an eine Abendmahlsvermahnung mit Generalabsolution aus. Damit war alle Möglichkeit einer durchgeführten Volkspädagogik, Seelenleitung und Kirchenzucht aufgegeben und keiner der Ersatzvorschläge, kein Kunstmittelchen, womit man methodisirend und experimentirend (Kliefoth 448 f. 461 f.) die Lücke der in der kirchlichen Anstalt begründeten Praxis auszufüllen dachte, erwies sich als lebensfähig und kräftig, Grundlage einer neuen Ordnungsform zu werden. Es hieß das lutherische Princip preisgeben an das reformirte. Das Vorbild dieser Kirche war es auch allein, das bestimmend wirkte. Wenn Großgebauer seinen Vorschlag, sich auf öffentliche Kirchenzucht allein zurückzuziehen, mit der Auctorität der alten Kirche zu schmücken sucht

1) Zur Hebung der Vertraulichkeit schlägt er das Pfarrhaus statt der Kirche oder Sacristei als Beichtstätte vor (Bedenken I Anhang S. 201. 310. IV, 66. Kliefoth S. 442.)

(Kliefoth S. 431), so verräth sich damit nur der unpraktische Idealist, der sich über den Abstand der kirchlichen Voraussetzungen hier und dort so kläglich täuschen konnte. Dieses Quid pro quo aber war nur möglich, weil der Pietismus in den Miniaturformen reformirter Verfassung den Abdruck des großartigen Reichslebens der alten Kirche vor sich zu haben glaubte.

Immerhin aber bleibt es lehrreich, die ersten auf Beseitigung aller Beichtordnung gerichteten Tendenzen der Reformation in der Geschichte der lutherischen Beichtpraxis so wieder auftauchen und zuletzt in factischer Aufhebung aller Beichterziehung sich vollenden zu sehen. Spener benutzte in seinem Gutachten für Freigebung der allgemeinen Beichte Luther als Hauptzeugen (Bed. II, 147 f.). Sintenis in seiner Predigt über die Abschaffung der Privatbeichte im Anhaltischen (im J. 1786 s. u.) ruft triumphirend aus: — „was Fürst Wolfgang anfing (in der Reformationszeit), das vollendet Fürst Friedrich August!" (S. 26). Bei allem Unsinn und aller Unwissenheit ein Gran Wahrheit. Wir Lutheraner haben für alle Zeiten eine Warnung daran, dem Principienfanatismus einen Damm zu setzen durch die Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse und Aufgaben der Seelenleitung und Pädagogik. An der Objectivität ihres Sacramentsglaubens, an der Reinhaltung des Gegenüber von Geben und Nehmen in Amt und Gemeinde (ob. S. 48) hat unsre Kirche die Anlage und innre Befähigung zu pädagogischer Einwirkung auf das Volksleben. Ihre Gefahr liegt im einseitigen Lehr- und Erkenntnißinteresse; die ausschließliche Richtung darauf macht sie unpopulär. Was geistig betrachtet ihre Kraft, ist für Leben und Praxis ihre Schwäche. Dies wars auch, wie wir sahen, was anfangs die sittlich erziehende Macht der Beichte in der Reformation nicht zur Anerkennung kommen ließ. Das Beichtinstitut wurde zum Mittel für den Lehrzweck. Es ist interessant zu sehen wie bei den letzten Verhandlungen um die Aufhebung der Privatbeichte der Grundsatz Luthers, das Bedürfniß des Beichtsverhörs nach dem Maß der Erkenntniß zu bemessen, sein spätes Correctiv findet. Unter den Bedenken gegen den Antrag jener Libertiner tritt auch dies auf, daß, wenn nach Luthers Grundsatz die Privatbeichte für die unberichteten und groben Leute und die Freiheit davon den wohlberichteten gebühre, jedermann zur letzten Sorte werde gerechnet sein wollen (Kliefoth 472). Der Adel namentlich werde solche Freiheit an sich reißen. Es lag dieser Zeit so nahe, die Gebildeten mit den „Wohlberichteten" zu identificiren, als einer früheren, die Professoren der Theologie als solche von der Beichtpflicht zu eximiren. Das specifisch pietistische Bedenken betraf freilich mehr die Frage, ob ein Wiedergeborner, oder wie man es auch formulirte, einer der sich keiner Uebertretungen der Gebote Gottes be-

wußt sei, seit er als ein neugeborner Christ wandle, ob solche beichten sollten oder in den gewöhnlichen Formen es nur könnten? Ein lehrreiches Beispiel wie Fragen, die die Scholastiker weiland ventilirten, grade durch Pietisten erneuert wurden! Welcher Mangel an Verständniß bei solchen Fragstellern, daß das Gesetz geistlich ist (Röm. 7, 14)! Die lutherischen Theologen und Universitätsgutachten antworteten matt genug darauf. Walch III, 126 ff. Spen. vindic. 184 ff.

Indem wir der relativ berechtigten Aufstellung des Pietismus gegen jene einseitige Erkenntnißrichtung unsre Anerkennung nicht werden versagen können, so nehmen wir doch von der ersten Erfahrung seiner Unfähigkeit die praktisch pädagogischen Elemente, welche die kirchliche Anstalt selbst bietet, zu erkennen und recht zu brauchen, den Eindruck mit, daß ihm der Sinn für die objectiven Lebensmächte zu sehr abgeht, als daß nicht auch in seiner Opposition gegen die luth. Erkenntnißrichtung die Flucht vor Positivität überhaupt sich geltend machen müßte. Mit der Beichterziehung war der Erfahrungsgewinn einer jahrhundertelangen Entwicklung aufgegeben. Die Reformation hatte das Institut nur corrigirt. Nach kurzer Suspendirung ward es in den lutherischen Landeskirchen nach reineren Grundsätzen erneuert. Grade die Beichte nach lutherischem Begriff erkannten wir als Forderung des seelsorgerlichen Katechumenats (§ XXII), als krönendes Mittel der Jugendpädagogik von höchster Segensbedeutung. Daß aber die praktische Durchführung jetzt mit schwereren Hindernissen zu kämpfen hat, woran liegt es, als daß — nicht der Rationalismus nur, sondern der Pietismus zuerst — die Gemeinden um Sitte, Gewohnheit und Uebung in dem Brauch des kirchlichen Institutes gebracht hat, so daß das Verständniß selbst in Vorurtheil untergegangen ist? Der katechetischen Thätigkeit fällt nun die schwerere Aufgabe zu, kirchenbildend zu wirken, nicht nur in der unmittelbaren Form, die mit der Hineinbildung neuer Glieder in den formirten Organismus gegeben ist; sondern kirchenbildend in dem volleren Sinn, daß mit den besser erzognen jungen Gemeindegliedern den Gemeinden selbst wieder angebildet wird, was ihnen als kirchliche Lebensform abhanden gekommen. Das ist die große Aufgabe der kirchlichen Gegenwart, die wir in der Theorie des seelsorgerlichen Katechumenats (S. 454 ff.) vorgezeichnet haben. Von dieser Thätigkeit hängt es ab, ob die Beichterziehung in unsrer Kirche einen neuen Anfang erleben wird, nachdem ihre Geschichte mit der Einführung der allgemeinen Beichte durch den Pietismus für längre Zeit geschlossen. — Worein der Rationalismus das Beichtinstitut verkehrte, hat für uns kein Interesse mehr. Kliefoth zeichnet es mit wenig dunklen Strichen (S. 482 ff.).

Ein besonders lehrreiches Document für die Nutzanwendungen des Rationalismus ist: L. F. Sintenis, Predigt bei Einführung der allgemeinen Beichte in Zerbst u. s. w. Leipzig 1787. — „Der Erfolg dieser Predigt erfüllte meine Erwartung. Gleich bey der ersten darauf gehaltnen Communion blieb auf Seiten meines (!) Beichtstuhls nur der sechste Mann bei der Privatbeichte" (doch noch so Viele!). So heißt es dort zum Eingang. Weiter eine Frucht des Territorialismus S. 16: „Das ganze kirchliche Beichtwesen — kann jeder protestantische Fürst als oberster Bischof in seinem Lande abändern, wie er will." — Und von der Absolution S. 12: „Uebernatürliche Kräfte hat die Absolution überall nicht, sondern blos natürliche. Diese bestehen in Belehrung und Beruhigung." Das fünfte Hauptstück ward, als nicht von Luther stammend, beseitigt. S. 45 f.

Uebrigens ist zur Steuer der Gerechtigkeit zu bemerken, daß die Freigebung der allgemeinen Beichte neben der Privatbeichte auch einen Gewinn gebracht hat. Wenn ein Geistlicher mit wahrer Hirtengabe seine Gemeinde zu eigner Werthschätzung der ersteren zurückzuführen weiß, so ist dem Mechanismus mit der Möglichkeit, nach Bedürfniß die eine oder die andre zu brauchen, resp. anzurathen, ein heilsamer Damm gesetzt; durch die allgemeine Beichtansprache aber reiche Gelegenheit geboten, belehrend auf weitere Kreise zu wirken, und diese wie Katechumenen für das eigne Begehr nach dem größren Segen der Privatabsolution wieder zu erziehen. Wenn nur diese Treue vor Allem bei dem heranwachsenden Theil der Gemeinde angewendet wird (S. 456 ff.).

Wir fragen weiter nach der Stellung die der Pietismus zur Tauferziehung als solcher genommen.

2.

Hat die Beichterziehung die auflösende Wirkung des Pietismus erfahren müssen, so hat die Tauferziehung im engeren Sinn nach Idee und Praxis im Gegentheil eine Förderung und Belebung erfahren, so wenig günstig manche dogmatische Voraussetzungen dieser Wirkung waren. Man sollte so gerecht sein, dies nicht zu verkennen.

Die eigenthümlich pietistische Fassung der „Wiedergeburt" war freilich nicht danach geartet, der Taufe ihre volle Ehrenstellung zu sichern. Spener selbst konnte man Seiten des Lehrbegriffs nur seinen Sprachgebrauch zum Vorwurf machen, Getaufte, die nicht glauben, Unwiedergeborne zu nennen (Walch a. a. O. II, 240 ff.).[1] Mit besondrem Nach-

1) Man sollte dabei nicht vergessen, daß auch die orthodoxe Tradition nicht immer consequent war und nicht der Taufe als solcher und unter allen Umständen, sondern

druck verwahrt er sich gegen Großgebauers Irrthümer von der Wiedergeburt (Bed. I, 164 f. III, 194; 554 f.) Namentlich aber seiner Praxis lag die allen Pietisten gemeinsame Verwechslung der Erneuerung und Wiedergeburt zu Grunde. Das Gewicht, das der Pietismus der Confirmation beilegte, das Bestreben die Wiedergeburt auf sie als ihren Ordnungstermin zu fixiren auf Grund einer innren Geisteswirkung, die man der Confirmationshandlung zuzuschreiben geneigt war, sind entscheidende Beweise dafür. Erwachte doch in treu lutherischen Gemeinden wie in Dänemark und Norwegen (Bachm. 165) sogar das Bedenken gegen die pietistische Confirmation: „als wollte man dadurch die Kindertaufe für ungültig erklären und deshalb Alle von Neuem umtaufen." Und in dem Flensburger Prediger Strandiger, der (i. J. 1708) es für besser erklärte, die Kinder erst zu informiren und bei bewußten Jahren zu taufen, rückte ihnen in der That die damals auch sonst[1] sich vielfach geltend machende Abneigung gegen die Kindertaufe nahe genug (Walch V, 204). Die Ausdrücke, die andre von der Wirkung der Confirmation brauchen, grenzen mindestens an die Vorstellung einer die Wassertaufe ergänzenden Geistestaufe. Wenn Großgebauer sagt, daß die Kinder durch eine rechte Confirmationsfeier „gleichsam aufs Neue zum Taufbade geführt würden" — so könnte man das noch wohlwollend auslegen, zumal er sich an derselben Stelle auf Chemnitz's Fassung der Confirmation stützt (Cap. V, S. 64 ff.). Aber wenn er bald darauf die Taufwirkung dahin abschwächt, daß „wir in der Kindheit mit dem Bedinge getauft sind, daß wir durch das Wort Gottes und den heiligen Geist zu Gott hernach bekehrt werden," so kann man über den Sinn, in welchem die Confirmation wieder zum Taufbad führen soll, nicht zweifeln. Auch diese Schwankungen im Lehrbegriff gehören zur Charakteristik dieser Richtung. Der Tübinger Theologe Matthias Pfaff kann in seiner Schrift de confirmatione catechumenorum Tüb. 1737 — der besten theoretischen Darlegung aus pietistischem Kreise — in einem Athem die Confirmation solennis et publica repetitio — sacramenti baptismalis (cap. 1) nennen und cap. 4 versichern, daß dieselbe ihre Kraft objectiv nur ex baptismo habe. Nur die Motive der Praxis sind klar und unverkennbar. Für diese hatte man ältere Vor-

nur der Taufe der noch nicht widerstrebenden Kinder die Wirkung der Wiedergeburt beilegte. Vergl. die Disputation des Hunnius gegen Huber vom 20. Aug. 1593. (Walch I, 190 f.)

1) In Württemberg durch Schmoller; in Nürnberg und anderwärts durch Tuchfeldt, das enfant terrible des Pietismus. Er faßte die Taufe „auf den Vater, den Sohn und den heil. Geist" als Ausdruck der verschiedenen Stufen, die die Wiedergeburt nach und nach durchlaufe. Walch V, 189; 1065 ff. vgl. 1062.

bilder. Die Confirmation hatte im 16. Jahrhundert bereits hie und da die Bedeutung einer Geistestaufe gewonnen. Es ist ganz Großgebauer's Gedanke, was die Hessische KO. von 1566 (s. u.) von der Confirmation lehrt: „Also würden ins Werk gebracht die Dinge, so bei der Kindertaufe geredet und verhandelt worden" —.

Diese Trübung der rechten Lehre von der Taufe und Taufwirkung kann sich niemand verbergen. Nur vergesse man nicht, wie früh in der alten Kirche diese Abschwächung der Taufe zu Gunsten des Chrisma's platzgriff, und doch war der altkirchliche Katechumenat Tauferziehung im eminenten Sinn. Cyrill von Jerusalem, der Hauptrepräsentant des Taufunterrichts, ist zugleich der rückhaltsloseste Vertreter der Unterscheidung von Wasser- und Geistestaufe. — Umgekehrt konnten wir uns bei der Katechumenenbereitung nach lutherischer Tradition ein Zurücktreten der Idee der Tauferziehung nicht verbergen, so correct und objectiv der Lehrbegriff von der Taufe gehalten war, und so bemüht wir gewesen sind, an der dortigen Katechumenenbereitung die unbewußter wirkende Idee der Tauferziehung aufzuzeigen. Neuere Vertreter des lutherischen Princips aber wie Kliefoth namentlich pflegen sich, je mehr sie das Ideal in der sogenannten katechetischen Confirmation finden, um so bestimmter gegen Vorstellungen, wie die der Taufbundserneuerung in aller Form abzuschließen (a. a. O. 148), während man doch nicht verkennen sollte, daß grade nach dieser Seite die lutherische Katechumenenbereitung einer Ergänzung bedurfte (s. u.).

Kann man doch auch nicht sagen, daß in den älteren KOO. sich nicht auch schon die Elemente dieser Anschauung fänden. So läßt die Kalenberger KO., die Kliefoth selbst zu den streng lutherischen rechnet, den Superintentenden von dem Act, der die Confirmation vertrat, sagen (a. a. O. S. 11): sie werde gehalten — „daß öffentlich die Kinder, so bei der heiligen Taufe ihren Glauben ihrer Jugend halber nicht hätten bekennen mögen, dasselbige heutiges Tages — auch für sich selbst bekennen, durch das Gebet der christlichen Kirche bestätigt — — werden." Darauf folgt dann die ausdrückliche Erneuerung der einst an die Pathen gerichteten Tauffragen: „Ob sie in solcher Erkenntniß, Glauben und Bekenntniß zu verharren und wie sie dem Teufel — in der Taufe einmal abgesagt, also auch in solchem gottseligen Fürnehmen zu bleiben ihnen beständiglich fürgenommen bis an ihr Ende." Vgl. auch die Hoya'sche KO. Klief. 50. Was ist das factisch anders als Erneuerung des Taufbundes, auch wenn man es so nicht, sondern etwa nur als eine „Erinnerung" an den Taufbund (Kliefoth 14) bezeichnete. — Bei Chemnitz a. a. O. 356 fehlt sogar der Ausdruck nicht. Die commonefactio, die vorausgeht, soll nach ihm

auf das foedus — et pactum gratiae in der Taufe hinweisen. Das Leipziger Interim nach seiner ersten Form redet auch ausdrücklich von einem „Ratificiren der Zusagen" (Bachm. 36). Daher auch schon frühe von einzelnen KOO. den Pathen insbesondre die Darstellung der Kinder zu diesem Act der Erneuerung ihrer Zusage aufgegeben wurde (Kliefoth 21), wenn es auch in KOO. der strengeren Tradition noch nicht dahin ausgedehnt wird, daß die Pathen dabei vor der Gemeinde oder an den Pfarrer eine Rechenschaftserklärung abgeben, wie in den Agenden für Oesterreich und Hessen (Höfl. II, 374. 420). Das Gelübde selbst fehlt nicht — der Treue sowol des Glaubens als des Lebens (Kliefoth 51 ff.).

Der verschärfte Ausdruck, den dies Alles in der pietistischen Confirmation gewann, schlug zum Nachtheil der Würdigung des Taufsacramentes für sich aus, aber blieb nicht ohne Frucht für die Tauferziehung. Selbst wenn man allgemein und mit dürren Worten die Confirmation als das neue und wahre Taufbad bezeichnet hätte, so blieb der Erziehung die Grundidee, daß Aneignung dessen, was die Taufe eigentlich gibt ihr Ziel sein solle. Die Krankhaftigkeit wird sich nur daran zeigen, daß man es wenig verstand zu erziehen, als in der Kraft der schon empfangnen Gnade der Wiedergeburt (ob. S. 283); daß man nach dem Grundcharakter der Richtung in Praxi an die Stelle der Gnadenmittel menschliche Kunstmittel setzte. Die Aneignung wird die Form des menschlichen Selbstwirkens annehmen; „aus Confirmanden werden Confirmanten" (Weizsäcker, Herzog Reall. III, 113). — Aber das Alles zugestanden, mußte diese Anschauung doch dazu führen, gegenüber jedem sichren und faulen Beruhen in dem einmal erlangten Taufbesitz zu lebendigem Bewußtsein der Gabe, und persönlichem Eingehen auf das neue mit dem Taufstand gesetzte Leben zu drängen.

Kommen doch schon die Fragen der Theologen um den Glauben der Kinder, um die Bewahrung der Taufbundsgnade in dieser Zeit erst recht in Fluß. Die meisten der oben angeführten Schriften (S. 248 ff.) stammen entweder aus der Calixtinischen Anregung der Frage um den Glauben der Kinder (Walch I, 292 ff. 330 f. 384 ff.) oder aus der pietistischen Zeit. Die specifisch pietistische Frage, besonders zwischen Joch und Weidner in Rostock verhandelt, betraf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, durchs ganze Leben ohne vorsätzliche Sünde in seinem Taufbund zu bleiben. (Walch V, 907 ff. Vgl. Speners eignes Urtheil ebenda II, 880 ff. u. Bed. I, 482). Tractate mit Vermahnungen an Aeltern und Kinder zu treuer Bewahrung in der Taufgnade gehörten zu den Tageserscheinungen dieser Zeit. Der trefflichsten und bekanntesten einer ist von dem Pädagogen Joh. Friedr. Hähn. Spener empfahl besonders die von ihm selbst neu herausgegebene Schrift

A. Cramer's, sel. Taufstand der Christen (Bed. I, 295) vgl. „Postwitzischer Taufstein" in wendischer Sprache, und bes. Hecht, Vom Glauben der Kinder im Mutterleibe. Bremen 1745. S. 21. 99 ff. 106 ff. Dort findet man auch zur Ergänzung des oben Gegebnen treffliche Erörterungen über das Seelenleben des Kindes in seinen Anfängen. Zur Taufe wurde das ungeborne Kind schon in vorbereitende Beziehung gesetzt (vgl. ob. S. 248 ff.). Man ging z. B. ausführlich auf die Frage ein, was der Gebrauch der Gnadenmittel seitens der Mutter auf das Kind für eine Wirkung haben könne.

Obenan aber unter den Klagen des Pietismus über den damaligen Zustand der Kirche steht die über Mißachtung der Taufgnade und Untreue in der Bewahrung derselben. In Cap. V seiner Wächterstimme bezeichnet Großgebauer den unrichtigen Brauch des Sacramentes als eine der Ursachen ungöttlichen Lebens. Er redet zuerst von der theilnahmlosen Feier der Taufe und fährt dann fort: „Das arme Kind, wenn es erwachsen ist, so höret's zwar einmal von seinen Aeltern oder Pathen, daß es getauft sei, weiß aber nichts um dieses hohen Sacraments Würdigkeit; aus den fürüberstreichenden Predigten kann es diese wichtigen Sachen nicht auffangen und ergreifen, wie gern es auch wollte; durch andre hiezu dienliche Unterweisungen wird ihm nicht beigesprungen; damit bleibt der elende Mensch in seiner Blindheit, er erkennet nicht die Gabe Gottes und die Rechtfertigung in dem Blute Jesu Christi, er verstehet nichts von der Kindschaft Gottes, er weiß gar nichts von dem täglichen Absterben der Sünde und im neuen Leben. In Summa: die Sau wälzt sich nach der Schwemme wieder im Koth und meinet doch unterdessen, die Seligkeit könne nicht fehlen, denn die Taufe sei da; daher haben wir die Welt voll gottlose betrogne Christen. — Ach was wollen wir hoffen, wenn der Taufbund nicht mehr gelten soll! — Wenn ein Kind sollte ungetauft sterben — das wäre ein schrecklich und im Gewissen verantwortlich Ding; aber daß tausend und aber tausend getaufte Kinder ohne die Erkenntniß der heiligen Taufe und ohne tägliche Buße aufwachsen und das Talent der Taufe gleichsam in ein Schweißtuch verbergen und sie weglegen, darüber wird wenig Werks gemacht. Wo sind die Taufpathen, die nur Nachfrage halten, ob die Aeltern auch ihre Kinder vermöge des heiligen Taufbundes lehren halten Alles, was ihnen Christus befohlen hat?" — Die alten KOO. drangen und zum Theil in bessrer Weise auf dieselbe Treue; aber die Geschichte ist allerdings Zeugin, daß im Allgemeinen die Praxis sich einseitig an dem Katechismusunterricht ohne eigentliche Tauferziehung genügen ließ.

Spener's Pia desideria selbst enthalten wenig darüber. Bei Gelegenheit des Gebrauches und Mißbrauches der Gnadenmittel kommt er nur auf die Treue gegen den Taufbund im Allgemeinen, nicht auf die Erziehung in demselben besonders zu reden. Um so öfter kommt er sonst in Predigten und Rathschlägen darauf zurück. Die Lehre von der Taufe ist ihm eine der wichtigsten des ganzen Christenthums (Bed. I, 293). „Was auch das wahre christliche Leben anlangt, bin ich ebenfalls versichert, daß es am kräftigsten aus der Taufe gezogen werde, ja keiner recht christlich sei, dessen vornehmster Antrieb nicht aus den Evangelischen Heilsgütern, die in die Taufe gelegt sind, herrührt". Daher erscheint es ihm als eine Hauptquelle des Verfalls der Kirche seiner Zeit, daß man des Taufbundes so vergesse (letzte Bed. I, 514). Ueberall ermahnt er, sein zu gedenken (Bed. IV, 9 f. 268 u. a.).

3.

Die Spitze gewinnt die Tauferziehung für den Pietismus in der Confirmation. Wir sahen bereits wie dieses Ziel die Taufe als geistige Basis zu verdrängen drohte. Die methodisirende Richtung des Pietismus hat an ihr ihre eigenthümlichste Schöpfung hervorgebracht. Die Dauer aber, in der sie sich gehalten, sowie die frühen und verschiedenartigen Ansätze zu einem solchen Abschluß des Jugendkatechumenats im 16. Jahrhundert, müssen von vorn herein die Erwartung erwecken, daß Wahrheitselemente und eine gewisse Bereicherung für die Kirche in ihr gegeben seien, wenn schon mit viel Mißbräuchlichem verschüttet.

Da der Pietismus die Confirmation in der lutherischen Kirche nur rehabilitirt und modificirt hat, müssen wir mit Wenigem die lutherische Confirmationspraxis im 16. Jahrhundert beleuchten. Wir können hier auf die tüchtigsten Vorarbeiten verweisen.[1]

Bei der Schilderung der orthodox kirchlichen Erziehungspraxis haben wir bereits den Punkt angedeutet, wo diese selbst von dem blosen Examenabschluß ihrer lehrmäßigen Bereitung zu einem liturgischen Act überzugehen anfing. Als dessen wesentlichste Bestandtheile konnten neben dem Examen

---

1) Die sorgfältigste und bis auf Weniges vollständige Geschichte der ersten Einführung und Ausbreitung, des Verfalls und der Wiedererneurung durch Spener gibt Bachmann, die Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evang. Kirche. Berlin 1852. Vor ihm schon hatte Höfling a. a. O. II, 349 ff. besonders das liturgische Material gesammelt und gesichtet, nicht ohne die sachlichen Fragen mit kirchlichem Urtheil zu beleuchten. Nach letztrer Seite besonders, doch auch nach erstren beiden ergänzend ist Kliefoth mit III, 1 seiner lit. Abhh.: die Confirmation, Schwerin 1856, dazugetreten. Die sonst etwa noch auszuzeichnende Literatur findet man bei Bachmann.

das Bekenntniß und das Fürbittgebet mit oder ohne Segnung bezeichnet werden. Man hat diese Form und Anschauungsweise bei der Confirmation passend die katechetische benannt, weil sie in der Bereitung allen Accent auf den Unterricht, beim Ziele auf den Erweis seiner Sicherheit im Examen legt.

Es ist von Bedeutung die Stellung des Pietismus zu dieser gleich für sich zu kennzeichnen. Wars doch bei dem wesentlichen Verfall der Confirmation in allen Formen zur Zeit des aufkommenden Pietismus grade dies, was sich von Pflege der Katechumenen am allgemeinsten noch vorfand, daß die Kinder wohl oder übel vor dem ersten Abendmahl unterrichtet und geprüft wurden. — Ob mit Vorliebe oder nicht, der historischen Nähe wegen mußte die pietistische Erneuerung von der katechetischen Confirmation obenan Notiz nehmen. Wir haben auch grade dafür die bestimmtesten Beweise, freilich nur um den tiefen Dissensus zwischen beiderlei Richtung sich aussprechen zu sehen.

Am klarsten und stärksten drückt sich Pfaff (a. a. O. S. 33) darüber aus: Miserrimum id est atque longe indignissimum, ubi nudo opere operato contentus est ecclesiae minister. Dafür galt nicht nur das Verfahren der Miethlinge sondern die blos katechetische Bereitung selbst erschien als Miethlingschaft —; denn so fährt er fort: et tum quidem mox in sinu gaudet egregieque se rem egisse omnem existimat, ubi cum successu operam dedit, ut catechumeni responsiones illas catecheticas ex memoria prompte recitare norint, ubi et ipse nudis formulis praelegendis externoque saltem ritui peragendo vocem suam manumque offundit. — Großgebauer schließt die nachdrückliche Klage über Vernachlässigung der Tauferziehung, aus der wir Verschiedentliches herausgehoben, mit der Anklage: — „dieweil — Alles nur auf das Lehren und Predigen ankommt."

Es war nun freilich am wenigsten Luthers Gedanke gewesen, daß das letztzuerreichende Ziel das bloße gedächtnißmäßige Aufsagen des Katechismus sei. Wir werden ihn mit heiligem Maß den Werth dieses Zieles nicht verachten und dabei doch zugleich auch anstreben sehen, daß verstanden werde: „was ein jedes Stück bedeute". Der Verlauf aber war freilich meist dieser, daß man am memoriellen Besitz sich genügen ließ, wo überhaupt noch dieser erzielt wurde.[1] Die Klagen über das „papageienartige" Hersagen des Katechismus ohne Verständniß sind lange schon vor

1) Vgl. die Beispiele wachsender Vernachlässigung alles Katechismusunterrichts vom Ende des 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts bei Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. S. 149 ff.

Spener zu allgemein. Mit diesen Klagen gingen auch Reformversuche schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. Hand in Hand; doch waren sie — und das lag dann allerdings am nächsten — vor Allem nur auf das lehr- und schulmäßige Wort- und Sachverständniß gerichtet.[1] Das praktisch-erbauliche Moment war daneben nicht ganz übersehen. Gehört doch ein Calov mit unter diejenigen, welche die usus practicos, wie sie in exegetischen und dogmatischen Werken hergebracht waren, auf den Katechismus übertrugen (Ehrenfeuchter S. 42). Dennoch fand darin erst die Spener'sche Katechismusreformation ihren eigenthümlichsten Ausdruck und tiefgreifendste Wirkung. Ihm lag es nicht minder an Erzielung des Verständnisses, während der memorielle Besitz bald ungebührlich zurückgestellt wurde. Er warnt vor der „Marterung der Gedächtniß" (Th. III.). Sein Grundgedanke aber ist, wie er zu sagen pflegte, „den Kopf in das Herz zu bringen",[2] — daß sie „was sie nun wissen, auch in deroselben hertz zu lebendigem glauben und vertrauen eintrücken"; — daß das Gelernte und Verstandene „eine Regel ihres Lebens oder trefflichen Antrieb zu der wahren Gottseligkeit geben soll" —. Weil der Katechismus so zum praktischen Handleiter für die Bekehrung selbst werden sollte, nahm er alsbald mit Vorliebe die Gestalt und den Titel der „Ordnung des Heils" an. Man sieht leicht, in welchem Zusammenhang mit der Confirmation als Aneignung der Taufe oder Termin der Bekehrung dies stand.

Aber weiter zurück noch griff die Differenz. Zu den Streitpunkten des Pietismus und der Orthodoxie gehört bekanntlich auch der über das Verhältniß von Erleuchtung und Wiedergeburt, oder anders bestimmt die Frage, ob die Bekehrung des Menschen ihren Ausgangspunkt in der Erkenntniß oder im Willen habe (Walch II, 246 ff.). So vielfach man dies für reine Logomachie erklärt hat, so erfaßt sich doch offenbar grade damit der Gegensatz, der für uns im Vordergrund steht, in seiner principiellen Differenz. Man könnte es für den Pietismus freilich vielfach entsprechender finden, wenn er die Position des Musäus[3] adoptirend von einer affectio pia — also mehr vom unmittelbaren Bewußtsein oder Gefühle den Ausgangspunkt genommen. Aber das Interesse concentrirte sich ihm vielmehr wie etwa in dem Gegensatz bei Jacobus: Glaube als That — That der Bekehrung — im Gegensatz zu Glaube als Wissen. — „Daß es mit dem Wissen im Christenthum durchaus nicht ge-

---

1) Ehrenfeuchter, Geschichte des Katechismus. Götting. 1857, 30 f. 39 ff. 44 ff.
2) Bed. III, 396 u. IV, 266, wo er erzählt, daß ihm ein Zuhörer seiner Katechisationen dies als Hauptziel bezeichnet habe. Vgl. das Dringen auf erbaulichen Charakter der Examina (letzte Bed. I, 499).
3) Introductio in Theologiam c. 3 § 39.

nung sei, sondern daß es vielmehr in der Ausübung bestehe", ist die dritte These der Pia desideria. Die Confirmation als Katechumenenbereitung hat für den Pietismus obenan die Bedeutung der Thataneignung des Gnadenstandes, womit, was nicht verkannt werden soll, die Richtung der kirchlichen Erziehung auf persönliche Charakterentscheidung, wie wir sie als Grundzug seit der Reformation kennen lernten (ob. S. 554), sich wenigstens berührt. Beim Pietismus wirkte es zunächst die entschiedenste Abneigung gegen die orthodoxe Praxis und führte zur Zurückstellung des Examens gegen ganz andre Momente. Aber auch mit den beiden andern Formen und Anschauungen, unter denen die Confirmation sich bereits im 16. Jahrhundert eingeführt hatte, trat nur eine eklektische Befreundung ein.

Diese beiden andern bezeichnet Kliefoth nicht ohne Vorgang Höflings als die sacramentale und die kirchenregimentliche Confirmation — ganz passend wenn es von beiden a parte potiori der damit verbundenen Tendenzen verstanden und die Meinung der letztren Bezeichnung klar gefaßt wird. Sacramental nennt man die Confirmation, wenn sich mit ihr die Vorstellung einer göttlichen Gabe und Wirkung specifischer Art verbindet. Der nächste Anschluß für solche Anschauungen auf lutherischem Kirchenboden liegt natürlich im Begriff und Brauch der Römischen Firmung. Die Interimsverhandlungen waren es, die dem Eindringen dieser Anschauungen Bahn bereiteten; zugleich aber wirkte die Abneigung lutherischer Seits gegen Gaben von diesen Händen grade dazu, daß sich viele Landeskirchen der Einführung der Confirmation unter jeder Form widersetzten, oder, wo sie geschehen, sie bald möglichst wieder beseitigten. (Vergl. die ausführliche Darlegung bei Bachmann a. a. O. 33 ff. 122 ff.) Den reinsten Ausdruck dieser Richtung repräsentirt: „die Ordnung der Confirmation", die als Anhang zu der Braunschw.-Lüneb. KO. v. 1542 ausging. Sie ist eine unmittelbare Uebertragung jener Unionsvorschläge auf die lutherische Praxis. Kliefoth hat durch ihre Mittheilung die früheren Darstellungen wesentlich ergänzt (a. a. O. S. 67 ff.). Die Brandenburgische KO. trug zwar darin, daß sie den Bischöfen die Confirm. vorbehielt, wie in vielen andren Stücken Römischen Brauch auf die lutherische Kirche über; aber die Handlung selbst geht bei ihr wenig über den orthodox lutherischen Begriff der exploratio hinaus (Richter I, 325 f.).

Dagegen weist jene Braunschweigische Confirmations-Ordnung zugleich auf ganz andere als Römische Anknüpfungspunkte zurück. Gebet- und Confirmationsformel sind ihr mit den Hessischen KOO. von 1539 ff. gemein. Für die Hessische Kirche entschied aber in diesem Stück nächst der Theorie des Marburger Theologen Hyperius insbesondre der Straßburger

und so mittelbar ein reformirter Einfluß. (Kliefoth S. 68 ff.) — Wir deuteten schon oben auf Schwenkfeld's Einfluß in Straßburg hin. Dieser wie die Anabaptisten (Chemnitii Exam. Concil. Trid. II, 346) forderten eine Handauflegung als Christenthumsweihe anstatt oder zur Ergänzung der Taufe. Bucer hatte daher schon bei der Leipziger Concordienverhandlung 1539 als Grund für die Confirmation geltend gemacht: ut anabaptistis os obstruatur. Die Discreditirung der Taufe durch reformirte Einflüsse kam dazu. Man gab in Straßburg selbst der erst rein katechetischen Confirmation einen operativen Charakter. In Hessen, wo seit Lambert's Auftreten reformirte Anschauungen mit lutherischen sich kreuzten, kam es zu ungleich consequenterer Durchbildung. Wir haben oben bereits gezeigt (S. 591), bis zu welcher Entleerung der Taufwirkung die Anschauungen dort vorgeschritten waren. Hyperius schuf den Unterbau der Theorie. Die Handauflegung diene von den Aposteln her der Geistesmittheilung; das donum fortitudinis sei es insbesondre, das in der Confirmation, die daher ihren Namen habe, verliehen werde.[1] So langte man mit reformirter Grundneigung bei Römischen Resultaten an. Die Casseler KO. v. 1539 nennt die Confirmation ausdrücklich „eine sacramentliche Ceremonie", womit sie diese wenigstens auf eine Linie mit der Copulation und Ordination stellt, so sehr die Hessischen KOO. sich gegen Römische Fassung dabei verclausuliren (Kliefoth S. 72 ff.). Der lutherische Klerus in Oestreich aber protestirte gegen die KO. von Chyträus von 1571, die den Ritus nach denselben Anschauungen gestaltete, ausdrücklich weil solche Confirmation: „tanquam organum sacramentale spectaretur".

Die Handauflegung, die vereinzelt wol auch in KOO. mit lutherischem Confirmationsbegriff sich findet, ist für die KOO. dieser Richtung nicht mehr nur ein zufälliger, äußerer Ritus, sondern die specifische, objectiv wirksame Handlung. Daher haben sie meist als besondre Lection Apgesch. 8, 14 — 77; als Hauptkennzeichen aber die Benedictionsformel: „Nimm hin den heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, Amen." — Oder sie bekennen sich doch wie die Erich'sche KO. im Fürbittgebet ausdrücklich zu einer factischen Verleihung des Geistes: „verleihe ihnen auch, weil wir ihnen itzo in Deinem Namen die Hände auflegen" — (Kliefoth S. 79 f.). Das Fürbittgebet, das an sich die nächste und unschuldigste Erweiterung auch der katechetischen Confirmation war (ob. S. 574), gewann

1) Kliefoth S. 70 ff.

dadurch einen der Handauflegung correspondirend specifischen und operativen Charakter.

Auf die verwandtschaftlichen Beziehungen des Pietismus mit dieser sacramentlichen Anschauung der Confirmation haben wir schon hingewiesen. Doch muß man sie mehr auf die dogmatischen Voraussetzungen eines Großgebauer und die idealisirende Confirmationstheorie eines Pfaff einschränken. Spener ist zwar überzeugt, daß das Gebet für die Confirmanden bei solchem Act „nicht ungesegnet und unkräftig" sein könne, verwahrt sich aber ausdrücklich gegen jede „Arrogirung eines besonderen apostolischen Geistes" (l. Bed. III, 194). Diese überwiegend praktische Richtung war dafür zu nüchtern, man kann auch sagen zu schwächlich. Klingt doch die hessische Confirmationsformel wie ein Ritterschlag geistlicher Art. Dasselbe was ihr für die romantischer gerichtete Restauration in der Gegenwart so viel Reiz verleiht, daß gute Lutheraner sich schwer von ihr trennen können, machte sie dem Pietismus fremd. Ihm ists gemäßer, in Form des frommen Wunsches zu reden. Daher wo die Formel auf solchen Boden herübergenommen wird, erscheint sie nun in Wunsch- oder Gebetsausdruck umgesetzt (Kliefoth 46. 129.). Die meisten aber bedienen sich einfacher, nach Seite des Lehrbegriffes vollkommen correcter Formen der Anwünschung, unter denen die des Württembergischen Kirchenbuches von 1765 sich mit Recht viel Freundschaft erworben hat.[1] So wie die Fürbittgebete in den pietistischen Agenden meist aus denen der echt lutherischen Tradition genommen sind.

Die Handauflegung bleibt zwar integrirender Bestandtheil der erneuerten Confirmation, wie wir sie werden Alles in ihren Dienst nehmen sehen, was geeignet ist den Act feierlicher und eindrucksvoller zu machen; aber sie ist nicht der specifische Act der pietistischen Confirmation. Dazu fehlte zu sehr die dogmatische Voraussetzung, auch die andere, die eine neuere Phase hessischer Entwicklung bezeichnet (s. u.), die Wirkung der Amtskraft. Nicht das Handeln mit den Confirmanden an Gottes statt, sondern das eigne Handeln derselben mit Gott ist dem Pietismus die Hauptsache. Daher gewinnt hier der Handschlag der Confirmanden die Stelle des charakteristischen Symbols, in Begleitung des Gelübdes oder „des Verspruchs" — wie man nach Speners Vorgang zu sagen pflegte. Damit haben wir den Höhepunkt der neuen Position gewonnen, der für den Charakter der Pädagogik so folgenreich werden mußte. Doch fehlt noch ein letzter

1) „Der himmlische Vater erneure und vermehre in dir um Jesu Christi willen die Gabe des werthen, heiligen Geistes zur Stärkung deines Glaubens, zur Kraft in der Gottseligkeit, zur Geduld in den Leiden und zur seligen Hoffnung des ewigen Lebens."

Factor für ihre Constituirung, so lange ihr Verhältniß zu dem dritten Confirmationscharakter des 16. Jahrhunderts nicht gekennzeichnet ist, zu dem die pietistischen Tendenzen offenbar den entschiedensten Verwandtschaftszug fühlten.

Da sich auch im 16. Jahrhundert die kirchenregimentliche Auffassung der Confirmation mit der sacramentlichen vielfach berührte, zum großen Theil auf demselben Boden entfaltete, so ist die Verwandtschaft mit beiden um so erklärlicher. Straßburg und Hessen, Hauptgebiete für beide Formen, waren ja überdies für Spener Mutterboden seiner eignen Entwicklung und Nachbarland seiner ersten Wirksamkeit. Wozu noch der tiefe Eindruck kommt, den die reformirte Kirchenverfassung während seines Aufenthalts in Genf auf Spener gemacht. Denn die Grundlage der sogenannten kirchenregimentlichen Confirmation ist Gemeindeorganisation und Kirchenzucht nach reformirtem Muster. Die Katechumenen für den Eintritt in jene und die Untergebung unter diese zu erziehen, war die Idee dieser Richtung in bestimmten Kreisen der luther. Kirche des 16. Jahrhunderts.

Die Bereitung mit ausschließlich katechetischem Charakter erzog wesentlich für den Lehrbegriff und Glauben der Kirche. Ohne daß es sich so bestimmt formulirte, war die Gliedschaft an der Confessionskirche das Ziel. Im Unterschied davon gilt es hier der Gliedschaft an der organisirten Gemeinde, deren Spannung und Grenze obenan durch die kirchliche Zucht bestimmt ward. Dort gab das Examen dem Abschluß seinen Charakter. Hier tritt am Examen, dessen Nothwendigkeit zu allgemein herrschende Zeiterkenntniß war, als daß eine der Richtungen des 16. Jahrhunderts es ganz in den Hintergrund zu drängen vermocht hätte, zuerst der Unterschied des bestimmenden Forums klar hervor. Nach orthodoxem Princip wird das Examen nicht um der Gemeinde willen, sondern als Erkenntnißprobe vor dem Pfarrer, resp. vor dem Superintendenten oder Visitator gehalten. Lediglich dieses Interesse der Controle verbinden die lutherischen KOO. damit, daß sie zum Theil das Confirmandenexamen an diese oberen Instanzen verweisen, wie namentlich im Braunschweigischen es alte Sitte ist (Kliefoth 99 f.). Dem Lehramt der Kirche wird das Lehr- oder Glaubensexamen abgelegt. Anders bei der kirchenregimentlichen Auffassung, deren Name also mit dem Examen vor dem Superint. gar nichts zu thun hat. Da hier die Einfügung in die Gemeinde das Ziel ist, so hat das Examen naturgemäß die Bedeutung einer Probe vor dieser. Daher haben nach den betr. KOO. (Kliefoth 94 ff.) die Aeltesten als Vertreter der Gemeinde bei dem Confirmationsact ihre Stelle auf dem Altarplatz und Einer legt in dem Namen der Uebrigen vor der Gemeinde ausdrücklich Zeugniß ab, daß die Unter-

richtsaufgabe an den Kindern als geleistet gelten dürfe. Das Examen selbst gewinnt dann um so mehr die Bedeutung des Bekenntnisses, zu welcher Fassung wir aber schon vorher größrer Hinneigung bei den Reformirten als innerhalb der echt lutherischen Tradition begegneten.

Man fühlt jedoch leicht, daß dies für die bezeichnete Zielbestimmung nur eine Voraussetzung von secundärer Bedeutung sein kann. Der eigentliche Incidenzpunkt muß in dem Ausdruck liegen, den die Gemeindeaufnahme bei dieser Handlung gewinnt. Bei der katechetischen Auffassung fehlte dafür der bewußte Ausdruck. Factisch nur und instinctiv trat dafür der erste Abendmahlsgang selbst ein. Bei der kirchenregimentlichen Richtung tritt auch hie und da eine bestimmtere Bezugnahme auf die Abendmahlsgemeinschaft hervor. Solche Gedanken lagen ja bei der bezeichneten Zielbestimmung nahe; aber diese selbst, Gliedschaft an der organisirten Gemeinde, forderte für sich doch noch einen concreteren Ausdruck. Am Sacrament des Abendmahls wird, wo es für sich Ziel ist, die Gemeinschaft als Gabe hervortreten, bei der Zucht in der Form des Gesetzes, das Gehorsam und Unterwerfung fordert. Daher hier die eigenthümliche Gestaltung der Gemeindeaufnahme. Sie bildet einen für sich bestehenden Act, den Höhepunkt der Confirmation, eingeleitet durch eine von den Confirmanden ausgehende Bitte um Gliedschaftsaufnahme und ausgeprägt durch eine förmliche Aufnahmsformel, Beides aber unter die Voraussetzung gestellt, daß sich zu jenem Befähigungsbeweis durch das öffentliche Examen und Bekenntniß, das Versprechen und Gelübde gesellt: „sich in den Gehorsam der Kirche zu ergeben“, d. h. insbesondere der Zucht der Kirche sich zu unterwerfen (Kliefoth 89 ff.). Hier sehen wir vereinigt, was die Symbole des Handschlags einer- und der Handauflegung andererseits, wenigstens als allgemeines Verhältniß der zwei correspondirenden Factoren ergeben. Der Pietismus fand hier, wenn auch nur der Form nach verwandt, vor was für ihn Hauptbedeutung gewann: „Verspruch und Gelübde“. Freilich — das erkennt sich bei dieser Gegenüberstellung leicht, der Inhalt war ganz verschieden. Beim Pietismus richtet sich das „Gelübde“ kurz zu sagen auf ein frommes Leben, einen Wandel der Wiedergebornen würdig. Kirchenzucht war wol das Ideal Speners und seiner Freunde, doch blieb es bei den landeskirchlichen und mehr noch bei städtischen Verhältnissen wie in Frankfurt ein pium desiderium. Aber man muß auch sagen, noch mehr als Ideal war es Nothforderung gegenüber dem kirchlichen Verfall. Für jene Principaufstellung der Kirchenzucht, wie sie die Genfer Verfassung auszeichnete, und im kleinen Stil von Lambert in Hessen versucht wurde (Reformatio

Hassica 1526.), fehlte es dem Pietismus viel zu sehr an kirchlichem Reichs- und Gemeinschaftsgefühl, an der Energie ordnenden und gestaltenden Geistes, die man jener Richtung nicht absprechen kann. Es liegt ein berechtigter, echt kirchlicher Gedanke dieser Fassung des Gelübdes zu Grunde. Die Zusagung zur Kirche als organisirte Gemeinschaft. Der private Charakter des Pietismus ließ nicht zu, mehr als die Form davon herüberzunehmen, daß Gelübde und Verspruch Hauptsache sei. Deshalb blieb dem Pietismus auch das nothwendige Correlat einer eigentlichen Aufnahme zur Gemeinde fremd. Und wenn für die kirchenregimentliche Anschauung die Handauflegung nicht nothwendig hätte Ausdruck der Geistesgabe sein müssen, — wenn sie sich bei ihr recht wohl als Symbol und Zusagung jener Aufnahme fassen ließe, so konnte sie um so mehr für die pietistische Auffassung einfach in der Benediction aufgehen. Als solche war sie die Antwort, die segenanwünschende, auf das Versprechen des frommen Wandels Seitens der Katechumenen.

Aber eine andre Seite der Verwandtschaft, principieller geartet und bestimmend, liegt noch vor zwischen der kirchenregimentlichen Confirmation und der pietistischen Neubildung. Die Untergebung unter die Zucht der Gemeinde schloß den Gedanken in sich, daß man nicht nur Gliedschaft schlechthin, sondern wahre entsprechende Gliedschaft als Ziel betrachtete und von den Confirmanden begehrt sehen wollte. Darin fanden wir oben den Grundgedanken der pietistischen Zielbestimmung (S. 546). Nur in einer andren Form prägte dieser sich hier aus. — Wir betrachten zunächst die Consequenzen jener sogenannten kirchenregimentlichen Anschauung. Sie geht von dem Gedanken der Zucht aus. — Die Zucht scheidet ab von der AM's-gemeinde, wer sich nicht ihrer würdig erweist. Bei gesunder Kirchengestaltung hält sich dies in den Schranken, die gesammelte Kirche in ihrer Reinheit zu bewahren. So wars in der alten Kirche. Und wo dies Princip in Kraft steht, ergibt sich für die Katechumenenbereitung nur die Folge daraus, daß sie streng genug geübt wird, um nicht zu der gesammelten Gemeinde neue Glieder unbesehen zuzulassen, welche alsbald auf dem Wege der Zucht wieder herausgethan werden müßten. Man wird folgerichtig Katechumenen dann bis zu einer völligeren Bewährung vom Antheil am Abendmahl zurückhalten. — Eine erste eigenthümliche Consequenz gewann dieses Princip in der Reformationszeit bei solchen, die schon für Kirchenglieder im allgemeinen Sinn gelten konnten, aber wie es im Anfang jener Zeit naheliegende Ursachen hatte, nur am Predigtgottesdienste und noch nicht am neugestalteten lutherischen Sacrament sich betheiligten. So finden wir in Straßburg nach der KO. von 1534 als Verfahren gegen solche vorgeschrie-

ben: „Die sollen sie dem Herren lassen stohn, vermahnen das sie dem wort und gebet dapffer anhangen, vnd Gott zu bitten, das er ihnen verleihe sich an ihn volkummen zu begeben, vnd sie halten, wie vorzeyten die Catechumenj gehalten worden seind. Das ist, die sich der christlichen leer begeben, vnd doch noch nit gemeynschafft der kirchen, durch die Sacrament angenommen hätten". (Richter I, 237.). Fast wörtlich ist es von da in die Hessische KO. übergegangen (Kliefoth S. 88.). — Für die eigentlichen Katechumenen galt damals nur die Forderung, daß sie nicht eher zum Sacrament gelassen werden sollten, als bis die Prüfung sie als genügend vorbereitet, ihr eignes Begehren aber mit jenem Gelübde verbunden sie selbst als bereit dazu erweise.

Jene Uebertragung alter Katechumenatsformen auf die Nothstände, wie sie in der damaligen Kirchenbildung begründet waren, erinnert an das, was wir oben als früheste Gedanken einer Gemeindesammlung in der Reformationszeit kennen lernten (S. 565 ff.).

Als Luther sich noch mit dem Gedanken „eine Sammlung aufzurichten" trug, galt ihm, wie wir gezeigt haben, als Mittel dazu das Glaubensexamen. Und wenn sich Gedanken an Kirchenzucht damit verbanden, so war diese eben das zweite. In der aufgerichteten Sammlung, urtheilte Luther mit Recht, lasse sich Kirchenzucht üben. Darin erkennt man das alte kirchliche Princip wieder. — Auf hessischem Boden dagegen, wohin Lambert die reformatorischen Anschauungen mitbrachte, da ging man damit um, das Verhältniß umzukehren. Dort wollte man durch Zucht die Sammlung herstellen. Offenbar eine tiefe Differenz. Bei Luther war der erste Glaubensschritt der von der Irrlehre zur reinen Lehre, und die Hoffnung belebte ihn Anfangs, es werde sich so die reine Lehre selbst als Sammlungsprincip erweisen. Die Territorialgedanken traten im Verlauf den Plan kreuzend dazwischen. In Hessen sind die Territorialvoraussetzungen das erste. Die Hessische Kirche galt durch die Entscheidung des Landgrafen für die Reformation als in der Lehre eo ipso der letzteren auch zugefallen. Die vorschnelle persönliche Weise des Landgrafen spiegelt sich dort in dem Gange der Dinge wieder. Als die eigentliche Aufgabe erschien es nun die rudis indigestaque moles der so ins Reformationsgebiet herübergeworfnen Massen zu gestalten, und dem sollte ein successiver Ausscheidungsproceß der Glieder dienen, die entweder sich überhaupt nicht willig erklärten, der neuen Ordnung zu gehorsamen oder deren Leben und Wandel derselben nicht entsprach. Die Zucht wurde hier kirchenbildend verwendet, eine donatistische Verirrung, die auch zu der donatistischen Con-

sequenz drängen mußte, die so gesammelte sichtbare Gemeinde mit der Gemeinde der Heiligen zu identificiren.[1]

Diese Reformatio Hassica kam zwar nicht zur Ausführung, aber die Grundanschauungen gingen wesentlich in die „Ordnung der christlichen Kirchenzucht" über, die eine Synode zu Ziegenhayn 1539 entwarf (Richter, Geschichte S. 183 ff. Kliefoth S. 86 ff.). Diese hatte übrigens Luthers Beifall; während er in der Reformatio Hassica wenigstens den „hauffen Gesetze" beklagte (D. W. Briefe V, 551 vgl. Theil VI von Seidemann S. 80 f.). Die Verbindung nun zwischen dieser Verfassungsanlage und der kirchenreg. Confirmation liegt klar genug vor. Die Confirm. erscheint, wenn sie zu der Untergebung unter die Zucht der Kirche zugespitzt wird, wesentlich als nichts andres, denn als ursprünglich auf eine erste Constituirung der Kirche angelegte, nun aber auf die fortgehende Ergänzung und Neubildung derselben in ihren neuen Gliedern angewendete Maxime. Dann wird hier dieselbe Consequenz sich geltend machen. Die Gliedschaft, für welche die Erziehung bereitet, wird nicht so sehr Gliedschaft an der Gemeinde sein, die im Vollbesitz der Gnadenmittel steht, als die an einer Gemeinde der Heiligen in annähernd sichtbarer Darstellung. Das Recht jener Zielbestimmung an sich sollte man nicht in Abrede stellen. Nur in der einseitigen Präponderanz dieser Seite liegt Gefahr. Und von ihr war in der That jene Erstlingsausprägung nicht fern. Man hört es den Formularen schon an, wenn das so erlangte Ziel als Antheil an der „Gemeinschaft aller heiligen Auserwählten in der Kirche Gottes" bezeichnet wird (Hess. KO. v. 1566. Kliefoth 91.). Nach den Receptionsformeln ist ein Confirmirter „in die Gemeinschaft der Gläubigen" (Hess. 1574) oder „der Heiligen aufgenommen." (Nassau 1576.).

Die Landeskirchen, in denen diese Praxis herrschte, hatten dabei an der volkskirchlichen Anlage und dem für diese nothwendigen äußren Organisationstrieb einen Ableiter und Schutz gegen die Gefahr rein spiritualistischer Abirrung, die bei solchen Grundsätzen um so näher lag als die sacramentartige Geistesmittheilung dieser Anschauung die factische göttliche Durchführung zu sichern schien. Die Darstellung der Kirche hatte nicht blos in der Heiligkeit der Glieder, vielmehr in der einfachen Vertretung der Gemeinde durch Presbyterien den näher praktischen Ausdruck. Jenes Kirchenzuchtsinstitut ruhte obenan auf dem Princip, daß die Gemeinde sich selbst in ihren Aeltesten vertrat und ihre Reinheit wahrte. Wie diese im Namen der Gemeinde auch über die Bewährung der Katechumenen urthei-

1) Vgl. Richter KO. I, 56 ff. u. die ausführliche Darlegung der Motive in dess. Geschichte der evangel. KVerfass. S. 35 ff.

len, so ist für die Letzteren das Ziel der Bewährung, in diese so organisirte Gemeinde aufgenommen zu werden, sowol zum Gehorsam gegen diese Aeltesten und gegen die Diener des Wortes, als zu den Rechten der Gemeinde, die an jenen ihre Vertreter hat und an ihnen Glieder gewinnt, die fähig sein sollen zu ihrer Zeit selbst die Gemeinde zu vertreten. Praktisch betrachtet wars eine Art Laienordination — wie man es treffend bezeichnet hat — im Hinblick auf die Rechte und Pflichten einer in sich verfaßten und organisirten Gemeinde. Wie würde auch sonst für das hohe Ziel „Gemeinschaft der Heiligen" der adäquate Ausdruck gewesen sein: Untergebung in den Gehorsam. Daher unterscheiden die letztgenannten KOO. die „Verpflichtung" nach den beiden Seiten „gegen Gott und seine Gemeinde".

Wie empfänglich der Pietismus grade für diese Seite der Auffassung sein mußte, liegt sehr nahe. Aber anders mußten die Anschauungen bei seinen Voraussetzungen wirken. Grade die allgemeine Aufstellung von Gemeindeältesten und Laienvertretern gehörte auch zu Speners Desiderien — im Interesse der Zucht, wie der Gemeindebelebung überhaupt. Je mehr nun die factischen Kirchenzustände dem widerstrebten, galt es das Surrogat dafür suchen, das dem Hauptgedanken, den er dabei verfolgte, Ausführung sicherte. Das war ja nicht die Gemeindeorganisation an sich, sondern die geistliche Belebung der einzelnen Glieder. So schwand für ihn grade das praktische, an die äußre Zucht und Gestaltung weisende Element jener älteren Vorbilder und die spiritualistische Seite allein blieb zurück: „die Gemeinschaft der Heiligen". Bekanntlich wurden die ecclesiolae wie er selbst, oder conventicula, wie die Gegner sie bezeichneten, das Surrogat, eine auch äußerlich wahrnehmbare und wirksame Sammlung der Gläubigen oder Wiedergebornen herzurichten; eine Anschauung die im Württembergischen Versammlungswesen eine ausgeprägtere Ordnungsgestalt (vgl. Conventikelgesetz von 1743), und an der auf diese innerlichen Kreise der Kirche lautenden Auslegung der „Gemeinschaft der Heiligen" im dritten Artikel durch das Confirmanden-Büchlein dort einen nahezu bekenntnißmäßigen Ausdruck gewann. Nimmt man nun die gleichzeitige Betonung der Confirmation dazu als des Mittels, die als Kinder Getauften durch Bekehrung zu ihrer Taufe zurückzuführen (Großgebauer) und den Taufbund in innerlich erfahrner Wiedergeburt zu erneuern; als des Termines, von dem Pfaff sagt, daß Niemand zu ihm geschickt sei: „nisi in quo vita spiritualis floret" (a. a. O. 33): — so kann man die innere Einheit der Anschauung nicht verkennen und es Niemandem als Consequenzmacherei auslegen, der den Schluß zieht: dem Pietismus ward die Confirmation zum Mittel eine Gemeinde der Erweckten oder Wie-

dergebornen innerhalb der Massenkirche zu sammeln. Man wird nicht grade bestimmte Belege für etwas suchen, was mehr Folge instinctiver Richtung war; und doch bringt Spener einmal jenen Grundgedanken der Sammlung der Gläubigen in so nahe Verbindung mit der Confirmation, daß wir daran einen, wie es scheint sonst nicht benutzten, ausdrücklichen Beleg haben. Im Jahre 1680 spricht er sich einmal ausführlich über die Durchführung seiner pia desideria namentlich auf dem Lande aus. Der Pfarrer soll, räth er dort (I, 714), die Confirmanden in kleineren Kreisen bei sich versammeln und die Aeltern dazu erfordern — „auf daß also dergleichen und zwar unverdächtige, auch keiner publici (sic!) auctoritatis bedürftige, privati congressus mehrmal mögen angestellet, und in denselben allemal gelegenheit gegeben werden, nicht nur immer solche stunden bey den zuhörern wohl zuzubringen, sonder auch den leuten allezeit eine neue anmuth zu dem guten zu machen. — Wären dann etliche der gemeinde zu einer rechten liebe des göttlichen worts gebracht, so wäre alsdann erst zu versuchen, wie zuweilen einige von solchen bey gegebner oder gesuchter gelegenheit zu dem pfarrer kämen und sich weiter erbauen ließen —. Wo man darnach dergleichen leute, die nunmehr gleichsam aufs neue sich resolvirt, und von sich sehen lassen, daß sie gern wollen gute Christen sein, unterschiedliche in seiner Gemeinde (und sie) also — zu ein eiffer gebracht hat, da mag alsdann das geistliche priesterthum bei ihnen mit nachdruck getrieben — werden". In dieser spiritualistischen Wendung des Gedankens finden sich die sacramentale und die zur Gemeindeherstellung dienende Confirmationsanschauung in der pietistischen zusammen, und alle wichtigeren oder zufälligeren Charakterzüge der letzteren leiten sich leicht aus diesem oberen Gesichtspunkt ab. Vor Allem erscheint es als natürlichste Folge, daß sich mit dieser spiritualistischen Zielbestimmung eine methodisirende Durchführungsweise verbinden mußte.

Gehen wir bei der Zusammenfassung der Merkmale der specifisch pietistischen Confirmation von der Peripherie aus, so zeigt sich nächst vielen Zügen der Verwandtschaft mit der letztbesprochnen Richtung zugleich die charakteristische Differenz. Die Oeffentlichkeit der Handlung vor und mit der Gemeinde, gesteigert bis zu einer „Bewilligung", die die Gemeinde für die Aufnahme neuer Glieder hie und da ausdrücklich gibt (Klief. 96 f.), gehört dort zum Wesen der Sache. Dieses Interesse fällt für den Pietismus ganz weg. Nur sofern „die Ceremonie" durch öffentliche Feier „heftig zu Herzen geht" und eine erweckliche Rückwirkung davon für die Alten selbst zu hoffen ist, würde ein Großgebauer ihr das Wort geredet haben.

Wie der Confirmandenunterricht, um einen „vertraulicheren" Charakter anzunehmen, aus der Kirche ins Pfarrhaus verlegt wurde — obgleich es zuletzt (Vgl. ob. S. 449.) ein richtiger Instinct war, der zu diesem Ziele führte — so gab sich die pietistische Confirmation selbst mit Vorliebe den privaten Charakter. Spener hatte von vorn herein sich gegen die öffentliche Confirmation erklärt, in der seinen Sinn ehrenden Besorgniß, sie möchte auf solchem Wege in „Kirchenschauspiele" ausarten.

Andrerseits und später namentlich redet er jedoch, was man nicht hätte übergehen sollen, der Oeffentlichkeit auch entscheidend das Wort. (Theolog. Bedenken IV, 255—59. vgl. I S. 636, wie später z. B. der Stader Pfarrer Elswich u. A. vgl. Bachmann 191 f.) Aber die Praxis folgte allerdings mehr jenem Instinct und der früheren Position Speners. Daher trat die Confirmation in Frankfurt selbst Anfangs nur in privater Gestalt ins Leben (Bed. I, 636; u. Anh. 60 vgl. 52. I, 714. III, 396. IV, 259), und der Antrag, den Gemeindeglieder auf Oeffentlichkeit stellten (1764), wurde von der Mehrzahl des Ministeriums abgewiesen. Zuletzt kam man über Freiheit die Formen betreffend überein, nur mit dem Beding daß die öffentlichen Confirmationen der größren Stille wegen an einem Werktage gehalten würden. (Bachmann 139.) So gab es in Wertheim bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts nur Privatconfirmationen. (Ebend. 169.) Dasselbe gilt von der Oberlausitz und Bautzen insbesondere bis zu Ende des 18. Jahrhunderts (174). Anderwärts waren, bezeichnend genug, nur die Mütter bei dem Act im Pfarrhaus gegenwärtig (177. Vgl. auch Spener Bed. III, 397); wie in Württemberg auch wol einem kranken Vater gestattet wurde, seinen Sohn an seinem Krankenbett selbst zu confirmiren (160). — Als der Ernst der ersten pietistischen Strebeperiode erkaltete, führten andre Rücksichten zu demselben Ziele. So griff besonders in den Städten, aus Standesrücksichten oder aus Bequemlichkeit der Geistlichen[1] mehr und mehr die Privatconfirmation allein Platz, bis man, vielfach erst in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, ihr allgemeiner wieder den Charakter der Oeffentlichkeit gab.

Das Conventikelziel bildete sich somit in der Erstlingsgestalt der Confirmation selbst vor. Um so mehr Gewicht mußte man darauf legen, dem Act, dem eine so weitgreifende Bedeutung für die innre Entscheidung beigelegt wurde, für die Confirmanden selbst die geeignete Gestalt zu geben.

1) Ein würdiges Beispiel bietet jener Berliner Prediger aus dem 2. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, der den Confirmandenunterricht in Schlafrock und Pantoffeln zu halten pflegte, eines Tages aber unvermuthet dem Bedienten klingelte, ihm seine Perrücke zu bringen, und so gerüstet nun die Kinder niederknieen ließ, um sie zu confirmiren. Bachm. 186.

Eine nächste Folge davon, daß die Rücksicht auf die Gemeinde in den Hintergrund trat, war die Umgestaltung des Examens. Die pietistischen Agenden behalten dasselbe zwar bei, auch mit der Forderung den Katechismus zu Grund zu legen (Kliefoth S. 118 f.); aber wir erkannten oben schon, wie wenig dies dem neuen Princip entsprach. Gemäß der ganzen auf innre Anregung zielenden Unterrichtsweise, wurde das Examen selbst nun zu einer Gewissensprüfung der Confirmanden umgestaltet. Wir fanden Aehnliches oben (S. 405.) als Anforderung an die Katechisationen jener Zeit überhaupt. Vom Confirmationsexamen selbst fordert dies die neue Magdeburger KO. von 1739 (Klief. 118.): „Die ganze Ordnung des Heils" soll dabei durchgegangen — „und die Kinder auf die inwendige Prüfung des Gewissens geführt werden." — Wenn man Kleines mit Großem zusammenstellen dürfte, könnte man dabei an die alte Fassung des scrutinium als βάσανος (S. 143) denken. Natürlich geschah, wenn auch die Confirmation öffentlich war, dies wenigstens passender privatim (Bachmann 171), oder wurde doch nach und nach von dem Hauptact abgelöst und auf einen früheren Tag verlegt, eine Praxis, in der wir allerdings (gegen Kliefoth 171) auch nur einen instinctiven Fortschritt erkennen können. Der Bekenntnißcharakter, den Kliefoth dem Examen beilegt, ist weder ganz im Sinne der lutherischen Tradition (ob. S. 576), noch fehlt der Confirmation bei Trennung des Examens.

Das Bekenntniß als Zeugniß vor der Gemeinde fiel für den Pietismus mit dem Examen. Sehen wir es bei der kirchenregimentlichen Fassung neu betont hervortreten, so macht doch Kliefoth mit Recht aufmerksam (S. 89), wie es dort schon mehr nach der Seite des Treugelübdes gegen den Glauben der Gemeinde gravitire. Für den Pietismus nun hat die professio fidei zwar die zweite Hauptstelle in der Leistung der Confirmanden neben der repetitio foederis bapt. (Pfaff a. a. O. c. 4), aber nicht als Zeugniß vor der Gemeinde, sondern als Aeußerung des eignen Glaubensleben des Confirmanden. Der Zweck ist, wie Pfaff sagt, für sie selbst ut confirmentur in fide, und wenn dabei die Voraussetzung waltet, daß in ihnen vita spiritualis floret, so ist's kein Wunder, daß sie nicht sowol den Glauben der Kirche, sondern ihre eigne Glaubensgewißheit vor dieser bekennend aussprechen. „Sich selbst aussprechen" erschien als das Ideal für einen, der unter das geistliche Priesterthum als ein Wiedergeborner aufgenommen werden sollte. A. H. Franke ließ zuerst die Confirmanden eigen gefertigte Glaubensbekenntnisse ablegen (Kliefoth S. 120). Bald wurde dies ein Vorrecht der Kinder aus gebildeten Ständen. Der Rationalismus hat diese Entbindung vom kirch-

lichen Bekenntniß trefflich auszubeuten gewußt. Warum sollte denn nicht besser der Pfarrer ein Bekenntniß für seine Confirmanden machen? So hat Rosenmüller seiner Zeit den Leipziger Confirmanden ein Bekenntniß seines Glaubens aufgedrungen. Vielleicht die vollendetste Caricatur aber der pietistischen Anlage bietet ein Aufsatz: „vom Werth und Nutzen der Confirmation und etwas Wenigem zu ihrer erbaulichen und zweckmäßigen Einrichtung" bei Eisenschmid[1], wonach jedes Kind dem Prediger den Handschlag „mit Einhändigung eines eigen aufgeschriebnen und unterschriebnen Glaubensbekenntnisses" geben und dieses im Kirchenarchiv aufbewahrt werden sollte.

Das waren in der That Consequenzen der pietistischen Anschauung. Doch fordert auch hier die Gerechtigkeit, nicht unerwähnt zu lassen, wie Spener selbst sich der kirchlichen Anschauung ungleich näher gehalten. Er faßt (a. a. O.) das Bekenntniß der Confirmanden als das „zu dem christlichen Glauben, auf welchen sie getauft sind", und fordert daher gradezu, daß es „öffentlich vor dem Auge Gottes und der Kirche" geschehe, damit „die Gemeine wisse", wofür sie ihn halten soll, auch „die Fürbitte der gesammten Gemeine zu ihrer Bekräftigung" nicht fehle. Ja er faßt selbst die Confessionsthat mit darein: „daß er sich damit absondre von allen Falsch- und Irrgläubigen", und nennt sogar — ein wichtiges Zeugniß gegen die Scheu vor der confessionellen AM's-zucht aus dem Munde des Irenischsten aller Theologen! —: „das Hinzugehen zu dem AM. selbst ein thätliches Bekenntniß — daß man die Gemeine, bei der man sich einfindet, für eine der wahren Lehre zugethane Gemeinde halte." Ob dies, sagt er, zwar in jedem Abendmahlsgang liege (!), so soll es doch wenigstens das erste Mal „auch mit mündlichem und ausdrücklichem Bekenntniß geschehen, wohin die Confirmation gemeint sei." Er hat diese Anschauungen in einem Briefe an Arnkiel im J. 1692 entwickelt. Spener löst überhaupt das Bekenntniß nicht so ab von der Erneurung des Taufbundes, wie es nach der Theorie von Pfaff bereits erscheint.

Dagegen ist nicht zu verkennen, daß auch bei dieser correcteren Aussprache Spener der sogen. „Verspruch" als die Hauptsache erscheint, — das Gelübde, immer in der Form der subjectiven Erneurung des Taufbundes. Nachdem er sich gegen alle Römischen Neigungen verwahrt und die Confirmation nur für eine „nützliche und erbauliche Ceremonie" erklärt, die in christliche Freiheit zu stellen, führt er als „Ursach und Billigkeit" ihrer Befürwortung an: „weil wir insgemein alle in unsrer Kindheit

1) Geschichte der vornehmsten KGebräuche der Protestanten. Leipz. 1795. S. 172 ff.

getauft werden, daß also der Verspruch für den Täufling nicht in eigener Person von ihm sondern von Andern verrichtet wird; weswegen sowohl um des Confirmanden selbst als der Kirche willen nicht undienlich ist, daß eine öffentliche declaration geschehe". Wir müßten ja, führt er weiter aus, dasselbe zu unsrer täglichen Erinnerung wiederholen, sonderlich so oft wir zum heil. AM. gehen — „warum sollte es unrecht sein, wo es einmal ganz solenniter und öffentlich geschieht." Das hängt zusammen mit der centralen Bedeutung des Taufbundes für Spener. Die Erneurung ist ihm zunächst nur die bewußte und freiwillige Selbstübernahme der von den Pathen übernommnen Versprechungen nach Seiten des Glaubens und Lebens. Doch legt auch er mit Vorliebe Nachdruck auf die Eindrücke, die bei dem Vollzug, je feierlicher er ist, subjectiv empfangen werden. Sie erscheinen wie die Siegel und Unterpfänder der Beständigkeit solchen Versprechens. „Welcher actus", schreibt er im Jahre 1700, „worin sie auf ihre tauff sonderlich geführt werden, wo er mit herzlicher Andacht verrichtet wird, durch Gottes Gnade ein starken Eindruck in die Seelen thut" (IV, 268). „So ist auch der christliche ritus confirmationis", schreibt er 1686 bei Aufzählung der Besserungsmittel der verfallnen Zustände, — „ein feines Mittel, der lieben jugend auf ihr lebelang nicht zwar einen characterem, aber ein stattlich gedächtnißmahl, daraus darnach noch viele Früchte folgen können, einzutrucken". (Letzte Bed. I, 584.) Vgl. was er 1690 von „der großen Bewegung" schreibt, die die Abnahme des Gelöbnisses bewirke — „sonderlich ging es ihnen zu hertzen, da sie ihres in der tauff durch die paten abgelegten verspruchs beweglich erinnert und daß sie nunmehr selbs mündlich sich dazu bekennen solten, gefordert, des taufbunds pflichten aber auch erkläret worden". (Bed. I, 636.) Das Handgeben erwähnt er auch (I Anh. 60); obgleich es bei der Aufzählung der Acte sonst zurücktritt.

Bei aller relativen Correctheit hob sich so bei Spener selbst die subjective Seite der eignen Leistung und des diese unterstützenden Gefühleindrucks hervor, auf Kosten wol nicht direct der Taufe, aber um so mehr der objectiven Taufbundserneuerung im heil. AM., deren ich keine Erwähnung gefunden. Aehnlich wie Tuchfeldt oben liebt er es, von einer successiven Wiedergeburt zu reden (letzt. Bed. I, 130 ff.), für die dann nach seiner Praxis die Confirmation unausgesprochen eine entscheidende Stufe bilden mußte.

Das war genug, daß die allgemeine Richtung unter Anregungen wie der von Großgebauer und bei Theorieen wie von Pfaff, ausschließlich auf die subjective Wirkung der Confirmation als zugleich innerliche Er-

neuerung des Taufbundes verfiel. Der Jurist Brunnemann (vgl. Tholuck, Lebenszeugen 226 ff.) verglich die Erneuerung des Taufbundes mit der Ratification der in der Kindheit eingegangnen Ehepacten. Erst wenn diese Ratificirung dazutritt, werden die Sponsalien giltig — (Kliefoth S. 121 f.). Die Vorausgänge waren alt dafür. Damit bekommt in der Taufe selbst der „Bund" das ausschließliche Uebergewicht (vgl. den Agendenausdruck bei Höfling und Kliefoth a. a. O.), in der Confirmation aber folgerichtig das Gelübde mit Handschlag, der im 16. Jahrhundert so gut wie unbekannt war (Kliefoth 124.). Die Agenden bieten dann im 18. Jahrhundert gehäufte und detaillirte Verpflichtungsformen. „Beständigkeit geloben" wurde zum kurzen Ausdruck der Confirmation.

Was an objectiver Wirkung dabei in Frage kommt, knüpft Spener fast ausschließlich an das Gebet (letzt. Bed. III, 194); Pfaff viel bestimmter an die Handauflegung als den actus ad hoc negotium sanctificatus". (Kliefoth 127) — Aber alle objective Wirkung tritt gegen die subjectiven Eindrücke und die eigne Bereitung zurück, — die „egregia confirmatorum dispositio" (diss. de confirm. c. 4.).

Daraus floß die Nothwendigkeit, eine geistliche Kunstpädagogik herzustellen, um so für dieses Ziel eine solche innre Bereitung und namentlich an demselben solche Eindrücke hervorzubringen. Spener erweist sich auch hier als der nüchternste. In seinen Bedenken (IV, 266 ff.) gibt er eine ausführliche Anleitung dazu, die von der unterrichtlichen Aufgabe ausgeht, diese, wie wir es kennen, auf Gewissensprüfung und Erinnrung des Taufbundes richtet, den Hauptaccent aber auf die Anleitung zum Herzensgebet legt. Es wäre alles richtig und nur eine volle Bestätigung der oben gezeichneten seelsorgerlichen Aufgabe (S. 424 ff. u. 434 f.), bewiese nicht die Berufung auf das was Schade in solchem Stück erzielt (vergl. letzt. Bed. III, 392,) — der elfjährige Mädchen soweit gebracht, daß sie „aus ihren Herzen die beweglichsten Gebete zu Gott auf ein Achtel Stund (!) thun können" — wie nahe dem ehrwürdigen Mann selbst die Gefahr des Methodisirens lag. An der oben genannten Stelle spricht er selbst aus, daß es sich, wenn man nur wenige Kinder auf einmal in den Unterricht nehme, „am besten practisiren" lasse, die Sündenerkenntniß in ihnen zu erwecken. Daß das Gebet dem Pietismus zum „Gnadenmittel" in ausschließlicher Geltung wurde, bezeugt selbst der dogmatische Ausdruck in pietistischem Kreise.[1] Vor Allem aber ist bekannt, welche Rolle in dieser geist-

---

1) „Viva Dei invocatio est ipsum salutis medium unicum". Breithaupt bei Löscher, Timotheus Verinus. Wittenb. 1717. I, 193.

lichen Erziehungskunst des Pietismus der geforderte und angestrebte „Bußkampf“ spielt.[1] Das war der Ton, den Großgebauer am Anfang anschlug, sein Hauptinteresse bei der Confirmation. Darum sollte es eine heftig zu Herzen gehende Ceremonie sein; denn die Bekehrung selbst, die durch ihren Dienst vornehmlich zur Taufe hinzukommen muß, besteht darin, daß einer „einen Stich zum HErrn bekommt“, und die „Durchstechung des Herzens“ eintrete, die den Hauptpunkt der Veränderung kennzeichnet (sonst auch als Durchbruch bezeichnet). Wenn er dann den damit gesetzten schweren innren Kampf, darin sein Ende erreichen läßt, daß man „einen wohlbedachten Schluß und Einwilligung“ bei sich faßt, Gott zu dienen, so gibt der Ausdruck schon zu erkennen, daß solcher Schluß, wenn er nicht mit dem Confirmationsverspruch selbst zusammenfällt, doch an ihm seine solenne Ausprägung hat. Daher wird als besondrer Inhalt der katechetischen Aufgabe an den Getauften, dem „Lehret sie halten Alles was ich euch befohlen habe“ die besondre Anleitung subsistuirt: „und welches die Mittel, die Kennzeichen, die Frucht der wahren Bekehrung sind, dabei sie abnehmen können, ob sie bekehrt seien oder nicht“. Wie wenig aber dies singuläre Anschauung blieb, beweist der Agendenausdruck spätrer Zeiten (oben S. 405).

Das wars, was der Pietismus an die Stelle des orthodoxen Verfahrens setzte. Darum sieht Pfaff so verächtlich herab auf die treue Ueberlieferung der kirchlichen Lehre nach Gottes Wort und die Vergewisserung, ob dieser Same, der doch allein Leben wirken kann, wenigstens in den Acker des Gedächtnisses aufgenommen ist. Er weiß von einer höheren Aufgabe: In scholam spir. sct. doctoris interni deducantur catechumeni, ut ibi in intimis cordium suorum receptaculis Jesum docentem quaerant et audiant, ut gratiam ipsius gustent, ut spiritus sct. spirituali unctione, quae omnia docet, perfruantur, ut a tanto doctore discant ipsi, quid agere habeant. Ab hoc praestantissimo magistro opus est, ut ante omnia confirmentur, si confirmatio externa ipsis prodesse velit“ — (a. a. O. S. 33). — Worte, die man sich vollständig aneignen könnte, zum Ausdruck dessen, was in der That der letzte seelsorgerliche Unterricht anstreben soll, wenn nur nicht das rein subjective Ziel — die repetitio sacramenti baptismalis — die vita spiritualis florens und die egregia dispositio, Alles zusammenfallend mit dem Termin der Confirmation, bewiese, daß diese schola spiritualis sancti zum geistlichen

1) Der Streit wurde besonders durch die Vorgänge in und um Dargun im Mecklenburgischen veranlaßt, betraf aber zugleich allgemeine pietistische Sätze. Walch a. a. O. V, 556 ff. vgl. mit 498 u. 517 ff.

Kunstinstitut herabgewürdigt wurde, gegen welche die Wirkung der göttlichen Gnadenmittel in Mißachtung gerieth.

Es würde zu weit führen, die Methoden des Pietismus alle im Einzelnen und weiter in ihren Spielarten zu verfolgen, der eigentlich methodistischen oder andrerseits der herrnhutischen Erziehung. Die Letztre unterscheidet sich nach vielen Seiten vortheilhaft; in der allgemeinen Volks- und Katechumenenerziehung aber bieten Beide Lehrreiches (s. u.). Selbst die widerlich sentimentalen Praktiken aber, mit denen der Rationalismus seine eigne Herzenskälte vor der Kinderwelt wenigstens in einem feierlichen Momente zu verbergen suchte, sind Auswüchse jener Praxis. Es wäre unfruchtbar auch sie näher zu charakterisiren. Die Hauptaufgabe darf als geleistet gelten: das pietistische Katechumenatsziel und die demselben entsprechende Erziehungsweise sind in ihrer Eigenthümlichkeit aufgewiesen. Confirmation als subjective Taufbundserneuerung herausgestellt zu haben, wie es nie vorher zum Bewußtsein gekommen war, ist relatives Verdienst, aber ebenso die verderbliche Einseitigkeit des Pietismus.

Sehen wir denselben als eine Reaction durch die Einseitigkeit der Zielfassung und Bereitung dafür nach orthodoxer Tradition hervorgerufen, so erkennen wir nun ebenso und in höherem Grade die Einseitigkeit dieses letzten Versuches einer Erziehung, die kirchlich selbständige Eigenthümlichkeit und bedeutsameren Einfluß hatte. Die Betrachtung drängt von selbst zu der Forderung, ein objectiveres Ziel zu finden, das gegen solche Einseitigkeit nach beiden Seiten schützt und geeignet wäre, die subjective Bereitung, deren Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen die gewinnreiche Aufgabe der beiden nachreformatorischen Perioden war, mit der enger an die heilsanstaltlichen Mittel angelehnten Erziehungsweise der alten Kirche zusammenzuschließen. Das ist das heil. Abendmahl in seinem erstmaligen Genuß seitens der Katechumenen, — der einzig indicirte und wahre Abschluß der Initiation, die objective Erneuerung des Taufbundes. Mit dem Aufweis dieses organischen Katechumenatszieles schließt sich nach dem geschichtlichen Ueberblick die Theorie des Katechumenates mit ihren oben gegebnen Grundlagen (§ XII — XVIII.) zusammen. Und erst wenn wir uns über dieses objective Katechumenatsziel vergewissert haben, wird sich im rechten Verhältniß zu diesem ein abschließendes Urtheil über den Begriff der Confirmation im Sinne der lutherischen Kirche herstellen lassen.

§ XXVII.

Das Abendmahl als Normalziel des Katechumenates.

Hatte die reformatorische Sacramentslehre schon wie ein Hinweis auf die Gegenüberstellung von Taufe und Abendmahl als Basis und Ziel des Katechumenates gewirkt (§ XXV), so kann der Einblick in die Mängel der orthodoxen wie der pietistischen Erziehungspraxis bei Abweichung von diesem Ziele dem Abendmahl als Normalziel zu nur um so dringenderer Empfehlung dienen. Ein Ziel mit göttlichem Thatinhalt fordern wir der pietistischen Subjectivität, ein thatsächliches Verhältniß als Ziel der einseitig begrifflichen Richtung der orthodoxen Erziehung gegenüber. Was aber die Praxis fordern lehrt, bringt eine aus dem Wort der Schrift geschöpfte Theorie entgegen.

Alle Eigenschaften, die ein normales Katechumenatsziel besitzen muß, bietet das Abendmahl nach Einsetzung Christi und apostolischem Zeugniß. Obenan einen dem Taufsacrament correspondirenden Charakter göttlicher Thatwirkung, die zu jener ersten sich verhält wie Erneurung zur Grundlegung, das Wachsthum fördernde Nährung und Stärkung zur Geburt des Lebens. Dabei zugleich die specifische Ergänzung der Anfangsgabe. Schuf diese nur die Voraussetzungen für das persönliche Gemeinschaftsverhältniß, so wird dieses durch das neutest. Bundesmahl für jeden Einzelnen mit Christo selbst wie mit der Gemeinde begründet. Nach Seite der Form aber ist damit einerseits ein Charakter der Theilhaberschaft gegeben, der, im Gegensatz zu der relativen Voraussetzungslosigkeit des Taufempfanges, bei dem Participienten ein bestimmtes Maß der Erkenntniß und einen entwickelteren Grad sittlicher Selbstentscheidung oder Mündigkeit voraussetzt. Andrerseits gewährt die Iterationsfähigkeit nicht nur die Möglichkeit fortwährender Erneurung der Gabe und Revision der Voraussetzung, sondern dient diesem Katechumenatsziel zum Kennzeichen der ihm eignen, andrer Erfüllung nicht bedürftigen absoluten Sufficienz.

In der Probe aber, welche die Praxis einem Katechumenatsziel stellt, wird dieses allen früher aufgestellten in dem Maße überlegen sein, als es das Princip der Individualität und Universalität am organischsten vereinigt, in der Erziehung der Einzelnen nur die in dem

eignen anstaltlichen Organismus der Kirche präformirte Pädagogie zur Wirkung bringt und so die Kirche selbst als Anstalt wie als actuelle Gemeinschaft zum Subject der erziehenden Thätigkeit erhebt (§ III).

1.

Wie die lutherische Sacramentlehre mit ihren praktischen Ansätzen zu durchgeführter Gegenüberstellung von Taufe und AM. als Polen der Katechumenatserziehung uns oben schon zum Fingerzeig auf das einzig normale Katechumenatsziel wurde (557 ff.), so kann die abweichende Entwicklung der orthodoxen und pietistischen Erziehung durch die dabei gemachten Erfahrungen die Rückkehr zu jenen Ansätzen nur um so dringender nahelegen. — Ein thatsächliches d.i. in einer Handlung beschlossenes Ziel lehrt uns die einseitig erkenntnißmäßige Erziehung als Bedürfniß kennen, und ebenso fordern wir, daß eine göttliche Handlung uns einen sichereren Grund unter die Füße gebe, als die menschlichen Eindrücke und Entschlüsse, auf welche die pietistisch methodisirende Richtung die Zielerreichung basirte. Als eine wahre Grausamkeit muß man es bezeichnen, wenn die letztere durch solche Erziehung selbst Ursach wird an dem lebenslangen Conflict zwischen dem subjectiven Verlangen, im Bunde der Gnade und im neuen Leben vor Gott zu bleiben und der Unfähigkeit, die Kraft dazu dort zu finden, worein sie der Pietismus wesentlich legt, in einer auf einzelne Stunden besondrer Erhebung und tieferer Eindrücke fixirten subjectiven Erfahrung. Man mag äußere einzelne Fehler durch einen heilsamen Entschluß für immer abthun; zu einem durchgeführten Leben im Geist und in Gott gehört mehr. Dies gelingt niemand, ohne daß er fortgesetzt an den Quellen der geistlichen Lebenskraft bleibt, durch die der Geist Gottes selbst unsres Geistes Leben in gleichmäßiger Stärke und Frische erhält. Die Frömmigkeit des Pietismus, — namentlich des modernen, kennzeichnet sich durch das stete Zurückgehen auf Gnadenstunden, verbunden mit ruhelosem Selbstwirken zur Wiederzeugung ähnlicher Eindrücke und Erfahrungen — ein Geistesleben ohne Friede, ohne Gewißheit der Gnaden Gottes, des eignen Christenstandes, und damit ohne Kraft und Frische des persönlichen Geisteslebens. Man begründet aber systematisch solche Seelenzustände, wenn man nach der Methode des Pietismus den Jugendbund, in dessen Kraft das weitere Leben geführt werden soll, in das eigne Gelöbniß, „den Verspruch" junger Seelen setzt. Damit diese einmalige That möglichst nachhaltig in Kraft und Bewußtsein bleibe — denn wie wenig dies der Fall zu sein pflegt, sagt auch solchen Pädagogen Nachdenken und Erfahrung leicht —, muß dann der Confirmationstag mit einer

Feierlichkeit, die sich dem Herzen unauslöschlich eindrücken soll, ausgestattet, vielmehr aber noch durch eine künstliche Steigerung von Erweckungsmitteln vorbereitet werden. Das ist heut noch die Confirmation nach Sinn und Praxis vieler wohlmeinender Pastoren, nach den Hoffnungen und Erwartungen unzähliger christlicher Väter und Mütter. Aber Grausamkeit und nichts Anderes ist dieses Wohlmeinen. Ein Krankheitsstoff wird damit den jungen Seelen eingeimpft, an dem ihr geistliches Leben fried- und freudelos dahinsiecht. Es ist Zeit, daß die Katechumenatserziehung auf lutherischem Kirchenboden von diesem Erbe einer krankhaften Periode sich gründlich reinige!

Im Allgemeinen hat die pietistische Reaction gegen jene orthodoxistischen Einseitigkeiten selbst nur dazu dienen können, bei allen, die gesunden Sinn haben, den Credit der rein orthodoxen Praxis zu steigern. Selbst von rein menschlich pädagogischem Gesichtspunkt betrachtet, ists gesundes, naturgemäßes Verfahren, den Acker des Gedächtnisses zuerst zu bestellen [1], und im Vertrauen auf die ungestörtere Einheit von Wissen und Gewissen, die der Jugend eignet, von dem eingestreuten Samen selbst die Wirkung auf Gefühl und Wille zugleich zu erwarten. Durfte man doch das Bewußtsein haben, eine Lehre zu lehren, die mit jedem Satz in der Gewissensfrage wurzelte: wie werde ich gerecht vor Gott und ewig selig? War doch der ausgestreute Same nicht menschlicher Art sondern göttlicher Lebenskräfte und Geisteswirkungen voll. Und warum soll treues Lehren und Einlernen, Aufsagen, ja Betenlassen, wie wir es oben als Aufgabe im Geist unsrer Kirche anzudeuten suchten (S. 381 ff.), mehr den Vorwurf des Mechanismus verdienen, als ein kunstmäßiges Operiren mit Anschauungen und Begriffen, wie Pestalozzi [2] es trieb, oder mit Gefühlen und inneren Erfahrungen nach pietistischem Princip. Was naturgemäß ist, das grade hat in sich am wenigsten Gefahr des Mechanismus. Ein ebenso männlicher als frommer Geist des Ernstes und der Andacht kann, wo es recht geschieht, solche Gedächtnißübung begleiten und tragen.

Wäre die Wahl nur zwischen den beiden Wegen, entschieden würden wir auf pietistische Erziehungskünste verzichtend uns auf die Seite des orthodoxen Unterrichtsverfahrens schlagen. — Dieses hatte nur als Unterrichtsverfahren selbst schon Mängel, die nicht ohne nachtheilige Wirkung bleiben konnten, und zum Theil allerdings schon am Pietismus ein

---

1) Vgl. was der große Humanist Friedr. Aug. Wolf über die Ausschließlichkeit dieser Aufgabe bei dem Jugendunterricht sagt: K. v. Raumer a. a. O. II, 361.

2) „Vous voulez méchaniser l'éducation" — war die kurze von ihm selbst als treffend anerkannte Kritik seiner Methode durch den Vollziehungsrath Glayre in Burgdorf WW. V, 25.

gerechtes Correctiv fanden (S. Th. III). Der kirchliche Lehrbegriff überwog den biblischen Lehrstoff. Geschichte aber fand so gut wie gar keine Stelle im Jugendunterricht. Beide Seiten hat erfolgreich zuerst der Pietismus cultivirt. Für das Letztre fehlte der ganzen Zeit der Sinn. Auch das kirchliche Alterthum stellte im Ganzen die Geschichte gegen das Dogma zurück (doch s. S. 118. 130 f.). Das Mittelalter hatte nur seine Historienbücher, die wunderliche Mischung von Welt-, Kirchen- und biblischer Geschichte, oder in andrer Form seine Biblia pauperum von Bonaventura. So fehlte es auch der Reformation nicht ganz an ähnlichen Erscheinungen. Aber die Zeiten, die stark sind im Handeln, leben minder in der Geschichte. — Der Pietismus förderte freilich auch nicht grade historischen Sinn. Es war mehr der glückliche Tact im Aufsuchen aller geeigneten Erweckungsmittel frommen Sinnes bei der Jugend, der dort mit der biblischen Geschichte befreundete.

Für Verwendung des biblischen Lehrstoffes hatte Luther selbst so treffliche Winke gegeben (Deutsche Messe 1526), daß das Beste, was der Pietismus für dergleichen Zwecke geschaffen, nur wie eine mäßig gelungene Copie neben dem Original steht. Aber die orthodoxe Praxis ist allerdings jenen Fingerzeigen wenig gefolgt. Der kirchliche Lehrsatz und Lehrbegriff stand in erster Reihe und gestattete dem Bibelspruch nur etwa die Stelle zweifelhafter Ehren als Beweismittel zu dienen — ein Rückfall in die Position des Waldenserkatechismus (mehr Th. III). Es ist klar, daß das Vertrauen, der Unterricht werde mit der Kraft eines göttlichen Samens wirken, in dem Maße an Recht verliert, als die Unmittelbarkeit des göttlichen Wortes gegen menschlich kirchlichen Lehrausdruck darangegeben wird, und jenes statt in seinem Selbstwerth nur dem Zweck des kirchlichen Wahrheitsbeweises dienend vor die Seelen der Jugend tritt. So vermindert sich das Recht, die orthodoxe Lehrbereitung für reine Anwendung des Wortes Gottes als Gnadenmittel zu nehmen. Es dient mehr nur noch der elementaren Seite, in der es notitia als historisches Wissen begründet, und dieser Einseitigkeit gegenüber gewinnt die Bedeutung der Willensanregung den Vorzug, eine Wirkung auf den ganzen Menschen zu involviren. Fiel aber nach dem Charakter der dogmatisch und polemisch gerichteten Zeit der Schwerpunkt in den Lehrbegriff, so führte jener Mangel an geschichtlichem Sinn und entsprechender Grundlegung mehr noch zu einem Leben im Begriff. Das kennzeichnet die scholastische Periode und hat dem Rationalismus vorgearbeitet, obgleich man mit Stoffen und Mitteln orthodoxesten Glaubensinhaltes umging. Und blieb dann endlich bei solchen Voraussetzungen der Jugend von dem Begriff auch nichts als der

Gedächtnißstoff, so wars freilich von der Schale die Schale womit sie gespeist wurde.

Wo sie aber soweit nicht heruntergesunken war, haftete dieser Erziehung immer der für die Jugend doppelt empfindliche Mangel an, daß ihr die Kirche nur im kirchlichen Bekenntniß, nicht im wirklichen Leben der Gemeinschaft als bestimmtes Ziel vor Augen und Seele trat. Mehr als die genannten Seiten geht der orthodoxen Praxis jede Einführung in die Cultusgemeinde und Bereitung auf den Eintritt in diese ab. Theologen kommen allenfalls mit einer solchen Kirche der Idee aus, nicht Laien; am wenigsten aber hat die Jugend daran ein greifbares Ziel. Sie nimmt solche Lehren hin mit den Empfindungen, zu denen die Schule sie erzogen und legt sie, wenn sie ins Leben tritt, mit der Schule bei Seite, um sie höchstens etwa als Gedächtnißstoff für die Katechisation wieder einmal hervorzuholen, oder im besten Fall mit den praktischen, den individuellen Heilsstand betreffenden Lehren, sich einzeln ein jeder für seine Person durch den Kampf des Lebens durchzuschlagen und in Leidensstunden zu trösten. Fürs Leben der Kirche, für das Leben in und mit der Kirche kann eine einseitig erkenntnißmäßige Erziehung nicht tüchtig machen; der Mangel der Rücksicht auf das wirkliche Leben der Kirche ist das Correlat zu der mangelnden Pflege des geschichtlichen Unterrichts. Seine Frucht ist der factische Zustand unsrer Kirche, wonach sie im Allgemeinen nur in den Theologen, nicht in den Gemeinden mit Bewußtsein vertreten ist.

Daß aber ein so unpersönliches Verhältniß zu der Kirche als Reichs- und Brudergemeinschaft, wo uns jeder Bruder wie der Diener insbesondre ein persönlicher Vertreter des HErrn selbst sein kann und soll, nicht ohne bedenkliche Wirkungen für das persönliche Verhältniß zum HErrn selbst bleiben kann, liegt nahe genug. Homo homini Deus — ist eine alte Wahrheit; für uns heißt sie näher: Christianus Christiano Christus. Daher die Privatreligion, der Privatglaube grade lebendigerer Glieder unsrer Kirche; daher die Basirung des Gnadenstandes auf Lehr- oder Glaubensbewußtsein von der Rechtfertigung, statt auf die Gnadenmittel deren Gebrauch für uns zur Erfahrung von Gottesthaten wird. Oder es droht von der andern Seite grade dann die Gefahr des opus operatum, wenn man mehr im Begriffe von der Taufe, von Absolution und Abendmahl ruhe, als in dem thatsächlichen Verhältniß lebt, welches diese Gnadenmittel zwischen dem HErrn und seiner Gemeinde und innerhalb dieser mit den Einzelnen begründen. Für das Leben mit der Gemeinde im Genuß der Gnadenmittel, aus denen ihr fort und fort thatsächlich Leben zufließt, erziehen — das allein verdient den Namen kirchlicher Erziehung, und verbindet lehr- und

erziehungsmäßiges Bereiten auf organische Weise. Anders wird Lehre und Bekenntniß selbst beim reinsten und evangelischsten Inhalt mehr und mehr ein neues Gesetz, wenn nicht zur Proclamation individueller Willkür. Jedenfalls aber treten die sittlichen Forderungen, namentlich die Enthaltung von ungöttlichem und weltlichem Wesen zur Lehre rein in Form des Gesetzes, während sie als Sitte heiligen Gemeinschaftslebens dem Katechumenen als Ehrenziel, an dem er künftig Theil haben soll, positiv vor Augen gestellt, mehr versprechen werden als sie auf jenem Wege ihm zu nehmen scheinen. Grade für die Behandlung der Jugend, der das Leben noch in der Gestalt verheißungsvoller Zukunft und unschuldiger Freude winkt, ist dies ein pädagogischer Gesichtspunkt von höchster Bedeutung. Man biete Leben für Leben, Freuden für Freuden, statt mit dem Gesetz der Forderung dem Versagten erst den Zauber höherer Genüsse zu verleihen.

Endlich hat jene Erziehung für die Kirche nur in der Idee und dem Bekenntniß auch noch die nachtheilige Wirkung, daß sich das richtige Maß des Erkenntnißstoffes verschiebt und an die Stelle der Katechumenenerkenntniß die der Theologen und des kirchlichen Bekenntnisses in seiner ganzen Fülle tritt. Ein thatsächliches Ziel wird allemal der Bereitung eine bestimmte Grenze setzen und praktische Richtung geben. Der ganze Mensch wird zu der Stufe thatsächlicher Reife gebracht werden müssen, die dem concreten Zielcharakter gemäß ist. Taufe fordert Taufreife; Abendmahl das bestimmte Maß der Erkenntniß, vor Allem aber auch zugleich persönlich sittlicher Reife, wie es sein Inhalt, seine Gabe mit sich bringt. — Die orthodoxen Katechismen dagegen bieten lehrreiche Beispiele, wie sich die ganze Zeittheologie allmälich auf den Katechumenenunterricht übertrug und die schwersten Lehren und Streitsätze Stoff der Katechismusauslegung wurden. Konnte doch ein Conrad Dieterich in seinen Institutiones catecheticae, die freilich zunächst nicht für die Jugend geschrieben waren, aber für katechetische Leistung doch grade als Normalbuch wirkten, die altorthodoxen Unterschiede zwischen kanonischen und „apokryphischen" Büchern des Neuen Testaments aufnehmen und unter den ersteren nur einen Brief Petri, einen Brief des Johannes u. s. w. aufzählen! —

An diesem Punkt tritt der Vorzug schon des Beichtzieles vor dem des Lehrexamens in ein günstiges Licht. Lehrgegenstände waren auch dort in der Vorbereitung eingeschlossen; darunter manche, die nicht so unmittelbar aus dem Beichtzweck resultirten wie der Dekalog und die Lehre von den Sünden. Aber alle Lehre hatte an dem praktischen Ziel Beides, ihr Maß und ihre praktische Richtung. Es galt eben, einen jungen Christen zur Beichte geschickt zu machen; denn wenn er dies sei, so hoffte man, würde

der Fortgebrauch dieses Mittels ihn auch fort und fort im Leben eines Christen erhalten. Hier tritt zuletzt der wichtigste Gewinn heraus, wenn als Ziel ein thatsächliches Verhältniß bestimmend wirkt. Indem dieses sich nach der erstmaligen Erfahrung seiner Wirkung fortsetzt, und den zum Antheil an demselben Aufgenommenen nicht wieder verläßt, sondern fort und fort trägt, den mit dem Katechumenatsabschluß gesetzten neuen Anfang immer wieder erneuernd, so vermag dieses eben zu leisten, was der Pietismus vergeblich mit seinen Kunstmitteln anstrebte. Dieser hatte ja ein gewisses Lebensziel vor sich: die nur zu spiritualistisch bestimmte Gemeinschaft der Gläubigen, ausgeprägt im Conventikel der Wiedergebornen. Andererseits knüpfte seine Idee der Tauferziehung und Taufbundserneuerung an thatsächliche Verhältnisse an. Aber das Ziel, das nun als neuer Anfang thatsächlich das Leben des zur Gemeinde Aufgenommnen begleiten und immer wieder objectiv erneuern sollte, kann eben die einmal empfangene Taufe und der in der pietistischen Confirmation nur subjectiv erneuerte Taufbund nicht sein. Darauf das weitere Leben als auf die wesentliche Entscheidung stellen, heißt es ausschließlich auf den Menschen, auf Glaube und Treue als unsre eigne That stellen.

Diesem wie jenem Mangel gegenüber wäre die Beichterziehung schon im Vortheil, sobald die Absolution als ihr Abschluß in evangelischer und positiver Weise gefaßt wird: — eine menschlich zugeeignete Gottesgnade und -Gabe. Wir werden sie auch in das Ziel, das wir über sie stellen müssen, das heilige Abendmahl, mitaufgenommen sehen. Für sich stehend nämlich wird sie diese Stelle nicht genügend ausfüllen. Zunächst wird der Gebrauch der Beichte und Absolution in unsrer Kirche außer in Verbindung mit dem heil. Abendmahl eine allgemein durchgeführte Ordnungsform nie erleiden, sondern im Dienst seelsorgerlichen Trostes und Berathung für das Einzelbedürfniß gesucht und verwendet werden, wie im Anfang der Reformation man sich ausschließlich darauf zurückzog. Zur Ordnungsform für sich Beichte und Absolution erheben, hieße sie zum selbständigen Sacrament machen, wozu ja die Absolution Anknüpfungspunkte zu bieten scheinen konnte (Apologie Müller S. 202. 173.). Freilich aber würde es bei unsrer Praxis vielmehr dazu führen, wozu es in der Römischen Kirche auch ausgeschlagen ist, zu einer Isolirung des priesterlichen Wirkens und damit zu der Gefahr die pastorale Seelenleitung in klerikale und hierarchische Herrschaft über die Seelen umzusetzen. Das hat unsre Kirche bestimmt, die beiden Sacramente in der Reinheit und Ausschließlichkeit, die selbst der alten Nähestellung der Sacramentalien neben ihnen den Boden entzieht, zu bewahren. Dieselben Gründe nun aber entscheiden dafür, daß durch das

Abendmahl die Taufgabe so vollständig wie durch nichts andres erneuert und ergänzt aufgenommen werden kann. — Hier ist göttliche Heilswirkung und ein thatsächliches Verhältniß vereinigt, in so rein objectiver, specifischer, über alle Abhängigkeit von menschlicher Vermittlung so hoch erhabner Wirkung, wie auch von der Absolution dies nicht gesagt werden kann. Hier ist Erneurung aller Gnaden der Taufe; aber in der Form einer fortgesetzten Wiederholbarkeit, die dieses Sacrament zu dem Fels mit lebendigem Wasser macht, der mit uns wandelt durch die Wüstenwege dieses Lebens.

2.

Bei dem Aufweis, daß das heilige Abendmahl in seinem erstmaligen Genuß das Ziel der Tauferziehung ist, entscheidet einerseits die der Taufe correspondirende Natur, andrerseits die über die Stufe des Taufempfanges hinausweisenden Wirkungen und Erfordernisse, die mit diesem andren Sacrament gesetzt sind. Die Auffassung der Einsetzungsworte berührt unsre Frage nur mittelbar.[1] Was an der altorthodoxen Auffassung von der Mehrzahl neuerer Vertreter der lutherischen Abendmahlslehre mangelhaft gefunden wird, ist die Zurückstellung der Persongemeinschaft als sacramentliche Wirkung vor der ausschließlichen Betonung der Sündenvergebung.[2]

Für uns bildet das Verhältniß des Abendmahls zur Sündenvergebung den Ausgangspunkt. Obgleich der HErr bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls von der Vergebung der Sünden als einer Wirkung der Todesdahingabe seines Leibes redet, so wird dies doch unverkennbar hier nur gesagt, weil der Genuß des in den Tod gegebnen Leibes dieser Frucht eben versichern, sie in der That zugleich aneignen soll. Das Abendmahl ist zwar nicht nur, aber sicher zugleich und obenan, das kann man sagen, eine Zusicherung und Zueignung der durch Christi Tod gewirkten Vergebung der Sünden. Gleiches ist in erster Linie die Segenswirkung der Taufe (S. 256.). Daß ein zweites Sacrament eingesetzt ist, welches die Wirkung des ersten aufnimmt, bestätigt und erneuert, beweist zwar nicht, daß jene in der Taufe gegebne Vergebung der Sünden etwa nur auf vor der

1) Vgl. bei Thomasius, Christi Person u. Werk III, 2, 47 ff. die beste neue Darlegung des Rechts der luther. Auffassung, nachdem Kahnis, die Lehre v. Abendmahle, Leipzig 1851, durch dess.: luther. Dogmatik 1861 I, 616 ff. den Werth persönlicher Zeugnißablegung leider verloren hat.

2) Doch ist auch bekannt, wie namentlich die Luth. Dogmatik des 17. Jahrh. die einzelnen Ansätze die sich bei Luther (vgl. Thomasius) und im Bekenntniß selbst (Apol. M. 164. F. Conc. 659) finden, auch nach dieser Seite der Lehrentwicklung im Interesse der Unio mystica fortgebildet haben (Walch a. a. O. III 139 ff.). Eine Lehre, die Calov und Hülsemann zu Vertretern hat, sollte man nicht, wie neuerdings von engen und ängstlichen Lutheranern geschehen, als eine Annäherung an reformirten Abendmahlsbegriff verdächtigen.

Taufe zurückliegende Schuld gemeint sei; aber wohl daß bei dem Menschen subjectiv ein Bedürfniß vorliegen müsse, die Zusicherung und Zueignung der in der Taufe schon gegebnen Gnade erneuert zu sehen. Wäre dabei das heilige Abendmahl nur für einmaligen Empfang bestimmt wie die Taufe, so wäre der Zweck solcher Erneuerung schwer verständlich. Darum fällt für uns ein Hauptgewicht auf die Iterationsfähigkeit des andren Sacraments bei Einheit der Segenswirkung mit der Taufe. Ist durch die Einsetzung eines zweiten Sacramentes, das die Wirkung des ersten aufnimmt, diese letztre als eine nur anfängliche, der Ergänzung bedürftige bezeichnet, so trägt die andre darin das Kennzeichen abschließender Selbständigkeit, so daß wer Antheilsrecht an dem AM. erlangt hat, nur von diesem Recht fortgesetzten Gebrauch zu machen, dagegen nicht weiter ein anderes und höheres Sacrament zu suchen und zu erwarten hat. Mit der Segenswirkung der Vergebung der Sünden, die das Abendmahl erneuert, reicht die Communion der Initiation geistig die Hand; mit der Iterationsfähigkeit, die die Erneuerung dieser Gabe fortan in dem Abendmahl concentrirt, versetzt es den Katechumen von der Anfangsstufe auf die Stufe des absoluten in sich sufficienten Abschlusses.

Darin schon entspricht das Abendmahl beiden Haupterfordernissen, die wir an ein Ziel der Tauferziehung stellen mußten. Das Bleiben in der Taufgnade selbst zeigte sich als wesentlich eins mit der fortgesetzten Erneuerung der Vergebung der Sünden. Jede fernere Bereicherung muß zugleich Erneuerung der ersten Gabe sein (S. 280 f.). Haben wir ferner die Forderung der erneuten Taufzusage seitens des Täuflings als begründet erkannt, so wird diese, sie möge ihren Ausdruck für sich in einem dafür besonders constituirten Act finden oder nicht, ihre naturgemäßeste Anlehnung an das Sacrament finden, das die Taufgnade zugleich objectiv erneuert.

Wer diesem gegenseitigen Verhältniß der beiden Sacramente einen bildlichen Ausdruck geben wollte, könnte einen treffenderen nicht finden, als den, den die Elemente, die beiden Sacramenten dienen, darstellen, und das Wort der Verheißung ihrem sacramentlichen Brauch nicht als ein nur Bedeutetes, sondern als sachliche Wirkung beilegt. So verhält sich Geburt (Joh. 3, 5) und Wachsthum (Eph. 5, 29: ἐκτρέφει) zu einander, daß mit jener ein für allemal ein Anfang gesetzt ist, der in diesem seine fortschreitende Ergänzung findet. Jene bildet das Wasser, das Element nicht nur der Reinigung, sondern zugleich des Ursprungs aller Dinge ab; dieses Brot und Wein, die Elemente der Nahrung und Stärkung. Das Verhältniß konnte nie verkannt werden. Wohl aber kann, nachdem die Kindertaufe eingetreten war, die Hinzufügung des Kinderabendmahls selbst als eine ir-

rige Consequenz aus dem richtigen Verständniß dieses Grundverhältnisses beider Sacramente angesehen werden.

Vielmehr noch spiegelt sich darin der Unterschied des christlich sittlichen Verhaltens zu beiden Sacramenten. Während das Eine mit der subjectiven Voraussetzungslosigkeit, die das Wesen eines als Geburt bezeichneten Vorgangs einschließt, ein Verhältniß relativer Unfreiheit des betheiligten Subjectes gestattet, wie in der Ertheilung der Taufe an Kinder, bedingt das Andre schon durch seine dem individuellen Begehren hingegebene Iterationsfähigkeit die Reife sittlicher Freiheit. Dieses ist dem selbständigen Gebrauch nach persönlichem Bedürfniß anempfohlen, während jenes auch das unentwickelte Leben trägt, wie der Mutterschooß das Kind, wie das Aelternhaus und die Garanten der Taufe den Unmündigen vertreten, bis er die Reife der Selbstwahl und die Fähigkeit eigner Versorgung seiner Seele erlangt hat. Obgleich das Verhältniß dasselbe bleibt bei der Taufe der Erwachsnen wie bei der von Kindern; denn um geistliche Voraussetzungslosigkeit und geistliche Reife handelt es sich —: so kann man sich doch bei der Auseinanderlegung dieser gegenseitigen Correspondenz des Initiation- und Communionsacramentes des Gedankens kaum erwehren, daß diese Doppelstiftung ihrer göttlichen Anlage nach auf das Bedürfniß eines Geschlechtes, das den Anfang seines Personlebens mit der Geburt gesetzt findet, berechnet war. So verwendet sie die Kirche mit heiligem Tact, die Taufe den Neugebornen reichend und das Abendmahl auf die Jahre reiferer Erkenntniß sparend. Dem Leben in dieser Welt in seinen ersten Anfängen entgegenkommend, begründet die Taufe ein neues Verhältniß zu dieser Welt durch den Anfang eines Lebens in Reinheit von der Welt, verbunden mit der Geistesrichtung auf eine höhere Welt. Indem das andre Sacrament die letztre nährt nicht ohne Bewahrung und Mehrung jenes Verhältnisses in der Welt, geleitet sie das verborgne, dieser Welt fremde Leben eben so hinaus, wie jenes Sacrament ein Leben ermöglicht, das innerhalb dieser Welt seinen Beruf erfüllt, ohne mit der Unreinheit derselben sich zu vermischen. Der G e i s t, der des Lebens ebenso wie der der Heiligkeit, ist das Princip dieser; die menschliche L e i b l i c h k e i t, die durch Tod der Versöhnung und Verklärung zur Speise des ewigen Lebens bereitet ist, dient dem Andren zum höheren Medium. So treten beide Sacramente durch ihren Wesensunterschied auch bei den Erwachsnen auseinander. Die Differenz der G a b e tritt da in den Vordergrund. Bei Kindertaufe ist die Differenz der F o r m das Nähere und ihr gegenüber die relative Einheit das Erste. Unter der andren Form eines f r e i e n Verhältnisses erneuert das Sacrament des Abendmahls zuerst die Wirkung der Taufe, mit der diese auch das unbewußte Le-

ben durchdrungen und bis zur Entwicklung der selbständigen Entscheidungsfähigkeit getragen hat. Nun diese erreicht ist, vermittelt das andre Sacrament mit der Aufnahme und erneuten Versiegelung des ersten zugleich den Uebergang zur höheren Stufe.

Das ist aber die andre Seite der Leistung, die wir von einem Act, der die Grenzscheide zwischen Anfangs- und Vollendungsstand bilden soll, fordern müssen; — nämlich dies, daß ein solcher Act nicht nur in Correspondenz zur Anfangsstufe stehe, sondern in sich selbst zugleich die Kräfte und Gaben berge, die zu der höheren Stufe befähigen, auf sie versetze und auf ihr erhalte. Die Confirmation könnte dies zu sein nur beanspruchen, wenn sie eine objective Geistesgabe und Ausrüstung in sich schlösse, und dabei wäre erst wieder zu untersuchen, wieweit diese den Heilsstand des Menschen selbst anginge, und sie damit nicht Aufhebung und Leugnung der Anfangsgabe in der Taufe sei. Beläßt man die Confirmation der Hauptsache nach bei einer blos subjectiven Erneuerung des Gelübdes seitens dessen, der bei der Taufe mündlich und selbständig noch nicht geloben konnte, so bezeichnet sie nur das Formale des im Abendmahl materiell begründeten Verhältnisses, die Mündigkeit, die im Unterschied zur Unmündigkeit bei der Taufe eingetreten.

Ebenso gewährte uns Beichte als Mittel seelsorgerlicher Erziehung und als Recht derer, die durch diese hindurchgegangen nur ein Bild des Unterschiedes von Freiheit und Unfreiheit des Verhältnisses auf den verschiedenen Stufen, das Bild von Rechten, die auf der einen Stufe erst in Aussicht stehen, auf der andern individuell erlangte sind. Die materiale Gabe, die Absolution wird davon nicht berührt, sie kann hier wie dort empfangen werden. Sie liegt auch ihrem Wesen nach schon in der Taufgabe miteingeschlossen, führt an sich nicht über sie hinaus, sondern nur zu ihr zurück. Nur die verschiedne Berechtigung sie zu suchen, zu fordern als ein Recht in relativer Freiheit der zu leistenden Bedingung bildet den Unterschied, — aber auch nur nach der formalen Seite des Verhältnisses. Dem heiligen Abendmahl gegenüber gewinnt auch der Unterschied des formalen Verhältnisses eben darum seinen reinen und vollen Ausdruck, weil in ihm die materialen Grundlagen des neuen Verhältnisses zu Christo und der Gemeinde gegeben sind. Diese haben wir nun zunächst ins Auge zu fassen.

3.

Zum weiteren Erweis wie das heil. Abendmahl das Ziel des Jugendkatechumenats in dem Sinne ist, daß es ein neues und abschließliches Verhältniß zu Christo und der Gemeinde begründet, wird man

den Ausgangspunkt am besten von seinem Verhältniß zum alttestamentlichen Bundesmahl nehmen. Auch für die Exegese der Einsetzungsworte bildet die historische Anknüpfung an Letzteres allzeit die sicherste Basis. Es war das letzte Paschamahl, — nicht nur das von Jesu mit seinen Jüngern, sondern das mit göttlicher Sanction überhaupt noch gefeiert wurde; denn mit dem Tode des HErrn löste sich das Vorbild mit der Erfüllung, zu Pfingsten der alte Bund mit dem neuen ab. Der unmittelbare Anschluß des „Mahles“ Jesu Christi an das alttestamentl. Bundesmahl zeugt dafür, daß jenes im neuen Bunde die Stelle des letztren vertreten, für die Gemeinde Jesu Christi sein soll, was jenes für Israel war: — das **Bundesmahl**, in dem sich immer aufs neue die Sammlung des Bundesvolkes zu einem Volke des HErrn auf Grund der erlösenden Ausscheidung aus der Welt darstellt. Ausdrücklich heißt darum das Blut, das Christus den Jüngern mit dem gesegneten Kelche darbietet: τὸ αἷμά μου τῆς (καινῆς?) διαθήκης (Matth. 26, 28. Mrk. 14, 24), wie Paulus (1 Cor. 11, 25) und Lukas (22, 20) den Kelch selbst als ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι bezeichnen. Nicht minder will der HErr durch das σῶμα μου (vgl. die Stellung in Pauli Bericht τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα) die neue Gabe im Unterschied von dem Leib des Lammes, dessen Blut die Erlösung im Vorbild war, verstanden wissen.

Während das Sacrament der Taufe, von dem in den Zustand des Geistes Versetzten angeordnet, mit der Geistestaufe am Pfingstfest in reale Wirkung tritt, wird die andre Stelle, welche die Stiftung des heil. Abendmahles einnimmt, eben durch die Ablösung des neuen mit dem alttestamentlichen Paschamahl bedingt, die wiederum mit der Stunde zusammenfällt, wo das Opferlamm des neuen Bundes in den Tod dahingegeben wird. Und wie das Medium der Geistesmittheilung an das Erscheinen des Geistes der Verklärung in Christo für alles Fleisch (Joh. 7, 39 u. 38 vgl. mit Apg. 2, 16. 17), so knüpft das Medium der Zueignung des neutestamentlichen Opfers an den als Erfüllung alttestamentlichen Vorbildes gezeichneten Moment der Opferdahingabe an, wie an die menschlich leibliche Person dessen, der mit der Erklärung, daß nun sein Leib und Blut dahingegeben und vergossen werde, das neue Paschamahl einsetzt.

In der Nacht der ersten Paschafeier trat das Volk des alten Bundes zum ersten Mal, je Familie und Familie verbunden, als Volk zusammen. Ebenso sammelt in den ersten Jüngern, seinen Haus- und Tischgenossen, der HErr die Gemeinde des Neuen Testaments zum ersten Mal als Bundesgemeinschaft. Und jedes Abendmahl, das nachher die Gemeinde feiert, ist —, wie auch das Paschamahl schon nicht blos das Gedächtniß erster

Feier, sondern die fortgehende Documentirung, und für die neuhinzutretenden Einzelnen neue Constituirung der Gemeinde des Volkes Gottes war, — communio in dem Sinne, daß es die Gemeinde des Neuen Testaments als Bundesvolk erweist und neuzusammenschließt. Nur daß hier das Gemeinschaftsmahl nicht nur das Volk des Bundes unter dem Herrn des Bundes, sondern zugleich mit Dem vereinigt, der wie er selbst das Opfer ist, so auch seinen Leib und sein Blut, die er geopfert, seiner Gemeinde zur Speise gibt an der Stelle des Leibes des Paschalammes.

Auch abgesehen von dem, was wir oben schon über das positive Verhältniß des Abendmahles zur Taufe gegeben, können wir aus dieser Beziehung zum alttestamentlichen Bundesmahl folgern, daß die Taufe nicht wie das heilige Abendmahl specifisch das Gemeinschaftssacrament der Gemeinde sein kann. Wie viel sie auch vorbereitend dafür wirkt, der Zusammenschluß der Gemeinde des Neuen Testaments in gliedlicher Gemeinschaft unter sich und mit ihrem Haupt ist die besondre Bedeutung und Wirkung des heiligen Abendmahles. Zwar kann mit derselben Folgerung, mit der Paulus (1 Cor. 10, 17) die Gemeinschaftswirkung des Abendmahls darstellt: *εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα*, von der Taufe gesagt werden: *ἓν σῶμα — ἓν βάπτισμα* (Eph. 4, 4. 5. Vgl. 1 Cor. 10, 1. 2). Und ist hier die Einheit nur aus Gleichheit des Besitzes erschlossen, so wird anderwärts jene ausdrücklich als die Wirkung der Taufe scheinbar in völliger Gleiche mit der Wirkung des Abendmahles bezeichnet (1 Cor. 12, 12 ff.). Eine gemeinschaftsbildende Kraft schreibt also das Wort auch der Taufe zu. Daß aber neben dieser Gleiche dem besondren Charakter des Abendmahls sein entsprechender Ausdruck im Neuen Testament gewahrt wird, dafür zeugt schon der dem letztren ausschließlich eignende Begriff der *κοινωνία* (1 Cor. 10), die durch das Mahl gegeben ist, sowol mit Leib und Blut Christi (V. 15) als in Folge dessen mit dem Tisch oder Altar des HErrn (V. 18—21). Das Letztre kann nur das im Genuß zur Opfermahlzeit liegende Bekenntniß zum Opfer und den ganzen betreffenden Cultus meinen. Der Altar resp. der Tisch des HErrn bildet so den Scheideberg der Cultusgemeinschaft (Hebr. 13, 10 vgl. mit 1 Cor. 10, 18. 21). Dabei kommt ohne Zweifel die Idee des Essens und Trinkens und nicht blos die der Opfermahlzeit für sich in Rücksicht, insofern mit jenem der physische Proceß bezeichnet ist, durch den eine Stoffvermischung unsrer eignen Natur mit an sich fremden Bestandtheilen, und somit eine Verbindung innerlichster Art bezeichnet wird. Und so werden wir nun doch einen Unterschied in der Einheit, die zu Stande kommt, wenn *οἱ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχουσιν* und der Einheit durch gleichen Antheil aller an der Taufe statuiren können. Bei der

letztren liegt die Einheit nur im Zweck, in der Bestimmung der Handlung; beim Genuß eines Brotes in der Art und Weise, im Symbol und, wenn es mehr als dies ist, im innren Effect der Handlung. Sie schließt zunächst die Idee der zu einer Familie, zu einer Hausgenossenschaft verbundenen Gemeinschaft in sich; daher 1 Cor. 11 das *κυριακὸν δεῖπνον* der Einzelmahlzeit, bei der nur die Befriedigung des Einzelbedürfnisses gesucht wird, entgegengesetzt ist. Und wie wir die Cultusgemeinschaft von der heiligen Tischgemeinschaft bedingt sahen, — so bildet diese denn auch, die irdische schon und natürliche, obenan aber die heilige, die Scheidegrenze der ein- und ausschließenden Lebensgemeinschaft (1 Cor. 5 u. 11 vgl. Luk. 5, 30). Die Taufe ist in sich nicht Gemeinschaftssacrament, sondern vermittelt nur für das Individuum Gemeinschaftsrechte. Dagegen hat es das Abendmahl zur immanenten Wesenseigenschaft, nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Jüngerschaft vereint sich zu beziehen, und die Hausgenossenschaft des himmlischen Herrn nicht nur zu begründen, sondern in sich zu repräsentiren. Wie der Hausherr von den Seinen an der *κλάσις τοῦ ἄρτου* (Luk. 24, 35) erkannt wird, so schlingt das Brotbrechen das Band der Einen Hausgemeinde um die einzelnen Häuser ihrer Glieder (Apgesch. 2, 46).

In diesem Sinne bezeichnen wir das Abendmahl als das specifische Sacrament der Sammlung und Zusammenschließung der Gemeinde des HErrn als solcher. Damit ist zugleich sein ausschließlicher Anspruch auf die Stelle in der kirchlichen Erziehung erwiesen, an welcher der Katechumen in die Reihe der mit vollem und actuellem Gemeinschaftsantheil ausgestatteten Kirchenglieder eintritt. Nicht ein willkürlicher, nur subjectiv begründeter Uebergang ists dann; sondern ein objectiv vermittelter Act der Einfügung, der Hinzusammlung zu Christi Hausgenossenschaft. Und ist diese Sammlung hienieden noch nicht identisch mit der ausschließlichen Vereinigung derer, die Glieder Christi in Geist und Wahrheit sind, so erscheint doch die absolute Darstellung dieser in der zukünftigen Welt (Vgl. Lukas 13, 29 und 22, 30) nur als die Vollendung dessen, was das Abendmahl in irdischer Gestalt der wahren Gemeinde des HErrn schon ist. Eben darum concentrirt sich der eigne Eifer um Reinheit der Gemeinde in der Abendmahlszucht. — Die Erziehung, die dieses Sacrament zum Ziel hat, ist daher Kirchenerziehung, Gemeinschaftserziehung im höchsten Sinn. In die Bruderschaft der Gemeinde Jesu Christi wird wer zum ersten Male Abendmahlsgast ist als selbständiges Glied aufgenommen, in die Bruderschaft, aus der er in Ewigkeit nicht wieder ausscheiden, der er sich während seines Erdenwandels werth zeigen soll in treuer Bewahrung des Glaubens und Reinheit des Lebens. Die Taufe ist die Einpflanzung der wilden Rebe in den

edlen Weinstock; das Abendmahl zeigt sie als edle Rebe unter den andern, mit ihnen gemeinsam durchströmt von den Säften des Lebens, das sie fruchtbar macht (Joh. 15). Diese Erziehung geht in der That einfach der Pädagogie der objectiven Gnadenmittel nach, in Aufnahme der Forderung, Glieder zu erziehen, die es sind am Leibe Christi und nicht blos durch äußere Kirchengemeinschaft, und vermeidet dabei pietistische Kunstmittel. Sie kann jeden, in welchem sie eine lebendige Erkenntniß von dieser Sacramentsgabe und ein Verlangen nach ihr gewirkt sieht, getrost an die Hand eines Höheren geben, die dem gläubigen Abendmahlsgast Beides in Eins vermittelt, die Gliedschaft an der sichtbaren, durch das Bekenntniß der Wahrheit verbundnen Gemeinde, durch thatsächlichen Zusammenschluß mit ihr an Einem Tisch versiegelt, und in derselben die höhere Gliedschaft als lebendige Glieder an seinem Leibe. Die Erziehung, die für diese Welt sich unvermeidlich unter das Differenzbewußtsein des Zieles gestellt sieht, ist dabei doch zugleich überwaltet und getragen von dem Bewußtsein einer höheren innren Einheit.

Diese Einheit aber hat ihren Mittelpunkt an der Gemeinschaft der Glieder mit dem HErrn selbst, — das ist das Letzte und Höchste. Denn mit der Zusammenfassung der Glieder unter einander durch das Sacrament sind immer noch die mehr peripherischen Folgerungen genannt. Die centrale Gemeinschaftswirkung ist die allen Gliedern gemeinsame Verbindung mit Dem, der sich ihnen zur Speise gibt, und nach der Analogie aller Stoffverbindung als der dynamisch überwiegende Factor, sie in sein Wesen verwandelt, statt seinerseits die Verwandlung in das ihre zu erleiden. Abgesehen ob es zunächst sacramental gemeint sei oder nicht, ruht jedenfalls Joh. VI auf dieser Idee der Gemeinschaftsherstellung. — Das Brot vom Himmel gibt denen, die es essen, *ζωήν* (V. 33. 51. 53 ff.). Indem aber dies Brot genießen nichts andres heißt, als den vom Himmel Gekommnen selbst, — näher: das genießen, was er für das Leben der Welt gibt, die *σάρξ* und das *αἷμα* des Menschensohnes (51. 53), so gestaltet sich die Wirkung auch näher zu einem persönlichen Ineinander dessen, der sich gibt und derer, die genießen (56). — Was Christus bei Joh. sagt würde für sich, ohne das Factum der Einsetzung eines Bundesmahles mit Worten, wie sie dort gesprochen sind, allerdings nicht anders als von der Glaubensaneignung der Thatsache, daß der Erlöser sein Fleisch und Blut für das Leben der Welt in den Tod gegeben, verstanden werden, wie die ganze Rede entschieden davon ihren Ausgangspunkt nimmt (V. 27 ff.). Aber schon dabei bliebe es unverständlich, wie das sogenannte Kapernaitische Mißverständniß (V. 52. 60) nicht blos nach der Seite des fleischlichen Sinnes abgewie-

sen (63. 64), vielmehr auf die Zeit eines Verklärungszustandes des Erlösers (62. 63) verwiesen werden könne, als wo nicht nur das rechte Verständniß erleichtert sein, sondern das Gesagte zu seiner thatsächlichen Erfüllung kommen werde. Denn die Glaubensaneignung allein, wenn sie gemeint wäre, bliebe dieselbe beim irdischen Erscheinungs- und im Verklärungszustand des Erlösers. —

Wenn aber andrerseits die Einsetzung einer besondren Handlung feststand, die ihr Charakteristikum an denselben Worten: „den Leib essen, das Blut trinken" hatte, so ist eine rein geistige Auffassung der Rede, die Johannes berichtet, nur haltbar, wenn man darin eine absichtliche Spiritualisirung des in den andern Evangelien „somatisch" gefaßten Abendmahlsberichtes findet. Das ist consequent, — die Consequenz derer, die das „pneumatische Evangelium", im Gegensatz zu den andern evangelischen Berichten, von Johannes repräsentirt sehen. Nimmt man aber den Apostel nicht als einen nebelhaften Idealisten, so wird man zugestehen müssen, daß er bei der Art wie er die Rede des HErrn berichtet, das historische Factum der Abendmahlseinsetzung nicht anders als voraussetzen konnte, und dabei jenem thatsächlichen Gemeindegut durch Mittheilung dieser Rede des HErrn einen Unterbau des geistigsten Verständnisses zu geben suchte; grade so wie er bei der Erzählung cap. 3 die Kenntniß der christlichen Taufe voraussetzt, aber in die innerste Wirkung ihres wesentlichen Factors des Geistes einführt, und so statt die sacramentliche Realität aufzulösen sie in ihrer ganzen Tiefe ergreifen lehrt. Was bei Cap. 3 alle zugeben, die nicht dem ganzen Evangelium pneumatische Tendenz beilegen, sollte man bei Cap. 6 nicht verkennen — am wenigsten aus dogmatischem Vorurtheil (nach 6, 53) als Lutheraner beanstanden zu müssen glauben. Die alte Kirche hat den Zusammenschluß beider Sacramente, in nicht minder Johanneisch gehaltener Weise, in 1. Joh. 5, 6 erkannt, und diesen Abschnitt als Epistel für den Sonntag Quasimodogeniti bestimmt, der die Katechumenenerziehung nach alter Praxis abschloß.

Die in jenen Stellen unter dem Bilde des Essens und Trinkens ausgeführte Vorstellung der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewinnt, nicht ohne Wiederkehr des Gedankens an ein Mahl, ihre Vollendung in dem andren Bilde der Hochzeit und ehelichen Verbindung des zu seiner Braut kommenden Bräutigams. Die eschatologische Vollendung der Kirche zeigt Beides ausdrücklich in seiner Einheit (vgl. Offb. 19, 7 mit 9 u. 3, 20 mit Matth. 25, 10.). — Und mehr als selbst die Einsetzungsworte mit ihrem testamentarischen Anspruch auf wörtliches Verständniß zeugt das Instanzenverhältniß des alttestamentlichen Vorbildes im Paschamahl und der alttesta-

mentlichen Weissagung vom Brautverhältniß der Gemeinde zum Messias, daß leibliche Mittheilung des menschlich leiblich erschienenen und zur Verklärung vorangegangnen Bräutigams der Gemeinde die Vollendung des Gotteswunders sein müsse, das seinen ersten weissagenden Anfang in der Einsetzung der Ehe als natürlicher Basis eines für die Erlösung bestimmten Geschlechtes hat. Hienieden in der Form einer ernährenden Pflege, die die Braut von ihrem Bräutigam empfängt (Eph. 5, 29), wird dort, wo die menschlich natürliche Ehe ihr Ende gefunden, das *μυστήριον μέγα* (Ebd. 5, 32) zwar eine verklärte, aber so gewiß reale, dem Schattenbild der natürlichen Ehe entsprechende Erfüllung gewinnen, als die Kirche sich hienieden schon ansehen darf als: *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* (Eph. 5, 30).

Es gilt dies der Gemeinde, nicht dem Einzelnen als solchem, und für sich zum neuen Beweis, in welchem Maße alle auch individuell erfahrne Wirkung des Sacramentes, in dem sich das heilige Verhältniß des Bräutigams zur Braut hienieden concentrirt, zur Voraussetzung hat, daß der Einzelne nur als Glied der Gemeinschaft derselben theilhaftig wird und als solches nur sie besitzt. Aber in der Gemeinschaft darf nun auch der Einzelne für sich nehmen, was dem Ganzen verheißen und gegeben wird. Und was in der Vollendung vollendet und verklärt erfahren werden soll, wird angeltlich und anfänglich in der dafür bestimmten Gabe auch der Kirche in der Zeit schon zutheil. Ganz nach der Analogie wie auch die Braut schon im Unterschied von der zur Hochzeit Eingegangnen der Liebesgemeinschaft des Bräutigams genießen darf, dürfen wir dann die Sacramentserfahrung hienieden von ihrer verklärten Erfüllung unterschieden denken. Die (reale) Mittheilung von Unterpfändern aus dem Bereich des persönlichen Lebens des Erlösers vertritt hier die niedere Stufe. Personhingabe zur Gemeinschaft der Liebe aber bleibt dabei die Einheit beider Stufen, für Bräutigam und Braut nach jedes Maß und Stellung das Gemeinsame. — Der Unterschied aber dieses Sacramentes von der Taufe kann nirgend klarer als auf diesem Punkt der Vergleichung hergestellt werden. Die Taufe ist Ermöglichung, Herstellung des Personverhältnisses für den Zweck der specifischen Persongemeinschaft. Geboren wird das Kind Gottes, damit es zu der Stufe bräutlicher Reife heranwachse, wie die Propheten Israels Erwählung nach diesem Stufengang darzustellen lieben (Ezech. 16, 6 ff. u. a.).

Damit ist die innerste, tiefste Correspondenz zwischen Taufe und Abendmahl als den von dem HErrn selbst gesetzten Polen der kirchlichen Erziehung bezeichnet, wie wir oben schon auf ihre praktische Verwerthung hingewiesen haben (S. 441 f.). Wurde am Anfang der principiellen Darle-

gung von uns für die Katech.-Erziehung auf der Basis der Taufe eine mit der Einsetzung der letztren unmittelbar gegebne Stiftung Christi in Anspruch genommen (§ XII), so dürfen wir nun bei viel weniger stringenten Beweismitteln, aber um so größerer Fülle innren Wahrheitsbewußtseins, in der allgemeinen Bestimmung des Sacramentsinhalts nach Einsetzung des HErrn und apostolischem Zeugniß, dem Abendmahl die indirecte Bestimmung zum abschließenden Ziele der Katechumenatserziehung und Uebergang in den Vollbesitz der Kirchengliedschaft zusprechen. Nicht theologische Anschauung, nicht die Kirche einer bestimmten Zeit macht es dazu, das Abendmahl nach seinem schriftgemäßen Inhalt besitzt aus der Einsetzung des HErrn selbst die dazu erforderlichen Eigenschaften. Und wie es die Kirche in dieser Würde principiell nie ganz verkannt hat, so waren es nur die Schranken der Erkenntniß oder der thatsächlichen Durchführung in der Entwicklung des Katechumenats, die ehedem der factischen und vollen Einsetzung desselben hindernd in den Weg traten, nicht ohne überall nachweisbare thatsächliche Benachtheiligung des Geistes und der Praxis der von andren Zielen einseitig beherrschten Pädagogik.

Die kirchliche Epoche, der die volle Erkenntniß dieses Erziehungszieles zufällt — und man kann es zumal der Erkenntniß nach von der lutherischen Kirche der Gegenwart mit Gewißheit sagen — diese kirchliche Epoche ist nicht nur die Erbin alles dessen, was frühere Zeiten Großes und Gutes in der kirchlichen Erziehung erkannt und geleistet haben; sondern sie ist in den Stand gesetzt, ihre Erziehung an dem Normalziel selbst zu der normalen Reinheit, Innerlichkeit, Kraft und Größe heranreifen zu lassen, die dem hohen Ideal einer Erziehung, ausgehend von der Kirche JEsu Christi und bereitend für den Vollantheil an ihren Kräften, Gütern und Ehren, entspricht. Vielleicht daß der tiefere Blick, der uns in „das große Geheimniß“ gegönnt ist, mit der vorgerückten Stunde in Verbindung steht, auf die der Stundenweiser der Zeiten der Kirche weist. — Vielleicht daß es ein Gnadengeschenk und Ersatz ist für den Verzicht auf umfassende Volkspädagogik, den unsre Kirche in der Zukunft leichtlich zu leisten haben könnte, ein Ersatz, der ihr die hohe Aufgabe zuwiese, Gottes Volk aller Orten — wie Israel einst mit den Schuhen an den Füßen und dem Stab in den Händen — innen im Verborgnen vor der Welt sammeln zu dürfen um das selige Geheimniß ihres Bundesmahles. — Ein Zeichen jedenfalls ist es, daß das Ende zum Anfang zurückkehrt. Gott verleihe allen, denen die kirchliche Erziehung des Volkes Gottes befohlen ist, zu diesem großen Geschenk der Zeiten das Andre: — den Geist des Anfangs!

4.

Das Abendmahl ist das Normalziel des Katechumenats —, wir haben uns darüber von den verschiedensten Seiten aus zu vergewissern gesucht.[1] Fassen wir nun im Ueberblick die Rückwirkungen dieses Zieles auf die Erziehung zusammen. In zwei Gegensätzen sehen wir die kirchliche Erziehung nach Anfang und Ende ihrer Geschichte, wie wir sie von der ersten historischen Gestaltung bis zum Pietismus überblickt haben, auseinandertreten. Individualismus ist das pietistische Erziehungsprincip, social war die Erziehung der alten Kirche. Bei jenem tritt die Kirche, im Alterthum das Individuum zurück — und auch das nicht ohne Einseitigkeit. Alle Erziehung aber fanden wir zu oberst durch das rechte Verhältniß von Geschlecht und Individuum bedingt (S. 291 f. 297 ff.). Der orthodox lutherischen Erziehung fehlte die Gemeinde in ihrer Lebenswirklichkeit als geistiger Factor wie als Product im Katechumenatsziel. Das Mittelalter kennt nur das Amt als Repräsentanten ihren Einflusses. Wo liegt die organische, gesunde Mitte? Schwerlich da, wo bei Kirchengestaltung nach demokratischem Princip die Gemeinde in unmittelbarer Vertretung mit allen Kirchenangelegenheiten auch die Erziehung in bestimmender und organisirender Weise ausschließlich in der Hand hat. Eben die Form der Selbstregierung der Gemeinde wird dann unvermeidlich auch in einer Art Selbsterziehung reflectiren, und im besten Fall zu einer einseitigen Ausbildung gemeindlicher Activität, einer einseitigen Richtung auf Bethätigung des Gemeindelebens und Vertretung der Gemeindeinteressen nach Außen ausschlagen. Das ist reformirter Kirchencharakter, nicht ohne Verwandtschaft mit den Wirkungen jener exclusiven Nationalerziehung wie wir ihr im Alterthum begegneten (S. 296 f.), und darum am wirksamsten entfaltet, wo auch die politischen Voraussetzungen solch Uebergewicht der Gemeinde begünstigen. — Dem Lutheraner ist das fremd, vermöge des höheren Bedürfnisses der Verinnerlichung und der vorwiegenden Receptivität. Das sind die subjectiv psychologischen Spiegelungen des lutherischen Sacramentsglaubens. Der Lutheraner ist im Kampfe zweifellos männlicher Art; innerhalb des Heiligthums aber herrscht der Mariencharakter vor — ein weiblich receptives Verhalten, das allein richtige bei der Stellung der Kirche und der Seele dem HErrn gegenüber. Man mag sagen, der deutsche Charakter brachte

---

1) Vergl. dieselbe Fassung in der Neuzeit andeutungsweise auch bei Palmer S. 615. Und mit hohem Ernst des Gegensatzes gegen eine falsch durchgeführte Taufbundserneurung in dem trefflichen Schriftchen von Heim, Ueber Taufe und Confirmation. Stuttg. 1841. bes. S. 29 ff. Bei Lutheranern ists natürlich allgemein herrschende Anschauung.

dieser Entwicklung eine günstige Naturanlage entgegen. Auf deutschem Boden ist Sacramentsglaube und Volksleben die innigste Ehe eingegangen. Man denke an die Gralsage und den unberechenbaren Einfluß, den die Tiefe und Innigkeit des Sacramentsglaubens im Mittelalter auf das Gemüths- und Geisteslebens unsres Volkes ausgeübt hat. Luther war dem Wort zu gehorsam — zugleich aber auch zu sehr ein Mann deutschen Gemüthes in Innigkeit und Tiefe des Seelenbedürfnisses, als daß ihn die kirchliche Antithese zur reformirten Sacramentsfassung hätte fortreißen können, so starke Impulse dazu in einzelnen Ausgangspunkten des antithetischen Aufbau's lagen.

Die mittelalterlich-römische Sacramentsauffassung mit ihrer physischen und metaphysischen Richtung ließ aber trotz des tiefgreifenden Einflusses auf die factische Entwicklung des Volksgeistes das Individuum und den individuellen Antheil nicht zu seinem vollen Rechte kommen. Wie in den Zonen einer überwaltenden Naturentfaltung und übermächtigen Vegetation das individuell sittliche Leben der Völker in seiner Entwicklung niedergehalten erscheint, so das individuell persönliche Glaubensleben in seiner berechtigten Activität, wenn im Sacrament der Nachdruck auf einen göttlich physischen Sacramentsvollzug und nicht auf den Moment der Aneignung, des Zusammentreffens gegenseitiger Hingebung d. i. auf die gottmenschliche Seite im Sacrament gelegt wird. Man wird das nicht mißverstehen. Nicht der empfangende Glaube, so wenig als der administrirende, macht das Sacrament. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum — das steht fest. Aber es ist von hoher Bedeutung, ob ein dem Element in seinem Ansich gegenüberstehendes Wort — das ist die physische Auffassung, deren nothwendige Consequenz die Transsubstantiationslehre ist; oder ob das Element in seinem actuellen Genuß als das Substrat dieser Wirkung des Wortes erscheint. Dann ist ein Act sittlich persönlicher Art, ein Verhältniß der Wechselseitigkeit nicht als die Substanz, aber als die Form des Sacramentsvollzuges einbedungen, der ebenso dem „großen Geheimniß" allein entsprechender Formcharakter als von folgenreicher praktischer Wirkung ist.

Die lutherische Rechtfertigungslehre drängte principiell zur Betonung der Distribution und Aneignung im Sacrament. Das hing jedoch zugleich mit einer isolirten, namentlich mit den Wirkungen der Taufe, Absolution und des Abendmahls nicht auseinandergesetzten Hervorstellung des subjectiven Rechtfertigungsvollzuges zusammen, wodurch die lutherische Richtung unverkennbar der Gefahr ausgesetzt ist, den Selbstzweck göttlicher Wirkungen gegen den menschlichen Personantheil am Genuß derselben herabzudrücken. Das Individualitätsprincip war damit in bedrohlicher Weise nicht

minder als in heilsamer entbunden. Die Einheit wird in der rechten Immanenz des Rechtfertigungs- und des objectiven Sacramentsglaubens liegen. Darauf drängt die lutherische Lehrverbindung von Glaube und Taufe hin (§ XIII). Doch gibt es bei der Kindertaufe ja noch kein bewußtes Ergreifen. Im Sacrament des Altars dagegen findet die Einheit von Objectivität und Subjectivität, die den lutherischen Grundcharakter bildet, ihren concretesten Ausdruck, die Coincidenz der Sacramentsgabe mit dem Act der persönlichen Aneignung nach lutherischer Sacramentsfassung — und hier bei den Gläubigen in Form bewußten Glaubens.

Das Recht und die sittliche Betheiligung der Persönlichkeit ist dann nicht minder gewahrt, als die Objectivität der Gotteswirkung. In der letztren liegt dann zugleich auch das Präservativ gegen Ausartung des ersteren Princips in Individualismus; denn nach seiner Objectivität wendet sich das Sacrament an den Einzelnen nur als Glied des Ganzen. Es ist die Gemeinde, die der himmlische Bräutigam nährt mit seinem Fleisch und Blut, und ehrt mit bräutlicher Persongemeinschaft. — Die Schranke, die der ältre lutherische Lehrbegriff nach dieser Seite hatte, rächte sich in der Verdunkelung des Gemeindezusammenhanges im Sacrament. Bei Volleinsetzung dieses Factors aber in seine Rechte, repräsentirt die lutherische Lehre eine Vereinigung der Grundprincipien, welche die Voraussetzungen einer normalen kirchlichen Erziehung bilden, wie keine andre Kirche sie in gleicher Reinheit besitzt. Daß es ihr gegeben würde, im Leben sie zur vollen Wirkung zu bringen! Zur Erscheinung als Principien kommen sie in concentrirtester Form am Abendmahl nach lutherischem Lehrbegriff.

Das Ziel der Erziehung ist dann eine persönlich sittliche That nicht minder, als eine göttliche Thatsache und Kraftwirkung. Nicht mehr die einseitig intellectuelle That, die das Glaubensexamen in seiner Isolirung repräsentirte — das war eine geistige Leistung, nicht eine sittliche That des ganzen Menschen. Nach dieser Seite trat die Betonung des Willens im pietistischen Kreis als ein heilsames Correctiv auf. Mehr schon als das Examen wäre das Bekenntniß eine sittliche That. Das Alterthum verwerthete sie so bedeutsam für die Charaktererziehung. Sie darf nicht fehlen; sie paart sich aufs innerlichste mit der Personhingabe, in der sich die Thatentscheidung durch das Sacramentsziel vollendet. Aber während diese die Actualität verbunden mit der rechten Receptivität darstellt, tritt in der Bekenntnißthat die erstre einseitiger hervor. Sie ist der reinste Ausdruck der Mündigkeit als subjective Reife, ein Thatausdruck derselben, aber einseitig gefaßt und hervorgestellt, und daher auch mit allen Gefahren des Mündigkeitsbewußtseins behaftet — den Gefahren der bewußten Geltendmachung

des Individuums, der vorwiegenden Verhältnißstellung zur Außenwelt. Repräsentation, Individualismus und Confessionalismus in ihrer Einseitigkeit heften sich an dieses Ziel in einseitiger Betonung, das reformirter Gemeindefassung daher nicht minder naheliegt, als dem Geist lutherischer Polemik und moderner Geltendmachung des Individuums.

Nur in organischer Verbindung mit dem Moment der Personhingabe — und das ist sie schon in Form der persönlichen Einfügung in die Bruderschaft gleichen Bekenntnisses, — vielmehr aber zusagender Hingebung an die Person des HErrn vollendet sich das Bekenntniß zur sittlichen That des ganzen Menschen, und der selbständige Eintritt in die Gliedschaft der streitenden fällt mit hingebungsvoller Versetzung in die Gliedschaft der in, aus, und mit Christo lebenden Kirche zusammen.

Die Kirche ist dann in Wahrheit selbst Erzieherin, — nicht als repräsentirte Gemeinde, nicht als Idee nur in Bekenntniß und Lehre vertreten, auch nicht isolirt im Amte sich geltend machend. Sondern einmal als die Heilsanstalt selbst, vermittelt durch den Dienst des Amtes, — den Anfang setzend durch die Taufe, und in der Kraft des göttlichen Anfangs das göttliche Leben tragend, bis er selbst die Hand des HErrn in dem Sacrament zu ergreifen vermag, das in die Freiheit des individuellen Bedürfnisses hingegeben mit dem Einzelnen geht und als ihm allzeit nahe Quelle göttlichen Lebens die selbständige Bewahrung in dem Bunde der Gnade ermöglicht. In diesem Sinne ist kirchliche Erziehung die individuelle Durchführung der in die Heilsanstalt gelegten, in ihr präformirten Pädagogie. Andrerseits ist die Kirche als Gemeinschaft die Erzieherin, nicht nur in der socialliturgischen Weise der alten Kirche, sondern in der höheren Vollendung des im Sacrament gegebnen Bundescharakters. Der Bruderbund um den HErrn geschaart und unter sich gliedlich zusammengeschlossen, dessen Gliedschaft dem Katechumen vom Ziele her winkt, ist, wenn es nur bei dieser geistigen Verwendung des Zieleindrucks bleibt, ein mächtiger, heiliger Factor der Pädagogie. Die Liebe ist seine Macht, — das herzgewinnende Bild der in einheitlichem Liebesleben gesammelten Schaar, um Einen gesammelt, dem Alle dienen, den alle lieben, der in gleicher Liebesmittheilung an jeden Einzelnen Alle unter Sich, Alle mit Sich verbunden hält. Und dies nicht als begeisternde Idee nur, vielmehr ausgeprägt und verwirklicht in einer thatsächlichen Handlung, der der Katechumen entgegengeführt wird — in der die Gemeinde von Brüdern nicht minder dem Bruder, als der Herr selbst der Seele, die ihm bräutlich sich ergeben will, die Hände verlangend entgegenstreckt. — Die Zaubermacht der alten Mysterienerziehung wird aufleben in der berechtigtsten,

gesündesten Form, wo das Mysterium des Sacraments, das große Geheimniß der geistleiblichen Verbindung des Bräutigamgs mit seiner Gemeinde als das Ziel der Pädagogie für unsre kirchlichen Lehrjahre eingesetzt ist, wie es in seiner vollen Erfüllung die ewige Liebe als Ziel der Pädagogie der Kirche selbst für ihre Wanderjahre auf Erden bestimmt hat.

Individuelle und Gemeinschaftserziehung, sittliche Charakterziehung, wie sie überall da die Wirkung sein wird, wo eine Thatentscheidung das Ziel bildet, und Glaubenserziehung, die zu dem Bedürfniß und der heiligen Kunst erzieht, an den Quellen göttlicher Kraft zu bleiben: — das heißt **kirchliche** Erziehung in normaler Einheit ihrer höchsten Aufgaben und Leistungen. An dem Normalziel des Abendmahles hat sie ihre einzig wahre volle Garantie.

Die Theorie der kirchlichen Erziehung ist damit wesentlich vollendet. Von der Basis sind wir aufgestiegen zum Ziel. Der Katechumenat zwischen Haus und Kirche, Schule und seelsorgerlichem Amt vertheilt (§ 21. 22), bildet das lebendige Mittelglied. Was noch erübrigt sind mehr nur Fragen der praktischen Aus- und Durchführung der kirchlichen Erziehung, der näheren Verhältnißsetzung des Normalzieles zu den Mitteln und Secundärzielen, die wir aus der Praxis der Kirche der verschiedenen Zeiten als Ausdruck berechtigten Bedürfnisses und bewährter Uebung kennen gelernt haben.

---

§ XXVIII.

Die Stelle und Bedeutung der Confirmation nach biblisch-kirchlichem Begriff.

Die Confirmation, wie sie sich als Ritus in der lutherischen Kirche festgestellt hat, ist ein Product aus verschiednen geschichtlichen Factoren, über deren kirchliches wie obenan biblisches Recht das Urtheil sehr getheilt ausfallen kann. Eine Klarstellung desselben ist abhängig ebenso von einer Sonderung der Factoren, die in der kirchlichen Tradition bestimmend gewirkt haben, als von der Untersuchung des biblischen Grundes für Recht und Inhalt des Ritus der Handauflegung, sowie endlich von der Verhältnißstellung der Confirmation als besondrer Handlung zu den beiden biblisch feststehenden Polen des Katechumenats: Taufe und Abendmahl.

Was zunächst die Tradition anlangt, so hat die Römische Firmung zwar unmittelbar anregend zur Herstellung eines besondern Confirmationsactes bei den Evangelischen gewirkt; aber während der ihr eigne Ritus der Kreuzeszeichnung die rechte Verwerthung, die er in der evangelischen Confirmation allerdings zu verdienen scheint, im Allgemeinen nie fand, bietet für die Handauflegung selbst die Römische Firmung keinerlei Traditionsanhalt. Mehr nach ihrer Zweckbestimmung, als Weihe für die militia Christi und active Kirchengliedschaft, hat sich in neuerer Zeit die Hofmann'sche Fassung der Confirmation ihr verwandt gestaltet, die wichtigste Bereicherung der älteren protestantischen Anschauungen. — Die Wurzeln für den Ritus der Handauflegung selbst liegen dagegen in der Chrismation der alten Kirche nach der Taufe, namentlich in der damit verbundnen datio spiritus septiformis vor. Von dieser ging aber zugleich die Anregung aus, die Handauflegung als Vermittlung einer Verleihung der Geistes aufzufassen, und diese hat sich im Mittelalter als ausgeprägteste Tradition in dem consolamentum der Katharer erhalten, worin unter Vermittlung ähnlicher Praxis bei den Böhmischen Brüdern, Waldensern und eigentlichen Schwärmern die entscheidende Anregung für die sacramentale Fassung der Confirmation, wie sie im 16. Jahrhundert von Straßburg, Hessen u. a. O. ausging, zu finden sein dürfte. Diese sacramentale Richtung, versetzt mit mancherlei andren Elementen, vertritt heutzutage eine neuere hessische Richtung.

Die biblische Grundlegung ist ebenso aus der allgemeinen Bedeutung der Handauflegung im A. u. N. T. als aus ihrer besondren Verbindung, in der sie sich im N. T. mit der Taufe findet, herzustellen. Die Handauflegung tritt in einer doppelten Hauptrichtung auf, einmal in dem nur aufs A. T. beschränkten Brauch beim Opfer, der für unsre Frage nur secundäre Bedeutung hat; das andre Mal in der Form der Vermittlung und Zuwendung von oben stammender direct oder indirect durchs Gebet vermittelter Gaben, vorwiegend als Ausstattung zu einem besondern Zweck und Dienst. Dieser begründeten allgemeinen Bedeutung darf das Recht einer analogen Uebertragung auf die in Frage stehende Handauflegung bei der Confirmation nicht bestritten werden, sobald anerkannt wird, daß diese sich

unter den Begriff desjenigen Initiationsactes subsummiren lasse, dem durch Hebr. 6, 2 eine feste Stelle im allgemeinen Kirchenbrauch und ein bestimmter Gabeninhalt gesichert scheint. Die letztre Stelle allein gewährt solchen Anhalt, da die Stellen, welche von der apostolischen Handauflegung nach der Taufe handeln, für eine Form der Geistesmittheilung zeugen, wie sie der apostolischen Zeit vom Pfingsttag her absonderlich eignete, die Segnung der Kinder aber durch den HErrn nur Anhalt für die Handauflegung auf früheren Stadien, und nicht beim Katechumenatsabschluß mit reifem Bewußtsein gewährt.

Läßt sich aus Hebr. 6, 2 als Wirkung der Handauflegung die Entfaltung des Glaubenslebens und der Geistesgaben für den Dienst Christi in der Gemeinde nach der ersten grundleglichen Mittheilung des hl. Geistes in der Taufe mit einiger Wahrscheinlichkeit ableiten, so bietet sich für eine Verwendung dieses Ritus mit solchem Inhalt allerdings zwischen Taufe und Abendmahl eine berechtigte Stelle. Obgleich nämlich das Abendmahl als Normalziel im ausschließlichen Recht bleibt, so bietet es doch als solches Nebenbeziehungen dar, die sich mit Recht zu einem selbständigen Act, einem subjectiven Secundärziel absondern lassen. Das ist die Confirmation, zerfallend in Leistungen der Katechumenen und Gegenleistungen der Kirche durch ihre Diener. Gemäß den beiden Hauptbeziehungen, die am Normalziel zu unterscheiden waren (§ XXVII), sind es einerseits Leistungen im Dienste der Taufbundserneurung, andrerseits dergleichen zum Zweck der Einfügung in die Bekenntnißgemeinschaft und organisirte Gemeinde. Jener dient die Erneurung der einst durch die Pathen geschehenen Acte der Absagung und Zusagung als Bekenntniß zur Pflicht der Streiter Jesu Christi und Vorbedingung für die Ertheilung des Anrechtes an das Bundesmahl. Weil die objective Erneurung des Taufbundes und somit alle Begabung, die jener Leistung entspricht, in dem letztren beschlossen liegt, kann auf diesen Act der Katechumenen die Kirche nicht mit ausstattender Handauflegung, aber wohl mit der Einsegnung antworten, die am Kreuzeszeichen das entsprechende Symbol hat. Die andre Gruppe von Handlungen, die der Erlangung des activen Bürgerrechts in der organisirten Confessionsgemeinde dienen, bildet obenan die nähere Gestaltung des Taufbekenntnisses zum Sonderbekenntniß in der Form des ausgesproch-

nen Begehrs nach den Gemeinschaftsrechten der Kirche innerhalb der Sonderconfession, begleitet von dem Versprechen der Treue in Erfüllung aller diesen Rechten entsprechenden Pflichten. Ist die nächste Gegenleistung der Kirche darauf die ausdrückliche Aufnahme zu solcher Kirchengliedschaft, so schließt sich dann nach voraufgegangener Fürbitte jener Segensact daran, der Handauflegung zu seinem entsprechenden Ausdruck hat, weil nicht nur die Stellung der Kirche, der die angelobten Dienste gelten, sondern ausdrückliche Verheißungen diesen Segensact als eine Ausstattung mit den zum activen Dienst als Glied der Kirche erforderlichen Gaben zu fassen berechtigen. Beide Gruppen der Leistungs- und Segnungsacte bilden zusammen den Inhalt der Confirmation als kirchlich berechtigten Secundärzieles.

1.

Historisch haben wir bis jetzt die Confirmation betrachtet, wie sie verschieden aufgefaßt, verschieden ausgeübt, und doch immer mit der wesentlich gleichen Bestimmung, Abschluß des Jugendkatechumenats zu sein, schon im Reformationszeitalter bei den Protestanten in vielen Kreisen Boden gewann, und nachmals durch den Pietismus erneuert mehr und mehr zu allgemeiner Herrschaft gelangte. Die mancherlei Auffassungen in dem 16. Jahrhundert beweisen schon, wie unsicher der Herleitungsgrund sein mußte. Von orthodox lutherischer Seite bestritt man derselben als besondrem kirchlichen Act mehr oder minder alles Recht. Aehnlich verhält sich wenigstens das Privaturtheil strengerer Observanz noch heut gegenüber der nach pietistischem Muster insbesondere in der diesem eigenthümlichen Unklarheit fortgeführten Praxis.

Dabei hat andrerseits der längre Brauch allein schon die Handlung der Gemeinde so unentbehrlich gemacht, daß eine rein negative Stellung dazu jedenfalls praktisch fehlgriffe. Sollte eine kirchliche Handlung, die sich so allgemein Geltung verschaffen konnte, nicht einem wahren und gesunden Bedürfniß entgegen kommen? Wenn man auch zugibt, daß das Abendmahl allein der normale Abschluß der Tauferziehung ist, sollte nicht daneben Raum sein für eine solche Handlung, und im Abschluß selbst eine Verschiedenheit der Momente vorliegen, die eine Vertheilung einzelner von ihnen auf einen besondren Nebenact thunlich, ja räthlich scheinen ließen?

Dazu kommen grad in der Neuzeit wieder andre Stimmen, die gar kein „vielleicht" in solcher Frage zulassen, sondern mit der Plerophorie einer Rechtsforderung die Confirmation in ganz bestimmter Fassung, als

einen Act von entscheidender innrer Bedeutung, aufrecht erhalten wissen wollen. Und dafür beruft man sich nicht nur auf die Legitimirung des Actes durch altkirchliches Herkommen, sondern auf Schriftgrund und apostolische Berechtigung, den ein solcher besondrer Act der Handauflegung für sich habe. — Darauf nun wird sich unsre letzte Untersuchung über die Confirmation und ihr Verhältniß zum Normalziel zu richten haben. Und zwar ziehen wir es vor, unsre Aufmerksamkeit zuerst auf das kirchliche Herkommen zu richten.

Den nächsten Berührungspunkt in der Reformationszeit selbst bot offenbar das Römische Sacrament der Firmung dar. Wir haben nachgewiesen (ob. S. 572 f. u. 597 f.), wie die Ausgleichungsversuche zwischen dieser und dem was sich factisch als protestantische Confirmation, oder auch im Unterschied von ihr als specifisch lutherisches Katechumenatsziel festgestellt hatte, einen Hauptanstoß wie zur belebteren Ventilirung der ganzen Frage so zu wenigstens zeitweiliger Einführung in vielen protestantischen Territorien gegeben. Freilich hat sich zugleich herausgestellt, daß umgekehrt die Römische Praxis in Folge dessen manche ihr ursprünglich fremde Formen herübernahm und eine wechselseitige Anpassung stattfand (S. 523 ff.). Dabei aber darf man nicht übersehen, daß auch die in den Interimsbesprechungen vereinbarte Form der Confirmation von Römischer Seite eben nur als ein Angelt auf mehr hingenommen wurde. Nie hätte man von jener Seite gelten lassen, daß diese Confirmation eine eigentlich conforme Nachbildung wäre, so lange dabei fehlte, was der Römischen Firmung wesentliches Moment ist — die Sacramentswirkung.

Man braucht nur den Römischen Katechismus aufzuschlagen (II, 3. cp. 7), um sich zu überzeugen, daß hujus mysterii materia bei ihnen das unguentum, das aus Oel und Balsam gemischte chrisma ist, von dem das Sacrament seinen eigentlichen altkirchlichen Namen hat. Zu diesem Element des Sacramentes tritt als Sacramentswort, als nothwendige „forma sacramenti" (qu. 11) die Formel, welche die Kreuzeszeichnung begleitet: „Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et. F. et Sp. s." — Die himml. Gabe dabei ist das augmentum spiritus sancti, wodurch die Firmung baptismi gratiam perficit (qu. 19. 20).

Ueber die Wirkung der Confirmation nach protestantischem Brauch zeigt das 16. Jahrhundert die größte Uneinigkeit. Am stärksten wurde eine eigentliche Geistesmittheilung grade in solchen Kreisen behauptet, die andren Traditionen neben der Röm. folgten (S. 597 f.). Dagegen war man über die Form des Actes, so weit er sich eine selbständige Stellung errungen hatte, nach einer Seite fast ausnahmslos einstimmig. Handauflegung galt

als das eigentlich Charakteristische des Confirmationsactes. Und wenn man derselben in der pietistischen Zeit auch nicht mehr so hohe Bedeutung beimaß, so blieb es doch die Form, in der die Confirmation fast allgemein erneuert wurde und in neuerer Zeit überall bräuchlich ist. Diejenigen aber, die sich auf altkirchliche Praxis und apostolischen Rechtsgrund für die Confirmation berufen, haben zu jeder Zeit und namentlich heutzutage wieder von diesem Punkte aus operirt.

Da ist denn zunächst so viel klar, daß die Römische Praxis hiefür den Anknüpfungspunkt nicht bieten konnte. Eine Auflegung der Hände geschieht bei der Römischen Firmung gar nicht. Zur Handlung selbst gehört nur die Kreuzeszeichnung, und zwar mit Oel an der Stirn des Confirmanden (vgl. z. B. Binterim a. a. O. I, 1, 244 ff.[1]). Das Kreuzeszeichen als Benedictionsact ist aber nur ganz sporadisch in lutherische Agenden übergegangen; und auch so ist es ja etwas ganz anderes, als was die Römische Kirche thut.

Nun, ob man diese Tradition für sich habe oder nicht, wird man freilich sehr unwesentlich finden. Aber jedenfalls ist dann die Continuität der Tradition überhaupt unterbrochen. Und wir haben uns nun um so vorsichtiger danach umzusehen, ob die ältere Form der Handlung mit dem zusammentreffe, was wir mit der Confirmation wollen. Denn auffallend ist es doch, daß der Act, der sich in der mittelalterlichen Kirche als Fortsetzung des alten Chrisma oder der confirmatio erweist, mit unsrer Praxis so gut wie nichts gemein hat.

Aus dem alten Katechumenat kennen wir bereits einen Act der Handauflegung, der eine specifische Stufe in der Erziehung repräsentirt, — die Stufe, auf welcher den Proselyten der Name „Katechumenen" als eigenthümlicher zukommt (S. 122 ff.). Man wird sagen müssen, daß im ganzen Katechumenat, den Taufabschluß miteingerechnet, der Ritus der Handauflegung nirgend anders eine so selbständige Stelle und Bedeutung wie auf dieser Stufe hat. Daß bei der Berufung auf das Alterthum in der Reformationszeit wie bei pietistischen Theologen viel Verwechslungen mitunterlaufen, ist gewiß, wie noch heut im Allgemeinen wenig genaue Kenntniß von den einzelnen Acten sich findet. Wo und unter welchen Formen sie auch auftrat, es galt vielfach für genug, Handauflegung in der alten Katechumenatspraxis nachweisen zu können. Daß nun jene Handauflegung auf der zweiten Stufe des Katechumenats mit Handauflegung als abschlie-

1) Von der bei den Aethiopiern gebräuchlichen Handauflegung redet er S. 246. — Römische Antiquitätsforscher helfen sich daher auch nur mit allerlei Künsten, um ihre und die altkirchliche Praxis möglichst auszugleichen. Höfling I, 510.

ßendem Act der ganzen Erziehung keinen Vergleich leidet, liegt auf der Hand. Mit dieser legen unsre Katechumenen ihren Namen ab, mit jener empfingen sie ihn erst im besondren Sinn. Wir erinnern uns nur für spätere Verwerthung, daß die Handauflegung ebenso als Zusicherung der Gebetserhörung galt, wie als Einsegnung zum Stand der Mitbetenden.

Dagegen weist allerdings das alte Taufritual auch eine Handauflegung bei der Chrismation oder Confirmation auf, die sofort nach ertheilter Taufe vollzogen zu werden pflegte. Von dieser Chrismation haben wir beim alten Katechumenat absichtlich nur andeutend geredet (145 f.). Hier liegt in der That eine vollständige Analogie vor; zugleich aber mancher Beleg, wie bedenklich es war, auf diese zurückzugehen. — Wir setzen das Ritual aus dem Sacram. Gelasian. her. Man findet es aus Muratori a. a. O. abgedruckt bei Höfling I, 455 ff.

Wenn der Täufling aus dem Taufbrunnen kommt: signatur a presbytero in cerebro (al. in vertice) de chrismate his verbis: „Deus omnipotens, pater Dom. n. J. Chr., qui te regeneravit ex aqua et Sp. s., quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linit (al: liniat) chrismate salutis in (al: eodem) Chr. J. Dom. in vitam aeternam. Resp: Amen.

Deinde ab episcopo datur eis spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis: „Deus omnipotens, pater D. n. J. Chr., qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu s., quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, tu, Domine, immitte in eos Spir. s. tuum paraclitum et da eis (al: emitte in eos septiformem spir. tuum s. paracl. de coelis — Resp: Amen) spiritum sapientiae et intellectus, sp. consilii et fortitudinis, sp. scientiae et pietatis. (In andern Ritualen nach jedem einzelnen Glied: Resp: Amen.) Adimple eos spiritu timoris Dei in nomine Dom. n. J. Chr., cum quo vivis et regnas Deus semper cum Sp. s. per omnia saec. saec. Resp. Amen. Das Sacramentale Gregorianum fügt zu dem Adimple eos spir. tim. tui — die Worte: et consigna eos signo crucis (†) Christi, in vitam propitiatus aeternam. — Nach dem Gelasianum dagegen folgt dies gesondert: Postea signat eos in fronte de chrismate dicens: Signum Christi in vitam aeternam! Resp. Amen.

Nach diesem Ritual werden wir zwei in einander liegende Handlungen zu unterscheiden haben: die Chrismation für sich und die Ertheilung des spir. septiformis. Die erstre zerfällt wieder in einen Act, den der Presbyter selbst vollziehen kann: — „ipse te linit" — und in einen zweiten in dem er aufgenommen und erst vollendet wird; denn dem Bischof eignet nach abend-

ländischer Praxis der Vollzug der specifischen Chrismation. Das ist die Kreuzeszeichnung mit Oel, die der Bischof am Schluß der ganzen Handlung an der Stirn ertheilt: „signum Christi“ etc.

Das ist der Bestandtheil der alten Handlung, der sich später als Firmung selbständig festgesetzt hat. — Dazwischen liegt nun die unter Handauflegung sich vollziehende Ertheilung der sieben Gaben des Geistes nach Jes. 11, 2. Vgl. 61, 1. Es ist nicht zu verkennen, daß dem der Inhalt der späteren Röm. Firmung sehr verwandt ist, da diese Geistesgaben frühe als eine Ausrüstung zur christlichen militia gefaßt wurden (Höfling I, 508). Bei Raban. Maurus führt die Firmung auch noch den Namen: impositio manus episcopalis (de instit. cler. 1, 30). Aber bei dem einseitigen Interesse, die Firmung als bischöfliche Prärogative zu fassen, wie bei dem alten Zusammenhang, in dem damit die Weihe des Oeles, confectio chrismatis, und seine Ertheilung stand, verbanden sich jene Ideen ausschließlich mit der bischöflichen Chrismation, und die Handauflegung ließ man ganz fallen (vgl. Höfling 509 ff. u. 534 ff.).

Jene Einschiebung einer förmlichen Geistesmittheilung wird man überhaupt am sichersten als eine Frucht der Ausgleichungsversuche der morgen- und der abendländischen Praxis der Oelsalbung ansehen (ob. S. 332). So traten im Morgenland, namentlich bei Cyrill v. Jerusalem die Wassertaufe und die mit der Oelsalbung verbundene Geistestaufe aus einander, daß jene mehr nur die negative, diese die positive Seite der Taufgabe repräsentirte. Nicht zwar noch in der Form von zwei verschiedenen Sacramenten, aber doch natürlich nicht ohne den Act der Taufe selbst bedrohlich in den Schatten zu stellen. Darin liegt aber überhaupt das Bedenkliche, bei lutherischer Sacramentslehre sich auf das Vorbild jenes altkirchlichen Brauches zu berufen. Denn wenn sich auch der Ertheilung einzelner Charismen des Geistes eine richtige, der Geistesgabe im Sacrament selbst nicht bedrohliche Fassung geben läßt, so wurde doch diese nach altkirchlicher Vorstellung nicht von einer eigentlichen Ertheilung des Geistes verschieden gedacht, wie der Eingang jener Formel beweist: „immitte in eos Spir. s. tuum paraclitum.“ Von dieser Benennung des Geistes grade werden wir die charakteristischste Nutzanwendung bei den Katharern kennen lernen.

Aber der Brauch der Handauflegung, als ein der Taufe nachfolgender und in der That so die specifischen Katechumenatsacte des Alterthums abschließender Act, liegt somit vor. Und die Anfänge dieses Brauches reichen allerdings in viel frühere Zeiten, als jenes Ritual sie repräsentirt, hinauf. Bei Tertullian bereits finden wir nicht nur die unctio nach der Taufe (de bapt. c. 7), sondern selbständig daneben die Handauflegung

(c. 8): Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum s. — Deo in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem? Er stützt den kirchlichen Brauch mit dem Vorbild der Handauflegung bei der Segensertheilung seitens der Patriarchen. — Wie dann der Streit um die Ketzertaufe, und die damit zusammenhängende Frage, ob dieselbe blos durch neue Ertheilung der Handauflegung von der Kirche zu sanctioniren sei, zu vollständigerer Klarstellung des Verhältnisses von Taufe und Handauflegung sowol, als namentlich dazu dienen mußte, der letzteren wachsende Bedeutung und höhere Selbständigkeit zu verleihen, hat Höfling (I, 496 ff.) mit großer Gründlichkeit nachgewiesen. Darin, daß die Handauflegung das complementum der Wassertaufe bilde, stimmten beide Partheien überein. Cyprian und Firmilian erklären sich nur für die nothwendige Einheit beider und die Unmöglichkeit, die eine, obgleich von Ketzern ertheilt, als giltig zu nehmen, und nur die andre zu erneuern. Der Sieg der entgegengesetzten Ansicht war der erste Schritt zur Verselbständigung der Handauflegung. Proselyten von den Ketzern wurden durch Auflegung der Hände zu Gliedern der orthodoxen Kirche angenommen. Wenn dabei auch eine Ertheilung des Geistes, der von den Ketzern nicht gegeben werden könne, stillschweigend und ausdrücklich vorausgesetzt wird, gewinnt doch auf diese Weise die Handauflegung in erster Stelle vielmehr die Bedeutung des Actes und Symbols der Gemeindeaufnahme. So trifft dieser Brauch der Handauflegung mit dem anderweitigen zusammen, solche, welche zu einem besonderen Stande in der Kirche eingesegnet wurden, namentlich aber die, welche Pönitenten gewesen waren und wieder der Gemeinschaft der Kirche einverleibt werden sollten, mit diesem Ritus aufzunehmen. So kann man alle diese Acte der Handauflegung für Formen einer Ordination nehmen, einmal der Ordination zu Klerikern, das andremal zu Laien. Das bestimmende Verhältniß aber war dann das zur Gemeinde, und zwar nach Seiten der sichtbaren ausgeprägten Gemeinschaft und Gliedschaftsstellung. Auf diese Seite der Ausbildung des Ritus werden wir zurückzugehen haben. Wir fanden ihre Wiederspiegelungen oben schon in der kirchenregimentlichen Fassung der Confirmation im 16. Jahrhundert.

Dazu stehen der altkirchliche und Römische Confirmationsritus zwar in Verwandtschaftsbeziehung. Die Gaben des Geistes zielen auf die Bethätigung als Glied der Kirche, und das augmentum, das die Römische Firmung gibt, dient zur Stärkung für Bekenntniß und Kampf; aber bei beiden ist dies mehr das Zweite, die weitere Bestimmung. Das Ueberwiegende das innere augmentum durch die Gabe des Geistes.

Daran nun knüpft eine andre ausgebildete Tradition im Mittelalter, die man hiefür so gut wie gar nicht zu beachten pflegt, und sie verdient es doch um so mehr, als in ihr nicht nur die vollständigste Erhaltung altkirchlicher Tradition vorliegt, wenn schon mit gesteigerterer Betonung der Geistestaufe; sondern auch die Richtung, welche im 16. Jahrhundert am energischsten und eigenthümlichsten einer Erneuerung der Confirmation das Wort redete, sowol in der Art ihrer Auffassung als nach Seiten der Kreise, von denen die Anregung dazu ausging, eine directe Verwandtschaft mit derartigen Traditionen zeigt. Von Straßburg sahen wir (ob. S. 576 u. 598) jene Richtung hauptsächlich ausgehen, wo die Secten des Mittelalters sich mannigfach kreuzten[1]. Schwenkfeldt sahen wir im Gegensatz zur Wassertaufe die Einsetzung der Confirmation als Symbol der Geistestaufe befürworten. Wer das Vorbild dieser sogenannten sacramentalen Auffassung der Confirmation kennen lernen will, suche es nicht in der Römischen Firmung, auch nicht unmittelbar bei der alten Kirche — das consolamentum der Katharer übertrifft alle andren Parallelen weit an directestem Verwandtschaftszusammenhang.

Bis vor kurzer Zeit kannte man die interessante Katechumenatspädagogik und die hauptsächlich im Zusammenhang mit ihr entfaltete eigenthümliche Liturgie der Katharer nur aus den Schriften ihrer Gegner. Die Auffindung eines vollständigen Rituals in einem Bibelcodex aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, von Cunitz (vgl. oben) 1852 veröffentlicht, gewährte zuerst ein vollständiges, überraschend interessantes Lebensbild.[2]

Bietet der erste Theil, das Beichtformular, ein interessantes Seitenstück zu dem, was wir über die Beichterziehung der herrschenden Kirche im Mittelalter gaben — nach Seite der Macht dieses Institutes, wie nach Seite

---

1) Die Katharer hatten sich vom südlichen Frankreich aus besonders nach dem Rhein zu verbreitet. Cöln und Bonn waren Hauptsitze dort. In Straßburg waren die Secten längere Zeit gegen die Verfolgung der Inquisition gesichert. Schmidt in Illgen, Zeitschr. 1840, III, 57. 67, wie auch ders. in Herzog, Reall. VII, 469.

2) Der Bibelcodex, nach seiner höchst eigenthümlichen Ordnung der neutestamentlichen Schriften offenbar selbst für den Kirchengebrauch der Katharer bestimmt, findet sich auf der Bibliothek du Palais des Arts zu Lyon, wohin er in neuerer Zeit erst von Nismes gekommen. Dr. Fleck von Leipzig sah ihn schon auf seiner wissenschaftlichen Reise (II, 1, 90), ohne seinen eigenthümlichen Werth zu erkennen. Gieseler machte zuerst darauf aufmerksam, daß die angehängten Gebete das consolamentum enthalten würden. (Vgl. noch KG. II, 2, 4. A. S. 561.) Die Abschrift, die Cunitz 1839 davon genommen, später ergänzt hat, hat die Vermuthung mit einer glänzenden Entdeckung belohnt. — Das Ritual, in der romanischen Sprache der Troubadours des 13. Jahrhunderts geschrieben (Fleck nahm das N. T. für eine Uebersetzung „in waldensischem Patois"!) enthält vier Hauptabschnitte: die Formulare 1. der Beichte; 2. der Aufnahme unter die credentes der Secte; 3. das consolamentum oder die Aufnahme unter die perfecti und 4. desselben Application an Kranke.

relativer Tiefe der Auffassung[1], so haben hier für uns die beiden mittleren Abschnitte hervorragende Bedeutung. In beiden liegen die bestimmtesten Reminiscenzen altkirchlicher Katechumenenpädagogik vor. Namen nur und Stufen sind verrückt. Gläubige (crezentz) heißen nach gut sectirerischer Praxis die Glieder der untren Stufe, Vollkommene (les bos homes) der engre Kreis. Doch hießen die letzteren auch in Umkehrung altkirchlichen Gebrauchs: Crestias, die rechten Christen. Ehe einer ein crezent wird, muß er schon eine Bewährungszeit, den eigentlichen Katechumenat bestanden haben, die sogenannte Astenenzia. Die Prärogative, die er als crezent hat, besteht aber — und darin kommt die Aehnlichkeit mit der alten Praxis zu Tage — in der Ueberlieferung des Gebetes (la oracio), d. i. das Vater Unser, das bekanntlich in besondrer Heiligkeit bei den Katharern stand. Wie in der alten Kirche das Mitbeten die zweite Stufe bezeichnet, die oberste Stufe aber den competentes, electi zukommt, abschließend mit der Taufe und Chrismation, so hier die beiden Stufen. Der crezent gehört zur gleisa, der Kirche, der Versammlung der wahren Christen, die nur ihre höchste Repräsentation in den Perfecti hat. Das Formular lautet: — „Nun seid ihr hier vor den Jüngern Jesu Christi, an welchem Orte geistig wohnet der Vater und der Sohn und der heilige Geist — auf daß ihr empfangen sollet dieses heilige Gebet, welches Jesus Christus seinen Jüngern gab; sowie daß eure Gebete und Bitten erhöret werden von unsrem heiligen Vater." Ermahnungen evangelischster Art folgen. Dann sagt der Aelteste: „Dieses heilige Gebet überliefern wir euch, damit ihr es empfanget von Gott, und von uns, und von der Kirche, und damit ihr Macht habt es zu sprechen zu allen Zeiten eures Lebens". (Vgl. d. Tradit. or. dom. ob. S. 143 ff.).

Daran nun schließt sich das Formular für das consolamentum. Das höchste und eigentlich einzige Sacrament der Katharer: lo baptisme espe-

1) Interessant ist, daß nicht die Todsünden die Norm dieser Beichte bilden; sondern die Macht des Fleisches, das Verhältniß zur Welt, und die Pflichten als Gemeindeglieder bestimmen die Aufzählung der Sünden. Zur Probe einzelne Sätze: „Zahlreich sind unsre Sünden, durch welche wir sündigten — bei Nacht und bei Tag, in Wort und Wirkungen, nach Ueberlegung mit Willen und ohne Willen." — „Wir sollen ablegen alles Begehr des Fleisches. — Aber öfter erfüllen wir die Gelüste des Fleisches in irdischen Sorgen und schaden also unsern Geistern. — Mit den weltlichen Menschen gehen wir, mit ihnen sind wir zusammen und reden wir und essen wir —. — Den Dienst, welchen wir empfingen, bewahrten wir nicht wie es sich ziemte, das Fasten und das Gebet — übertraten wir". — — Und die Schlußbitte: „O Herr, richte uns, verdamme die Laster des Fleisches, habe nicht Erbarmen mit dem Fleische, das aus Verderben geboren, aber habe Erbarmen mit dem Geiste, der ins Gefängniß gelegt ist" u. s. w. — Vor Empfang des consolamentum hatte diese Beichte ihre besondre Weihestelle. Daher wurde sie selbst auch von Gegnern mit diesem Namen bezeichnet. Vgl. Martene, Thesaurus V, 1763.

rital", wie es ausdrücklich heißt, „durch welche der heilige Geist gegeben wird in der Kirche Gottes mit dem heiligen Gebete, mit der Auflegung der Hände (ab l'empausament de las mas) der guten Leute." Für diese werden nun als Beweisstellen der Reihe nach in vollständiger Lesung: Matth. 28, 19. 20; Marc. 16, 15; Joh. 3, 5; Matth. 3, 11 und Joh. 1, 26. 27; Apg. 1, 5; für die Handauflegung insbesondre aber: Marc. 16, 18. Apg. 8, 14—17[1] in Anspruch genommen. „Diese heilige Taufe" — fährt das Ritual dann ausdrücklich fort, „habe die Kirche erhalten von den Aposteln bis hieher. Und sie ist gekommen von guten Leuten zu guten Leuten bis hieher, und wird es thun bis zum Ende der Welt." Dann folgen die Beweise für die Macht der Kirche, Sündenvergebung und andre Kräfte und Gaben des Geistes zu gewähren (Joh. 20, 21 fg.; Matth. 16, 18 fg.; 18, 18—20; 10, 8; Joh. 14, 12; Marc. 16, 15—18; Luc, 10, 19). Als Bedingungen für den Empfang folgt die Erinnerung an die Gebote und die besondren Vorschriften des Evangeliums (Matth. 5), insbesondre aber die Entsagung aller Weltliebe (1 Joh. 2, 15—17. Joh. 7, 7; Pred. 1, 14; Judä 23). Der Gläubige muß darauf aussprechen, daß er den Willen habe (Ei [ai] volontat) diese Welt zu hassen; „denn", heißt es, „wenn ihr solches recht thut bis ans Ende, haben wir Hoffnung, daß eure Seele ewiges Leben haben werde." Auf Bekenntniß und Absolution folgt der Act des Consolamentum (E puis devo lo cossolar): „Und der Aelteste nehme das Buch (das Evangelienbuch, in welchem das des Johannes bei der Secte als Normalbuch galt) und lege es ihm auf das Haupt und die andern guten Leute ein jeder die rechte Hand" —. Dann folgt lateinisch das Weihegebet: „Pater sancte, suscipe servum tuum in tua justicia et mitte graciam tuam, Spiritum s. tuum super eum." Der Friedenskuß versiegelt die Aufnahme in den Bruderbund. — Das Formular für die Consolirung der Kranken ist eine kürzer zusammengezogne Weihe zu beiden Stufen, wie auch in der alten Kirche die Katechumenatsacte in solchem Fall summarisch vollzogen wurden. In allen Hauptsachen trifft der vollständigste gegnerische Bericht: Reinerius, Summa de Catharis (Martene-Durand. Thesaur. V, 1762 ff.) mit dem Vorstehenden zusammen. Moneta v. Bologna, der wichtigste Zeuge für d. Lehre der Kathar., sagt zwar (Summa adv. Catharos ed. Ricchini Rom. 1743 lib. I, p. 4): distinctionem faciunt inter spiritum s. et spiritum paraclitum. Jener Begriff erleide die weitre Ausdehnung auf die Schutz-

---

1) Wir erinnern uns, es war die Hauptlection bei der sacramentlichen Fassung der Confirmation (ob. S. 598.).

geister, die den einzelnen Gläubigen ertheilt würden, dieser dagegen sei spiritus consolator, der in der consolatio empfangen, aber auch in großer Mannigfaltigkeit gedacht werde. Aber dies wird nur von den strenger dualistisch gesinnten Katharern gelten. An dem vorliegenden Ritual findet es keine Bestätigung; vielmehr erscheint der mitgetheilte Paraklet hier als identisch mit dem spiritus principalis, wie sie sagen. Vgl. Cunitz S. 59.

Die Perfecti bilden den die Secte vertretenden ordo, daher die Consolirung überall als „die Aufnahme in die Secte" bezeichnet wird (Cunitz 85). Die Gläubigen, die noch eine freiere Stellung zur Welt einnehmen durften, mußten sich, wenn sie schon bis auf ihr Todtenbett die Uebernahme des Consolam. aufschieben konnten, doch durch die Convenensa (Cunitz 81 vgl. 32) verpflichten, sich nachmals auch consoliren zu lassen. Das Ritual unterscheidet sich von der antithetischen Haltung des Waldenser Katechismus (s. ob.) wohlthuend durch den rein thetischen Charakter. Ihr Gegensatz zur herrschenden Kirche spricht sich nur in dem ausschließlichen Kirchenbewußtsein der Secte selbst aus.

Die Handauflegung, als Medium einer Geistesmittheilung, die zur Taufe in bestimmte Beziehung gesetzt wurde, hat im Mittelalter einen vollständigeren Ausdruck nicht gefunden, als in dem Katechumenat der Katharer. Nehmen wir dazu, daß die Waldenser nach dem Bericht des Yvonetus (Martene V, 1781) ebenfalls Perfecti als Mitglieder einer höheren Stufe unterschieden; die Böhmischen Brüder bei noch durchgeführterer Classenordnung (s. u.) von der Handauflegung sowol nach dem Vorbereitungsunterricht der getauften Kinder, als auch bei der Aufnahme von Proselyten in die zweite Classe (Proficientes) einen ausgedehnten, feierlichen Gebrauch machen,[1] so kann, scheint es, kein Zweifel walten, wo die bestimmteste und nächste Tradition für die protestantischen Theorien der Confirmation im 16. Jahrhundert zu suchen ist. Dieser Ritus gehört zu den traditionellen Momenten oppositioneller Kreise. In ihnen

1) Bei den Böhm. Brüdern haben wir die vollständigste Parallele zu der sogenannten „sacramentalen" Confirmation des 16. Jahrh. in Hessen u. a. Da findet sich die Frage: An secundum foedus in Baptismate factum — renuncient? Da die andre: An obedientes fore ducibus suis, Ministris ecclesiae, recipiant? Die Taufbundserneuerung ist Hauptbegriff, so daß sie nöthig finden, sich gegen den Vorwurf zu verwahren, als seien sie Anabaptisten — opinantes semel baptizatos ad nova quaedam pacta rursus a fratribus obligari —. Für die Handauflegung berufen sie sich auf Hebr. 6, 2, namentlich aber auf Apg. 8. und viel Zeugnisse der alten Kirche. Sie geben Gelegenheit zu einem öffentlichen Bekenntniß des Glaubens. Die Handauflegung macht divinae in Baptismate factae promissionis participes. Vgl. Lasitius, hist. Fr. Bohem. 1649 p. 61. 64 ff. — Daß die Brüder übrigens vor der Berührung mit den Reformatoren sich auch von Wiedertaufe nicht frei erhalten, scheint Thatsache, vgl. Dieckhoff in Herzog, Reall. II, 390.

aber setzen sich Erinnerungen an altkirchliche und apostolische Praxis fort, die mehrentheils alle ihre Wurzeln in der Geistesmittheilung nach der Taufe durch Auflegung der Hände der Apostel haben. Die Prüfung dieser entscheidet insbesondre über die auch in der Neuzeit wieder discutirte Frage, ob und wieweit die Handauflegung in solcher Verwendung ihren Rechtsgrund aus der Schrift selbst ableiten könne.

2.

Die Frage nach dem Schriftgrund der Confirmation[2] theilen wir am besten; sofern es sich zuerst um die Bedeutung, welche die Handauflegung in der Schrift hat, im Allgemeinen, und um ihr Verhältniß zur Taufe insbesondre handelt. Bei dem Alter und der über christliche und jüdische Praxis weit hinausreichenden Verbreitung dieses Ritus wird man berechtigt sein, auf eine der Handlung instinctiv anhaftende Bedeutung zurückzugehen. Wo sie vollbewußter auftritt, dürfte sie am richtigsten als das Ende eines Handlungscomplexes gefaßt werden. Von der Handauflegung steigt man am natürlichsten rückwärts auf zur Ausbreitung der Hände über jemand; und diese hat wiederum ihr analoges Prius in der Ausbreitung der Hände zu Gott für jemand. Das Gebet ist die natürliche Voraussetzung für die Handauflegung, und der allgemeinste Gedanke, der ihr einwohnt, darum der: empfangene Gabe mitzutheilen, im Allgemeinen zuwendend, oder individuell zueignend. So könnte man dabei das Ausbreiten über einer Gesammtheit, und das Auflegen auf das Haupt des Einzelnen unterscheiden. Zuwendung und Mittheilung einer Weihe oder Gabe sind die allgemeinsten Grundgedanken. — Wir haben es nun aber mit einer ganz bestimmten Ausbildung der Handauflegung in der Schrift zu thun, und werden da eine doppelte Richtung zu unterscheiden haben, von der nur die eine, was wir als instinctive Grundidee bezeichneten, bewahrt.

Als allgemeinste biblische Belege für diese dürfte zunächst der Aaronitische Segen 4 Mos. 6, 27 und die Segnung der Söhne Josephs durch Jakob 1 Mos. 48, 14 f. gelten. — Ist bei jenem das Ausbreiten der Hände über das Volk nicht ausdrücklich als Form der Handlung einbedungen, so hat die obige Auffassung doch an einem Segen, der nach einem Gebetsopfer als ein „Legen (שִׂים) des Namens" Jehovas auf die Söhne Israels bezeichnet wird, die entsprechendste sachliche Bestätigung. Andrerseits gewinnt die individuelle Zueignung der Verheißung und Gabe bei Jakobs Segen durch die absichtliche Vertheilung der Hände auf die beiden

1) Bekanntlich verwirft die Kirche von Schottland alle Confirmation als „unschriftmäßig." Sack, die Kirche von Schottland. 1844. S. 255.

Söhne den marcantesten Ausdruck. Daß es aber ein Segen ist, den er selbst vom HErrn empfangen, bedarf kaum der Andeutung (V. 3 f.). Wir kommen auf die weitre Durchbildung dieser Idee zurück.

Von einem ganz andren Gesichtspunkt aus findet dagegen die Handauflegung ihren Gebrauch beim Opfer, bei dem Sühnopfer sowol wie bei dem Brand- und Dankopfer (2 Mos. 29, 10 ff. 3 Mos. 4, 15 ff.) Für das Alte Testament ist es der ausgedehnteste und am bestimmtesten fixirte Gebrauch dieses Ritus. Die Ansichten gehen aber grade hier am weitesten auseinander, vgl. v. Hofmann, Schriftbew. 2 A. II, 1, 245 ff. u. Lange in Herzog, Reall. V, 502 ff. Mit unsrer Frage berührt sich diese Verwendung der Handauflegung viel weniger; denn ihr Besonderes liegt eben in der Opferidee.[1]

1) Für die letztre geben, scheint es, zwei Stellen entscheidendes Licht. Der Ritus am großen Versöhnungstag (3 Mos. 16, 21 f.) dadurch, daß ausdrücklich als der Effect des mit dem Bekennen der Schuld verbundenen Auflegen der Hände auf das Thier — dies bezeichnet wird, daß der Bock die Schuld nun auf sich trage (נָשָׂא־עָלָיו), und die nähere Bestimmung beim Brandopfer, daß die Handauflegung dazu wirke, daß es an der Stelle des Darbringenden sühnend wohlgefalle (וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו). Daß der Handauflegende danach statt seiner das Thier stellt, sei es zur Sühnung seiner Schuld oder zum Ausdruck seines Dankes, weiß ich nicht, wie man im Angesicht so directer Aussagen beanstanden kann. Daß an erstrer Stelle die Auflegung beider Hände gefordert wird (Hofmann a. a. O. 246), während sonst nur die rechte Hand aufgelegt wird, kann kaum eine andre Ursache haben, als der Zusammenfassung „aller" Sünden des „ganzen" Israels — worauf der Ton im Zusammenhang liegt — zum Ausdruck zu dienen. Dagegen fragt es sich, ob man deshalb in der Handauflegung passend ein Legen „der Persönlichkeit" des Opfernden nach seinen verschiedenen Zuständen auf das Thier finden kann (Kliefoth, liturgische Abhh. I, 420 f.), oder ob man sich begnügen muß, zu sagen, daß es eine ideelle Ausstattung des betreffenden Thieres für einen bestimmten Zweck und Dienst ist; — denn ein bloßes „Bestellen" zu dem Dienst genügt als Ausdruck nicht, wo Schulden, die unter diesem Ritus auf das Haupt bekannt werden, als auf demselben lastend dargestellt werden. Wenn sich die letztre Fassung schon zu weiterer Verwendung desselben Brauches (s. u.) geeignet zeigt, so wäre das noch mehr der Fall, ließe sich die Idee der Aneignung zu einem bestimmten Zweck, mit der Handauflegung zugleich verbunden, bestimmter erweisen, wie Delitzsch, die Ansicht Bährs (Symb. d. Mos. Cult. II. 341) richtiger modificirend, die Sache faßt (Comm. z. Br. a. d. Hebr. 737). Man wird Ursache finden, Nachdruck auf diesen Begriff zu legen, aber ihn in der Handauflegung beim Opfer biblisch begründet zu nennen wage ich nicht. Nicht das hindert, daß das Thier schon Eigenthum des Opfernden sei (Hofmann a. a. O.); denn in erster Instanz kommt es als solches hier nicht in Betracht, sondern als eine neben dem Menschen stehende Creatur, die für solchen Zweck geeignet und von Gott selbst gegeben und bestimmt ist (3 Mos. 17, 11) —; aber ob man dem Moment der „Zueignung für sich" neben dem andern des „Ausstattens von sich aus für einen Zweck", einen selbständigen Antheil an dem, was in der Handauflegung bezeichnet sein will, zugestehen kann, ist mir zweifelhaft. — Wird man die Handauflegung auf das Haupt eines Schuldigen (3 Mos. 24, 14) am richtigsten, nach diesem Brauch beim Opfer zu beurtheilen haben, so zeigt sich hier deutlich, daß das Moment der Aneignung, das beim gewöhnlichen Opfer nicht ohne sachliche Berechtigung wäre, überhaupt nicht angedeutet sein will. Die Gemeinde, die einem Verbrecher in der Person der unmittelbaren Zeugen die Hand auflegt, bevor er zur Steinigung geführt wird, bezeichnet seine Hinrichtung damit als die mit Recht auf

In allen diesen Fällen nun tritt die Handauflegung in einer vom Segen specifisch verschiednen Beziehung auf. Wendet wer segnet eine höher abstammende Gabe individuell zu, so handelt es sich beim Opfer vielmehr um die Bestimmung einer Person oder eines Thieres für einen Höheren, und die Ausstattung für diesen Zweck geht ausschließlich von der Person des Handauflegenden aus. Das wird dazu drängen, den biblischen Begriff der Handauflegung so allgemein zu bestimmen, daß die Einheit des Gedankens bei beiden Richtungen bewahrt bleibt. Dies wird geschehen, indem man in beiden Fällen bei der Intention des Handauflegenden für sich stehen bleibt. Wir gehen aber zunächst in der Ausführung der ersten Richtung weiter; sie allein setzt sich im Neuen Testament fort.

Die Amtsweihe ist es, der sie im Alten und Neuen Testament gleichmäßig zum vorwiegenden Ausdruck dient. Als solche steht obenan die Einsetzung Josua's als Nachfolger Mosis durch Handauflegung des letzteren. Bei dieser bezeugt die Schrift ausdrücklich, daß eine actuelle Mittheilung des Geistes (5 Mos. 34, 9) und eine reale Antheilschaft an der δόξα Mosis (4 Mos. 27, 20 וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו) durch sie bedingt worden sei. Dabei wird das besondre Amt und der ausdrückliche Befehl (4 Mos. 27, 22) wohl zu beachten, aber auch der andre Zug nicht zu übersehen sein, den dieser Vorgang mit den andern gemein hat, daß die Weihe durch diesen Ritus zugleich vor der Gemeinde documentirt werden sollte (V. 19. ff.). Wenn andrerseits bei der Levitenweihe (4 Mos. 8, 10 ff.) die Gemeinde die Handauflegende ist, so erklärt das Kliefoth (a. a. O. 421 f.) mit Recht daraus, daß die Leviten zugleich als Gemeindeopfer Gott dargebracht erscheinen sollten. So bildet dieser Fall den Uebergang von der einen zur andern Verwendungsweise, dient aber zugleich dazu, daß bei aller solcher Amtsweihe das Moment der Darbringung, die neben dem Zwecke für sich zugleich Gotte geschieht, nicht zu übersehen ist. Der ausdrückliche Befehl ist beiden Fällen gemeinsam.

So finden wir nun die Handauflegung als Ritus der Amtsweihe in der apostolischen Praxis wieder: bei der Bestellung der Diakonen (Apgesch. 6, 6), wie bei der von besondren Gehilfen im Evangelistendienst (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6), von Sendboten zu besondrem Auftrag der Ausbreitung des Evangeliums (Apgesch. 13, 3); als allgemeine Voraussetzung endlich für Weihe der Presbyter 1 Tim. 5, 22. Den besondren Befehl in

---

sein Haupt fallende Strafe, und während sie, bei Unterlassung der letztren, als Mitschuldige dastehen würde, legt sie so alle Schuld — die ideelle Mitschuld miteingeschlossen — auf sein Haupt. Es ist auch hier nicht nur Erklärung für einen Zweck, sondern ideelle, als Urtheil sich vollziehende Ausstattung für denselben.

jenen alttestamentlichen Fällen vertritt hier die Prophetie (Apgesch. 13, 1. 1 Tim. 4, 14), oder ersetzt die um so mehr als Bedürfniß hervortretende Fürbitte (Apgesch. 6, 6; 13, 3). Daß aber unter diesen Voraussetzungen reale Gabenertheilung mit der Handlung verbunden war, bezeugt 1 Tim. 4, 14 und 2 Tim. 1, 6. — Wenn wir nun der Ansicht begegnen werden, daß Handauflegung im Allgemeinen eine Ausrüstung zum Zeugenberuf sei, so ist gegen eine Verwendung dieser Stellen zum Beweis dafür hier gleich insoweit Verwahrung einzulegen, als diese Fälle, sofern sie nicht einen ganz besondren Dienst angehen (Apgesch. 6, 6), den Zeugenberuf auch in dem specifischen Sinn betreffen, in welchem er einem Gemeindeglied für sich nicht eignet, und durch Handauflegung auch nicht zugeeignet werden kann, sofern diese nicht zugleich der Bestellung zu besondrem Amte dienen soll. In allen diesen Fällen aber ist Bestellung und Ausstattung zu bestimmtem Zweck das Gemeinsame. Stammt die Gabe dabei aus höherer Quelle, so erscheint der, welcher sie handauflegend vermittelt, dazu — nicht zwar durch persönlichen Besitz gleicher Gabe, aber wohl — durch besondre ihm persönlich anhaftende Vollmacht befähigt. Die Gabe nimmt den Weg durch die Vermittlung einer persönlichen auf den Empfangenden gerichteten Willensintention. — Ebensowenig wie die bis jetzt betrachteten Arten der Verwendung, gewährt endlich die Handauflegung im Dienst der Krankenheilung und besondrer Wunderwirkungen einen Rechtsgrund auf eine allgemeinere Verwendung in der Gemeinde, soweit eine solche nicht als Ausdruck der besondren Zueignung sündenvergebender Gnade und noch mehr der individuellen Zuwendung allgemeiner christlicher Segensformeln naheliegende Anknüpfungspunkte bietet.

In den letzteren Beziehungen tritt nur wieder am stärksten die Grundidee der Mittheilung einer von oben empfangnen Gabe, ohne besondre Zweckbestimmung hervor.

So bleiben nächst der Segnung der Kinder durch den HErrn nur die Stellen noch übrig, die insbesondre im Interesse der Handauflegung bei der Confirmation angezogen zu werden pflegen, die Stellen, in denen die Handauflegung in unmittelbare Beziehung zur Taufe gestellt und mit einer Geistesmittheilung begleitet erscheint.

Das vollständigste Bild gewährt der Vorgang in Samarien. Des Philippus Predigt hatte dort denselben Erfolg gehabt, wie Petri Predigt am Pfingsten. Die gläubig geworden waren, ließen sich taufen (Apgesch. 8, 12). Es war die Taufe auf den Namen Christi, die sie empfangen hatten (V. 16), dieselbe, von der wir anderwärts Paulus voraussetzen sahen, daß sie nicht empfangen werden könne, ohne daß der Geist zugleich

gegeben werde (c. 19, 2 ff. vgl. ob. S. 258 f.). Dennoch wird hier dem Taufempfang eine Mittheilung von πνεῦμα ἅγιον (8, 17) so entgegengesetzt, daß diese an die anderweite Vermittlung durch apostolische Handauflegung gebunden erscheint — indem zur Begründung des Factums, daß der Geist noch auf keinen der Gläubigen gefallen war, ein μόνον δὲ βαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ genügt. Und dort läßt Paulus ebenso der specifisch als christliche gegebnen Taufe eine Auflegung der Hände folgen, deren Erfolg: ἦλθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς (19, 6), der Frage des Eingangs (V. 2) so bestimmt entspricht, daß man nicht zweifeln zu dürfen scheint, nach des heiligen Berichterstatters Anschauung bringe erst die Einheit von Handauflegung und christlicher Taufe es so mit sich, daß man bei dem auf Christum Getauften auch voraussetzen könne, daß er den Geist empfangen habe. — Dieselbe Ideenverbindung endlich waltet offenbar bei dem Vorgang in Cornelius' Hause (10, 44 ff.), wenn Petrus dies, daß während der Verständigung über das Recht der Aufnahme von Heiden in die unmittelbare Gemeinschaft der christlichen Kirche außerordentlicher Weise der Geist auf die Zuhörenden fiel, als entscheidenden Grund ansieht, daß nicht τὸ ὕδωρ κωλῦσαι δύναταί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον καθὼς καὶ ἡμεῖς.[1]

---

1) Alle diese Stellen stimmen zwar darin überein, daß es ein außerordentlicher Act wahrnehmbarer Geistesmittheilung und begleitet von bestimmten äußern Wirkungen namentlich des λαλεῖν γλώσσαις war; aber sowol die Bezeichnung der Gabe als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, als namentlich die allen diesen Stellen gemeinsame Unterscheidung dieser Gabe von der Taufe mit Wasser auf Christi Namen, lassen die Lösung als ungenügend erscheinen, daß man sage, der Geist werde gegeben mit der Taufe für sich aber bestimmte Gaben ertheile die Handauflegung. Und dagegen stehen die klaren Aussagen des N. T's. von der in die Taufe eingeschlossenen Geistesmittheilung (oben S. 256 ff.). Auch lesen wir dort, wo zuerst in Kraft des Pfingstgeistes die Taufe angeboten und gespendet wird (2, 38), nichts von einer nebenhergehenden Handauflegung; vielmehr scheint die Gabe des Geistes nicht minder als die Vergebung der Sünden den Gläubigen mit der Taufe selbst zugesichert zu werden. Die Antwort auf die so bestimmt gestellte Frage: τί ποιήσωμεν; — hätte, wenn ein doppeltes Thuen oder Sichthuenlassen Erforderniß gewesen wäre, Beides nennen müssen. — Wie löst man diesen schweren Conflict.

Irren wir nicht, so gibt eben der Pfingstvorgang das entscheidende Licht. Es war selbst der Tag der wunderbaren, zum Zeichen für ganz Israel bestellten Ausgießung. Geistesmittheilung ward da obenan den Jüngern selbst; — und doch war Heilsgeist schon in ihnen, und selbst von einer vom Verklärten (Joh. 7, 39) an sie ergehenden Mittheilung von πνεῦμα ἅγιον lesen wir schon vorher (Joh. 20, 22). Wenn diese aber mit ihrem Amtswirken in Verbindung erscheint (V. 23), so wird man umsoweniger die Pfingstgabe des Geistes nur auf ihre amtliche Ausrüstung beschränken dürfen. — Darüber nun machen alle die Verheißungen, welche auf die vom Erhöhten zu erwartende Geistessendung lauten, gewiß, daß es sich bei derselben gar nicht blos um individuelle Begabung, sondern um den Beginn einer andren, neuen Zeit der ganzen Heilsökonomie handelt, die wir kurzweg als die Zeit der Kirche oder die der Aneignung und Durchführung des Werkes Christi innerhalb der Menschheit

Die Apostel nun vollziehen, wo der HErr sie nicht unmittelbar gibt (Apgesch. 10), diese Geistesmittheilung durch Handauflegung. Ists eine

---

bezeichnen. In Einzelnen, in Erstlingsträgern sich actuell vollziehend, beginnt an Pfingsten die der Menschheit im Ganzen geltende, von Israel nur ausgehende Zeit der Einwohnung des Geistes und seiner aus innrer Einwohnung entspringenden Bezeugung Christi in der Welt (Apg. 2, 17. 18 vgl. 33). Wie diese Einwohnung den Einzelnen fortan zutheil wird auf Grund der durch Christi Tod erlangten Sündenvergebung oder Rechtfertigung, so tritt der Geist diese Stellung zur ganzen Menschheit potentiell, in ihren Erstlingen actuell, an — sobald Christi Todesopfer vor dem Vater im Allerheiligsten (Hebr. IX, 8. 11. 24 ff.) als vollkommne Sühne der Menschheit angenommen war, — nach der Himmelfahrt, am Pfingsttag.

Als solcher Wendepunkt der Heilsökonomie will aber nicht nur der Pfingsttag, sondern der ganze Zeitabschnitt apostolischer Grundlegung der neuen Epoche angesehen sein. Für Israel hat dies die besondren Zeichen: erfüllter Weissagung nicht ohne Hindeutung auf die Zornes- und Gerichtsseite derselben (Apg. 2, 19. 20 vgl. auch V. 3 mit Matth. 3, 11. 12 u. ä.). Und andrerseits darf das Wunderzeichen der Spracheneinheit als den Völkern und Heiden besonders geltend angesehen werden (vgl. Apg. 2, 9—11 mit 1 Mos. 11, 7—9). — Nicht aber das ist nun das Charakterstische dieser Zeit, daß neben der Gabe des Geistes außerordentliche Kräfte gegeben werden, die das Vorhandensein des neuen Geistes bezeugen. In gewissen Formen ist dies der dauernde Beruf der Kirche, die Anwesenheit des Geistes der Kraft in Kräften und Wunderwerken zu bethätigen. Delitzsch hat darin ganz recht, daß er Nachdruck auf die für alle Zeiten geltende Verheißung solcher Gaben legt (a. a. O. S. 218 f.). Sehe ich recht, so ist vielmehr die Consequenz aus jenen Obersätzen, daß es für jene Zeit zum Wesen der Mittheilung des Geistes selbst gehört, **unter** solchen Zeichen und der Ertheilung solcher Kräfte **gegeben** zu werden. Als Heilsgeist geht er entfernt darin nicht auf; darum kann diese Mittheilungsform auch für jene Zeit nicht als absolute Bedingung genannt werden. Aber weil dem Einzelnen am Pfingsttag nur so zukommend, daß in ihm das Ganze gemeint und die Bestimmung dafür öffentlich bezeugt wird, ist diese Offenbarungsform die durch die Zeitökonomie geforderte Mittheilungsweise. — Es liegt sehr nahe, an die sichtbare Bezeugung des Momentes zu erinnern, wo vor Johannes, der gekommen war zu zeugen von dem Licht (Joh. 1, 7) Der auftrat, welcher, der Erste unter allen vom Weibe Gebornen, mit dem von der Menschheit geschiedenen Geiste Gottes in sich neue Bande knüpfte. Zwar wird es schwer, bei dem ewigen Sohne irgend etwas mehr als öffentliche Bezeugung eines innerlich vorhandenen Zustandes der Geisteseinwohnung beim Antritt seiner Sendung an die Welt anzunehmen. Aber während für die Welt am Pfingsttag neue eigentliche Mittheilung als nothwendig dazutritt, bleibt für den Moment erster Mittheilung die Gleiche öffentlicher, sichtbarer Bezeugung, — hier nun nur Bezeugung und Begabung in Eins zusammenfallend.

So erklärt es sich, warum bei der Taufe der ersten Gläubigen am Pfingsttag selbst die Taufe ohne Handauflegung genügt; warum ebenso bei einem Paulus, der durch die unmittelbare Offenbarung des Erhöhten ergriffen wird, zwar Taufe aber nicht Handauflegung zur Geistesgabe daneben folgt. So allein gewinnt es seine tiefere, über alle blose Amtsabstufung hinausliegende Begründung, daß nicht auf eines Evangelisten sondern nur auf der Apostel Vermittlung der Geist unter solchen Zeichen gegeben wurde. Der Pfingsttag ist nicht in einem Tag von zwölf Stunden sondern in dem Zeitraum apostolischer Kirchengrundlegung abgeschlossen. Als Petrus in Cornelius Hause den Geist herabfallen sieht, denkt er der ihnen selbst am Pfingsttag erfüllten Verheißung Apg. 11, 16. Zwischen dem Pfingstmorgen und der Zerstörung Jerusalems vollzieht sich eine in sich einheitliche Offenbarungszeit. In dieser sind es die Apostel, durch deren Vermittlung sich die specifische Pfingstgabe fortsetzt. Nicht daß die christliche Taufe für diese Zeit dadurch für sich zur Wassertaufe herabgedrückt würde. Dafür bleibt der Zusammenhang der Fragen Pauli Apg. 19 Bürge. Aber zumal da, wo nicht als Fortsetzung des Werkes in einer gegründeten Gemeinde Taufe ertheilt wird (1 Cor. 1, 14 ff), sondern wo mit ihr die Kirche in einem engeren

Fortsetzung und Individualisirung der von directer Verheißung getragnen Segensausbreitung der Hände (Luc. 24, 50), mit der der Verklärte von den Seinen schied? War's die einfache Analogie des Verfahrens bei den Gaben leiblicher Wunderwirkung, wo sie Wort und Beispiel des HErrn zum Vorgang hatten (Marc. 16, 18 vgl. 8, 23)? Jedenfalls muß man, da keine bestimmte Andeutung vorliegt, solche Analogieen so gut im Auge behalten, wie man liebt, aus der der besondren Amtsweihe den Gedanken einer allgemeinen Zeugenausrüstung zu entnehmen. Den letzteren Gedanken legt allerdings die Gabe selbst und die Form, in der sich ihr Vorhandensein offenbart, am nächsten.

Steht dabei in allen Fällen diesem Verfahren das Privilegium apostolischer Geistesgewißheit in denen selbst, die sie ausüben, zur Seite, so wird uns doch ausdrücklich der Wink, daß selbst die Apostel sich ihrer nicht in persönlicher Machtvollkommenheit und als schlechthin selbstwirkenden Mittels bedient haben. In Samarien, bei dem Normalvollzug, geben sie durch Handauflegung nur was sie vorher erbeten haben (8, 15). Auch auf diesem Höhepunkt ihrer Anwendung erscheint also die Handauflegung nur wie der untergeordnete, vollziehende Act, die factische Aneignung des Amens einer Fürbitte. Handauflegung als für sich berechtigte, für sich inhaltvolle, und ihrem Inhalt nach an der Taufe bemessene Handlung wird somit aus dieser apostolischen Praxis nach keiner Seite rechtskräftig abzuleiten sein. Unsre Auffassung von dem engen Zusammenhang dieses Verfahrens mit pfingstlich-apostolischer Geistesmittheilung ganz dahingestellt, bleibt allzeit dies stehen, daß wir eine in außerordentlichen Gaben, wie sie der apostolischen Zeit eigneten, offenbarte und nur durch Apostelhände vollzogne, ja nach Apg. 8 nur so vollziehbare Handlung vor uns haben. Wer darf wagen, davon eine allgemeine Berechtigung für die Kirche und das kirchliche Amt aller Zeiten abzuleiten? Und was dieses Recht näherzulegen scheint, daß auch die Apostel nur auf Gebet solche Gaben ertheilten, macht andrerseits das Selbstrecht und den Selbstwerth der Handauflegung unsichrer.

---

oder weiteren Kreise neueintritt wie am Pfingsttage, ist's am Ort, daß unter den Zeichen der Pfingsten und daher dieser entsprechender Vermittlung der Geist selbst gegeben werde in nothwendiger Verbindung mit der Taufe. Denn so stark der Unterschied der Vermittlung des Geistes durch Handauflegung von der Taufe Apg. 10 u. 19 hervortritt, bildet doch gerade dort den Nerv beider Hergänge die Voraussetzung, daß Geistesmittheilung in Form der Pfingstgabe nicht getrennt von Taufe auftreten dürfe. Die Loosung dafür hat Apg. 2, 38 gegeben. Auch das Herabkommen der Apostel nach Samarien zu diesem Zweck gewinnt dann mehr den Charakter innrer Nothwendigkeit. Als Kreise der oben bezeichneten Art darf aber nicht nur das Haus des Heiden (καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη 10, 44 vgl. 11, 16. 17) und Samarien, sondern ebenso ein Kreis von Johannesjüngern gelten.

Während uns so, was von apostolischer Praxis vorliegt, keinen Punkt erkennen läßt, auf dem eine allgemeine Anwendung der Handauflegung als Katechumenatsact irgend sicher fußen könnte, begegnen wir nun als einer einsamen Erscheinung an der einzigen Stelle, wo im Neuen Testament die Stücke aufgezählt werden, welche die Anfangslehren des Christenthums bilden, ausdrücklich einer Lehre von der ἐπίθεσις χειρῶν in unmittelbarer Reihenfolge nach der von den Taufen (Ebr. 6, 2). So charakteristisch stehen die beiden Handlungen des Katechumenats dort zwischen den beiden Hauptstücken der grundlegenden Predigt (Buße und Glaube) und den noch im spätren Unterricht als Hauptdogmen nachweisbaren Lehren von Todtenauferstehung und Gericht, daß wir uns gegen Ende der apostolischen Zeit mit diesem Zeugniß schon ganz wie auf dem bekannten Boden spätrer Katechumenatsdisciplin befinden. — Zwar möchte besonnenes Verfahren als nächste Interpretationsquelle hier eben jene apostolische Praxis der Handauflegung anrufen, und den Unterricht, wie er bei der pluralen Fassung des Taufcapitels dort in einer historischen Belehrung über die mancherlei Taufen zum Dienst richtiger Erkenntniß der christlichen Taufe bestanden haben möchte, hier auf eine historische Belehrung über Handauflegung, wie sie durch die Apostel geschehen war und geschah, beschränken. Aber immerhin wird man dabei fordern, daß dieser historische Unterricht wie bei der Taufe den praktischen Zweck verfolge, einem für den Katechumenat stehend gewordnen Gebrauch zu nährer Bestimmung und Klarstellung zu dienen. Die Stelle macht bei aller Kürze und Allgemeinheit des Ausdrucks so viel gewiß, daß Handauflegung, zu welchem Zweck immer gegeben, ein in den gewöhnlichen Ordnungsgang des Katechumenats aufgenommner Act geworden war, und auf solche Stelle demnach auch für alle Zeit gerechten Anspruch hat. Ja näher ließe sich dieser Anspruch noch aus der Stelle im Zusammenhalt mit der allgemeinen Praxis der ersten Kirchengründung formuliren. Indem man nämlich von unsrer Anwendung auf den Kinderkatechumenat absehen muß, wird nähere Verbindung von Taufe und Handauflegung, wie wir sie in der That in der alten Kirche noch bewahrt finden, als erster Eindruck der Worte in Hebr. 6 festgestellt werden müssen. Gilt aber dies, so liegt es in der That wieder sehr nahe, eine gewisse Parallele zwischen den beiden ersten Grundlehren: Buße und Glaube und den beiden grundlegenden Handlungen: Taufe und Handauflegung zu finden. So, die mehr negative und die mehr positive Gabe ausdrückend, welche die Taufe eigentlich in Einheit in sich faßt (Apg. 2, 38), die apostolische Praxis von Taufe und Handauflegung auseinandergelegt zeigt (10, 47), scheinen diese Hand-

lungen hier nebeneinandergestellt. Man wird zwar nicht sagen dürfen: so, daß für alle Zeiten Taufe die Sündenvergebung, Handauflegung die Geistesgabe verträte; denn das eben erkannten wir nur als eigenthümliche Praxis apostolischer Geistesverleihung, während die apostolische Lehre von der Taufgabe dem grade entschieden widerspräche (ob. S. 256 ff.). Aber wohl eine allgemeine Analogie des Verhältnisses, der apostolischen Praxis entnommen, wird der Sinn dieser Zusammenstellung von Taufe und Handauflegung sein. Fordert Taufe für sich schon Beides: Buße und Glaube, und gibt sie Beides: Vergebung der Sünden und neues Leben im Geist, so wird die überdies noch dazu tretende Handauflegung doch nur als der letztren, nicht der erstren Seite dienend und förderlich anzusehen sein. Sie wird nicht Glaube wirken, noch Geist geben in dem Sinne, als gäbe dies die Taufe nicht; aber sie wird dem Glaubens- und Geistesleben, das die Taufe setzt, zur Entfaltung dienen; denn rein wirkungslos kann das nicht sein, was als besondre Handlung neben der Taufe ausdrücklich einer Belehrung werth genannt wird. Erinnern wir uns nun, daß auch die außerordentlichen Wirkungen der apostolischen Handauflegung möglich machten, einen Zweck dabei anzunehmen, der in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge wenigstens ein berechtigtes Analogon hat — den Zweck nämlich der Ausrüstung zur Zeugenschaft Christi, so hätten wir daran schon eine Form der Förderung jener positiven Seite des Glaubens- und Geisteslebens, die ebensowenig nach Seite der der Taufe eigenthümlichen Gabe übergriffe, als ihr ein selbständiger Inhalt neben der letztren abgesprochen werden könnte.

Dabei werden wir uns freilich gleich wieder insofern zur Vorsicht ermahnt fühlen, als man für solche Wirkung der Handauflegung nicht wie bei der Taufe auf anderweitigen bestimmten Aussagen über ihre Wirkung fußen kann, sondern eben nur mit Analogieen sich helfen muß. Diese aber sind einerseits und zunächst von einer Praxis entlehnt, die in ihrem ganz specifischen Charakter eine unmittelbare Uebertragung auf gewöhnliche Kirchenpraxis gar nicht erleidet, andrerseits weisen sie auf andre Zwecke hin, die sämmtlich selbst für die Handlung, die ihnen diente, einen bestimmten Inhalt mit sich brachten, den wir so auf den Brauch bei Katechumenen nicht übertragen können. So hat Handauflegung zur Krankenheilung nicht nur den Rückhalt besondrer Verheißung, sondern auch den Anhalt besondrer persönlicher Begabung (1 Cor. 12, 9. 28 ff.). Ebenso ruht die Amtsweihe durch Handauflegung auf der Basis nicht nur einer schon zur allgemeineren Ordnungsform (1 Tim. 5, 22) erweiterten apostolischen Praxis, sondern auf der höheren bestimmten Willenserklärung,

daß eine besondre Amtsordnung in der Kirche sein, und der Verheißung, daß allzeit für sie die Personen und die Gaben gegeben werden sollen (Ephes. 4, 11 f. u. Parall.). Wo sonst die Kirche in selbständiger Praxis den Ritus aufgerichtet hat, wie bei der Eheschließung, bei der Absolution, gründet sie daher ihr Recht immer auf ein diesen kirchlichen Handlungen im Allgemeinen zu Grunde liegendes Wort göttlicher Bestimmung und Verheißung, deren individueller Zuwendung sie dann nur durch die Handauflegung Ausdruck gibt — mit der berechtigten Gewißheit, daß das Wort dabei eine begleitende specifische Wirkung sichere.

Wo aber haben wir ein solches Wort für den besondren Inhalt und Zweck einer Handauflegung für Katechumenen nach der Taufe? Wir finden uns in dem eigenthümlichen, jenen Fällen kirchlicher Praxis grade entgegengesetzten Falle, ein bestimmtes apostolisches Wort zu haben für das Recht, eine solche Handlung innerhalb der bestimmten Sphäre anzuwenden, aber kein bestimmtes Wort für Zweck und Inhalt, den wir dieser Handlung zu geben oder für sie anzunehmen haben.

Ist aber ein solcher Fall überhaupt nur dadurch möglich geworden, daß die Voraussetzung allgemeinrer Bekanntschaft der Sache dem Verfasser des Briefes an die Hebräer das Recht gab, in solcher Allgemeinheit von Handauflegung zu reden, so erwächst daraus für die nach dem näheren Inhalt fragende Kirche spätrer Zeiten allerdings auch ein bestimmtes Recht — eben das Recht, neben den Andeutungen, die der Zusammenhang gibt, den allgemeinen Gebrauch, das Herkommen in der Handauflegung, mit einem Wort: die Analogie als directe Auslegungsinstanz zu Hilfe zu nehmen. Dabei bleibt die Erinnerung an die erhöhte Pflicht der Vorsicht in ihrem Recht.

So führt nun das nächste Interesse an der einzig sichren biblischen Unterlage zu derselben Aufgabe, wie die ist, welche uns die obige Zusammenstellung noch übrig läßt: die allgemeinen Gedanken, die der biblischen Verwendung der Handauflegung zu Grunde liegen, für unsren Zweck abschließend herauszuheben. Weihende Bezeichnung für einen Zweck, nicht ohne Ausstattung dazu wenigstens ideeller Art, fanden wir als den Hauptgedanken der Handauflegung beim Opfer. Selbst dieser im Neuen Testament ganz zurücktretende Brauch dient so zur Erläuterung. Träte er nicht so zurück, so könnte man aus ihm wol auch den allgemeinen Gedanken des Opfers selbst für die Handauflegung entnehmen. Man bringt zugleich Gotte jemand persönlich dar, wenn er für einen dem Reiche Gottes nicht fremden Zweck bestellt wird. Die Bestellung für einen Zweck nun ist ebenso der Grundgedanke der Handauflegung als Amtsweihe, wie wir sie im

Alten und Neuen Testament übereinstimmend gebraucht finden. Dazu kommt aber, bestimmter oder weniger hervortretend, allzeit in höherem Maße noch als beim Opfer der Gedanke der Ausstattung dafür, und zwar hier in positiver Bestimmung, wie sie die Mannigfaltigkeit des Opfers nicht zuläßt, in der positiven Bestimmung der Ausstattung mit göttlichen Gaben, namentlich mit der Geistesgabe die das einzelne Amt erfordert. Nach dieser Seite, wenn man sie allgemeiner faßt, stimmt wieder aller segnende, ja im weitren Sinn auch der heilende Brauch der Handauflegung dazu. Ein Zudenken nicht nur, sondern ein mit persönlicher Intention des Handauflegenden sich vollziehendes Zusprechen, resp. Zuwenden von Gaben, aus höherer Hand und Kraftwirkung stammend — ist der gemeinsame Sinn. Damit ist aber nur bestätigt, daß Handauflegung wie Verheißung, bestimmterer oder allgemeinerer Art, das Gebet zu ihrer Voraussetzung hat, und ihrem Wesen nach die Zusicherung erbetner Gabe ist. Als ein Nebenzug der Handauflegung bei Amtsweihe, wie man ihn auch beim Opfer finden könnte, trat uns dann noch die öffentliche Darstellung als bestimmte, resp. begabte Personen für den betreffenden Zweck entgegen.

Diese Züge können alle nicht dazu beitragen, die Zweckbestimmung der Handauflegung aufzuhellen, um die es sich für uns handelt. Die müssen wir in dem Verhältniß zur Taufe suchen, und können dann höchstens die apostolische Handauflegung bei Taufen als Analogie beiziehen. Aber den möglichen Inhalt, Form und Maß von Wirkung heilig berechtigter Handauflegung, die Bedingungen endlich dieser Wirkung sind sie geeignet an die Hand zu geben. Und da wird eine erste Frage sein, ob wir, da wir an die allgemeine Analogie gewiesen sind, wählen dürfen, und wonach wir dann zu wählen haben, oder ob wir suchen müssen, dem ganzen Complex von Eigenschaften gleichmäßig Ausdruck zu sichern.

Praktisch aber hängt diese Frage wieder damit zusammen, wie wir denn jetzt in der Katechumenatspraxis die Handauflegung verwenden können und dürfen; wie der kirchliche Brauch zu der Grundstelle, an der nun Alles liegt, sich verhält, und welche Analogieen dann etwa in ihr besondres Recht eintreten. Die Stellung ist ja durch den Kinderkatechumenat völlig verändert. Gibt diese Veränderung der Kirche Rechte, jenen Katechumenatsact anders zu verwenden, und dabei doch sich auf das biblische Recht für ihn zu berufen? Das ist die Frage des kirchlichen Rechts der Confirmation, bedingt durch das biblische.

Im Uebergang fragen wir noch um die Kindersegnung durch Handauflegung des HErrn selbst. Für die Kindertaufe haben wir sie oben

verwerthet (S. 234 f.). Damit begibt man sich schon mancher andren Verwerthung. Denn es liegt jener die Anschauung zu Grunde, daß die Annahme der Kinder zum Reiche Gottes durch die Taufe das höhere Aequivalent für sie ist. Bei solcher Voraussetzung würde sie mit vollem Recht nur für eine angeltliche Segensweihe der Kinder vor der Taufe als analoges Vorbild angezogen werden können. Und so begründen wir denn — um die Frage über diese Handauflegung gleich hier abzuschließen und von der andren ganz zu scheiden, — die Handauflegung vor der Taufe sowol im oben angedeuteten Taufritual (S. 348 u. 351), wie wenn sie als besondrer angeltlicher Act vorgenommen würde (S. 367), mit jener Segnung der Kinder Christi (Marc. 10, 13 ff.) — deren Einleitung: ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρὸς μέ einem directen Wink, ähnlich wie der HErr mit den Kindern zu verfahren, wesentlich gleichsteht. — Eine Verwendung nach der Taufe von daher zu begründen hat Bedenken. Doch wenn wir segnende Handauflegung, wie wir sie für die Tauferziehung besonders indicirt fanden (S. 285 f. u. 372 ff.), aus dem allgemeinen Zusammenhang von Segnung und Handauflegung ableiten, warum sollte dann nicht die Zuversicht in ihre Wirkung besonders beim unbewußteren Kindesalter grade aus dem Gedanken, daß die Hände des Erhöhten mit den unsren noch immer segnend auf den Kleinen ruhen, eine berechtigte Stärkung schöpfen? — Nur die Anwendung des Ritus auf den mit Bewußtsein vollzognen Abschluß des Kinderkatechumenats kann an jenem Vorgang in keiner Weise eine Stütze haben. Um diesen fragt es sich hier.

3.

Um den kirchlich berechtigten Begriff der Confirmation zu gewinnen, ist ein doppelter Weg denkbar. Entweder wir prüfen die geschichtlich aufgetretenen Formen der Auffassung und Praxis, oder wir orientiren uns von dem bereits gefundenen organischen Katechumenatsziel aus über die mögliche Stelle und den berechtigten Inhalt, der neben jenem der Confirmation zugesprochen werden kann.

Die geschichtlichen Auffassungsformen, die wir aus dem 16. 17. u. 18. Jahrhundert her kennen (§ 26), haben eine wesentlich neue Bereicherung nur durch die v. Hofmann'sche Fassung gewonnen, nach welcher die Handauflegung in der Confirmation Geistesausrüstung ist zur Theilnahme „an dem Zeugenberufe der Gemeinde Jesu“.[1] Neu ist sie nur, so-

1) Schriftbeweis 2. A. II, 2, 278 vgl. Meklenburg. Kirchenblatt 1844 S. 135 f.: Weihe „zur Mitthätigkeit in der Gemeinde“, — „zur kirchlichen Wirksamkeit“. Specifischer in: Weissagung und Erfüllung II, 243: „Der Handauflegende betet zu Gott, daß er durch Vermittlung seiner Natur (?) das Vermögen zum Dienste der Zeugenschaft Christi auf die Natur des Andern übergehen lassen wolle.“

fern sie altkirchliche und Römische Anschauung in bestimmter formulirtem Ausdruck erneuert, als derselbe bei Richtungen verwandter Anschauung im 16. Jahrh. vorlag. Eben dieser Rückhalt an der kirchlichen Tradition aber, wie die entsprechenden Fingerzeige, die wir im Neuen Testament dafür fanden, empfiehlt diese Auffassung besonders. Neben dieser hat mit einiger Selbständigkeit und vielem Nachdruck in neuerer Zeit nur die sacramentale Fassung in dem Kreise, den Vilmar's „pastoral-theologische Blätter“ [1] vertreten, sich neuen Ausdruck gegeben. Es sind wesentlich dieselben Anschauungen, von denen schon die epochemachenden kirchlichen Verordnungen Vilmar's ausgingen (ob. S. 422).[2]

---

1) I, 1, S. 43 ff. u. II, 1, S. 10 ff. Vgl. die nüchtern kirchliche Beurtheilung in: Zeitschr. für Prot. und Kirche. 1861 October. S. 211 ff.

2) Die pastoral-theol. Bl., die ihre Anschauung mit dem Bewußtsein verfechten, daß „die Gesammtkirche an dem Puncte der Confirmation noch etwas zu erleben hat“ (II, 1, 10), bezeichnen die Confirmation ausdrücklich als „etwas Sacramentartiges“ als eine „sacramentale Handlung“ mit suppletivem Verhältniß zur Taufe (S. 16). Es kreuzen sich aber dabei die verschiedensten Elemente. Gemäß der uns vom Pietismus her bekannten Auffassung wird auf den Confirmationsact ein inneres „Erfahren und Erleben“ bestimmter Gnadenwirkungen fixirt. Auch die Bereitung dafür durch fortgesetzte Fürbitte, das „ins Gebet Nehmen“, worin das Wesen der Pfarrunterweisung gesetzt wird, erinnert an das methodisirende Kunstverfahren jener Richtung. Andrerseits ist es doch aber gar nicht die subjective Beschaffenheit der Confirmanden, auf welche die Hoffnung solcher geistlicher Erfahrungen in der Confirmation gebaut wird; vielmehr — und das ist das neue Moment in der alt-hessischen sacramentalen Auffassung, neu überhaupt auf luther. u. protest. Boden — die Handauflegung wirkt solches in Kraft des Amtes der Amtsträger. „Nach dem Maße der Gnade, die den Geistlichen in der Ordination verliehen ist, machen sie die Confirmanden zu würdigen Abendmahlsgästen“. Dabei macht sich aber das protestantische Bewußtsein, verbunden mit der Ansicht, daß die Wirkung der Handauflegung nicht von der individuellen Wirkungsfähigkeit des Handauflegenden getrennt werden könne, dahin geltend, daß diese scheinbar objective Basis der Confirmationsgnade doch wieder nach subjectiver Seite bedingt erscheint, nur nicht so sehr nach Seite des Empfängers, sondern nach Seite des Mittheilenden. Denn darauf komme es an, ob die mit der Confirmation betrauten Diener „die Hände auflegen können kraft prophetischen und apostolischen Wortes — oder nicht“ (S. 17). Da muß es um die Grundlage der sacramentalen Handlung in mandatum und promissio Gottes doch sehr unsicher stehen, wenn man der Handlung nicht zutraut, daß sie, nach der Vorschrift vollzogen, auch die darein gelegte Gabe überall gebe, so weit nicht der Unglaube der Empfangenden den Segen in Unsegen wandelt. — Fragen wir weiter nach der näheren Bestimmung der Gabe, so wird hier, wie bei der vorhergehenden Auffassung auch „die Zeugenschaft“ als Zweck der Geistesausrüstung genannt; aber sie erscheint unter einem weiteren Gesichtspunkt. Durch die Confirmation und den voraufgehenden Unterricht sollen die in der Taufe schon erlangten „allgemeinen Gaben des heil. Geistes“ zu der besondren „Entfaltung“ gebracht werden, welche die Kirche als „gegliederter Organismus“ gewährt und fordert. Das Ziel ist Einfügung in den letztren, Untergebung unter „den Gehorsam der Kirche“, wie nach altheff. Vorgang (oben S. 601) das Ziel subjectiv bestimmt wird. Wenn nun aber — und das ist die andre Haupteigenthümlichkeit dieser Auffassung — in anerkennenswerthester Weise das Abendmahl als das der Taufe entsprechende Ziel des Katechumenats behauptet wird, mit dessen Genuß sich jene Eingliederung innerlichst vollendet, so gewinnt dadurch die Confirmation die eigenthümliche Stellung, innerlich und durch positive Begabung als eine sacramentale Handlung das Sacrament selbst vorzubereiten. Han-

Das Bedürfniß aus der Ungewißheit und Schwebe in der Auffassung der Confirmation zu kommen, dem jene Artikel in gewiß anerkennenswerthem Sinne dienen wollen, kann freilich stärker kaum zum Bewußtsein gebracht werden, als durch eine solche Construction aus den verschiedensten sich innerlich widersprechenden Elementen. Forderte die Gewißheit, mit der man dabei auf apostolischem Wort zu fußen meint, zu um so besonnerer Prüfung des Schriftgrundes auf, so macht die Vermischung der verschiedensten kirchlichen Factoren zur obersten Pflicht, von den sichren Polen des Katechumenats, Taufe und Abendmahl aus, den möglichen und berechtigten Inhalt der Confirmation als kirchlicher Handlung festzustellen. In diesen Weg biegen wir ein, nachdem wir die Reihe der Auffassungen durch jene beiden nur geschichtlich ergänzt haben.

Die zwei Seiten, welche sich am Abendmahl als dem Normalziel unterscheiden ließen, werden uns auch als Ableitungsgrund für den Inhalt der Confirmation als Secundärziel dienen. Das Abendmahl ist zuerst die objective Erneuerung und Bestätigung des Taufbundes. Diese hat ein subjectives Correlat, das allerdings der Ablösung zu einer selbständigen Handlung fähig ist. Das ist die Erneuerung der Taufzusage.

Die Kirche kann niemand zu der höheren Stufe aufnehmen, ohne sich zu vergewissern, nicht nur daß er auf die niedere überhaupt gestellt, d. h. daß ein Abendmahlscandidat seiner Zeit wirklich getauft worden, sondern auch, daß er sie, soweit dies sich äußerlich bethätigen und anerkennen läßt,

delte es sich dabei nur darum, daß die Kirche die Verpflichtung zum Gehorsam vorher hören müsse, um mit der Gewißheit das Sacrament reichen zu können, daß es nicht unwürdig empfangen werde, so wäre dagegen nichts zu erinnern. Aber wie nach jener Richtung das „Hinzunahen zum Altarsacrament“ mit der Begebung in den vollkommnen Gehorsam zusammenfällt, so wird die Befähigung dazu nicht in das Sacrament und seine Wirkung verlegt, sondern als die Gabe der Handauflegung angesehen. Wie der Unterricht darüber gewiß machen soll, so gilt insbesondre die Handauflegung als die „Versiegelung der realen Mittheilung des verheißnen Gnadengutes an die Gläubigen“. — Die neueste Ausführung bieten die Pastoralblätter im August- und September-Heft 1862 S. 135 ff. — Eigentlicher Sacramentsbegriff wird hier abgewiesen, weil zu diesem auch Wirkung auf den Leib gehöre, die der Confirmation abgehe. Die subjective Bedingung wird mit Recht in die innere Beschaffenheit der Empfänger verlegt, nicht in die des Handauflegenden, der Zusammenhang mit der althessischen Tradition aber so bestimmt behauptet, daß Modificationen des 17. Jahrhund., namentlich die Freistellung einer blos anwünschenden Distributionsform als reformirte Abschwächung verworfen, und die Confirmation ausdrücklich zu den „Sacramentalien“ gerechnet wird. Der Zweck wird ziemlich ebenso bestimmt, wie von uns: „Ausrüstung für die militia Christi (1 Tim. 6, 12) durch Mittheilung der facultas der mannigfaltigen Gnadengaben des heiligen Geistes“ (Röm. 12, 6 ff. 1 Cor. 12). — Der besondre Beruf erheischt die Erweckung der einzelnen Charismen. Die Betonung der letztren als Zeichen der letzten Zeit erinnert an Irvingianismus. — Die biblische Begründung wird neben Hebr. 6,2 in Apgesch. 8, 14 ff. u. Par. gesucht, ohne daß der Widerspruch zwischen der lutherischen Tauflehre und einer Confirmation, die „Mittheilung des heiligen Geistes an Getaufte ist,“ empfunden scheint.

selbst willentlich angetreten und bewahrt hat. Aller Orten sind wir dem kirchlichen Princip begegnet, ihre Güter nur auf freies Begehren zu gewähren. Dies Begehren wird sich vor dem ersten Abendmahl bestimmter zum ausdrücklichen Begehr nach diesem Heiligthum der Kirche gestalten.[1] Als solches gehört es nicht zu den Momenten, die einen besondren Act constituiren helfen; aber wohl kann, wenn ein solcher anderweit gefordert erscheint, auch das Begehr nach diesem Gut miteingefaßt werden in den Ausdruck des Verlangens, zur Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden. Nur hat dieses selbst einen weiter zurückliegenden Anknüpfungspunkt.

Wir haben oben (S. 236) uns mit der Schwierigkeit auseinandersetzen müssen, daß von der Kirche zur Taufe Kinder angenommen werden, die ihr Begehren nach der Gemeinschaft der Kirche eben nicht aussprechen können. Nicht die Vertretung derselben durch Aeltern und Pathen genügt für sich zur Rechtfertigung, sondern die Voraussetzung, daß factisch in den Kindern ein nur unreflectirtes Begehren, ein unbewußtes Handausstrecken des Kindesgeistes der Berührung des Geistes Gottes mit ihm begegne, dem jenes Begehren Andrer nur den Mund leihe (S. 255). Darin nun liegt es begründet, daß die Kirche dem Katechumenen einen bestimmten Termin der „Mündigkeit" im eigentlichen Sinn setzen muß, und ohne die actuelle Erfüllung dieser Forderung ihn von dem ersten nicht zum zweiten Sacrament führen kann.[2] Das ist eine Forderung der Kirche, und für die Kirche nur nöthig. Denn vor Gott gilt der Taufbund Seitens des Kindes mit den ersten bewußten Glaubensregungen auch als bewußt angetreten. Und für das Kind, dem die Gnade widerfährt, im Glauben aufzuwachsen, bedarf es vor Gott keines einzelnen Actes der Zusage zu seinem Taufbund: sein innrer Stand ist ein fortgesetztes Zusagen, wie das Leben eines Gläubigen in diesem Sinn eine tägliche Erneuerung des Taufbundes als Glaubensaneignung sein soll.

Andrerseits hat die Kirche, die das Maß ihrer Aufgabe kennt, wiederum nur das Recht dem äußren Bekenntniß zum Taufbund einen Termin zu setzen, und die Mittheilung des andren Sacraments an diese Bedingung zu knüpfen. Mag dabei der die Kirche vertretende Diener die gerechtesten Bedenken haben, ob die innre Glaubensaneignung dem Bekenntniß des Mundes entspricht,

1) Vgl. das starke Hervortreten dieses Begehrs in den älteren Hessischen KOO. (Kliefoth S. 90): „damit ich Christo und der Gemeinschaft der heil. Kirche — desto näher zugethan werden möge, begehre ich heftig mit andern Christen zum Tisch des HErrn zu gehen —".

2) Das ist die alte echt luther. Position. So fordert die Pommer'sche Agende die Confirmation: „auf daß die liebe Jugend — nicht mit Gefahr und Aergerniß ohne Verstand zu dem hochwürdigen Sacramente zugelassen werde". Kliefoth S. 16 ff.

so muß er, so gut als die Kirche viele Abendmahlsgenossen in sich trägt, an deren lebendiger Gliedschaft sie zweifelt, mit dem Bekenntniß und dem damit ausgedrückten Verlangen nach der höheren Stufe, das Maß der Mündigkeit erfüllt sehen, zu dem die Kirche mit ihrem Dienst allein helfen kann, und worauf sie darum ihre Forderung beschränken muß. Wie sie dabei alle Treue daran zu setzen hat, daß solches Ziel nicht ohne innre Reife der Aneignung erreicht werden möge, haben wir ausführlich darzulegen versucht (§ 21. 22).

Darin nun geht der kirchliche Act auf, den man als Erneuerung des Taufbunds zu bezeichnen pflegt, während er an sich nur eine eigne Erklärung der Katechumenen zu den Taufbundszusagen ist, die bei der Taufe die Pathen an ihrer statt abgelegt haben. In seiner Nothwendigkeit als kirchlicher Act wird er durch das Vorstehende gerechtfertigt sein. Seine Selbständigkeit aber liegt darin begründet, daß er nicht nur die Stelle einer nothwendigen Vorbedingung für die Zulassung zum ersten Abendmahl behauptet, sondern mit diesem, das von Gottes Seite objectiv und factisch Erneuerung ist, nicht verwirrt werden darf, ohne durch seine relative Trüglichkeit die Gewißheit dieser Erneuerung zu trüben. Vielmehr ist es der Kirche Trost grade, daß die Glieder, über deren wahre innre Stellung zur Aneignung des Taufbundes sie Zweifel hegen kann, durch die nachfolgende Gnade und Gabe des andern Sacramentes göttlich ergriffen und zu dem innren Stand wenigstens allmälich heraufgehoben werden können, zu denen die Kirche mit ihrem Dienst menschlicher Treue sie bei der längsten Hinausschiebung des Termins subjectiver Erneuerung von sich selbst aus nicht heranbringen könnte. Rein mit der Bescheidung, eine Handlung menschlich-kirchlicher Ordnung zu begehen, läßt daher die Kirche die zur genügenden Erkenntnißreife gelangten und über diese vorher geprüften Katechumenen öffentlich vor der Gemeinde die Zusagen erneuern, die sie für die Ertheilung der Taufe selbst zu fordern hat. Darin ist zugleich die Form dieser Handlung bedingt. Nicht nur das Taufbekenntniß ist nun von den Kindern selbst abzulegen, sondern ebenso vorher die Abrenuntiation zu erneuern. Das ausdrückliche Begehren aber nach der Kirchengliedschaft, das bei der Taufe als die Bitte um diese sich ausspricht, setzt sich nun um in die andre Form, welche als Begehr nach dem vollen Gemeinschaftsgenuß der Kirche das eigne Bekenntniß zu der ersten, initiirenden Aufnahme als einer nachträglich mit eignem Begehren erfaßten stillschweigend voraussetzt und in sich eingeschlossen trägt. Warum dieses hier zugleich ein Begehren nach der Gliedschaft an bestimmter Bekenntnißgemeinschaft sein muß, ist mehrfach nachgewiesen worden (doch s. u.). Man

erkennt daran nur, wie sich an diesem Punkt die andren Handlungsmomente, welche wir vom Ziele der vollen Kirchengliedschaft her ableiten, mit denen die Hand reichen, welche in der Erneuerung der Zusagen bei der ersten Stufe erreichter Kirchengliedschaft begründet liegen.

Wenn wir dies eine menschlich-kirchliche Handlung nennen, so soll damit nichts von ihrer hohen Bedeutsamkeit abgebrochen sein. Wie das Bekennen des Mundes als ein wesentliches Stück neben dem Glauben des Herzens gefordert wird (Röm. 10, 9 f. Matth. 10, 32. 2 Cor. 4, 13), so kann es keinerlei Bekennen geben, das überhaupt indifferent zu nennen wäre. Jedes Bekennen in welchem sich innen lebender Glaube Ausdruck gibt, wirkt belebend und kräftigend auf diesen zurück, und hat (Matth. 10, 32) seinen besondren Lohn. Jedes Bekennen dem der innre Glaube nicht entspricht, ist ein Act, über dem der Geist Gottes das Gewissen des Menschen verpflichtend und züchtigend bindet, auf den Tag der Verantwortung — oder der Ausgleichung des innren Glaubens und des äußren Bekenntnisses. Gilt aber dies von allem Bekennen, wie viel mehr von dem, das vor der Gemeinde JEsu Christi als im Namen des HErrn selbst und vor seinen Augen erfordert und abgelegt wird. So unpassend die Form des Eides an dieser Stelle wäre, namentlich in Verbindung mit dem Treugelübde, so steht doch ihrem Wesen und ihrer heiligen Verbindlichkeit nach eine solche Zusage einer eidlichen Verpflichtung gleich. Auch für den, der die Zusage des Glaubens längst mit innrer Wahrheit gethan, ist es eine That sittlicher Entscheidung, vergleichbar, wie wir oben schon andeuteten, der Bedeutung des öffentlich und vor Gott ausgesprochnen „Ja" der Liebeszusage im Verhältniß zu der privatim und innerlich vorher feststehenden (S. 442). Nicht nur, daß das innre Gemeinschaftsverhältniß davon eine besondre Kräftigung erfährt, es ist in der That ein actuell erster Antritt eines vorher so nicht vorhandnen Verhältnisses. Als ausgesprochenes, öffentlich ratificirtes bestand es nicht. So oft man vorher im Geist, im Gebet dankbar freudig dem Gnadenbund der Taufe zugesagt, es geschah, wie im Rückblick auf den Taufvollzug selbst, so auf den andren Tag, an dem man solchen Stand vor der Gemeinde bethätigen dürfe, und vor ihr in Geltung treten sehen werde, durch deren Dienst man die Taufe selbst empfangen. Aller Rückblick aber auf den Taufbund wird später nicht möglich sein, ohne daß dieses Mittelglied ausgesprochner Verpflichtung dazu, sich zugleich mahnend und stärkend im Gewissen geltend mache. Endlich kann es nicht anders sein, als daß solcher vor seiner Gemeinde bethätigten Bundestreue der Herr der Gemeinde mit actueller Segenserneuerung, mit Vermehrung der Gnaden und Gaben des Geistes, die aus dem Taufbrunnen fließen, Ant-

wort gibt. — Andrerseits wird die Aufforderung zu diesem Schritt für die, welche die Aneignung des Taufbundes noch zu keiner innren Wahrheit werden ließen, eben dazu als eine letzte Mahnung wirken, — dringender, als alle andre vorausgegangene Vorbereitung. Das ist das Richtige daran, wenn der Pietismus von diesem Act eine so entscheidende Wirkung hofft. Aber die Sache selbst, wo sie mit ihrer Gewissenspflicht vor die Seele gestellt wird, muß diese Wirkung vermitteln; nicht die größere oder geringere Feierlichkeit der Ceremonien. Und geschieht dennoch die Zusage ohne innre Wahrheit, so hat nicht nur die Kirche in ihren Dienern und Gliedern an dieser öffentlichen Ablegung eine Handhabe der Gewissenszucht resp. der Bruderzucht, sondern der Geist Gottes, der den Abtrünnigen über dem verlassnen Taufbund straft, thut es nun nicht nur auf Grund der gewährten Taufgabe selbst, sondern ebenso mit Erinnerung an das eigne Bekenntniß der Verpflichtung zu ihm. Die spätre innerliche Erneuerung aber wird in der That, wie Bekehrung zur Taufe selbst, so nun auch innere Erneuerung, innres Wahrmachen des einmal vollzognen öffentlichen Zusageactes sein. Der Act dieser Erneuerung der Taufzusage steht so thatsächlich als ein selbständiger Wendepunkt von entscheidender Bedeutung im Leben des Getauften da.

Wenn wir dennoch sagen, die Kirche in ihrer menschlichen Vertretung müsse sich bescheiden, dabei nur einen menschlich-kirchlichen Act zu vollziehen, so liegt das darin begründet, daß Alles, was innerlich dabei mehr vorgeht, zwischen der Einzelseele und dem Geist sich vollzieht, der durch den Dienst der Kirche bei der Taufe gegeben ist, und einer erneuten Mittheilung nicht bedarf. Die Kirche gibt durch Forderung dieses Zusageactes im Namen des HErrn und vor seiner Gemeinde nur Anlaß zu einer Handlung von solcher innren Bedeutung. Und wenn sie dabei der Zuversicht auch wünschend und fürbittend Ausdruck gibt, daß bei gläubigem Vollzug des Actes die Gnaden und Gaben des Taufgeistes in dem Täufling vermehrt werden möchten, so kann die Zusicherung dafür doch zu keinerlei neuen, gar sacramentartigen Handlung berechtigen; denn in der einen, einmal geschehnen Taufhandlung ist die Quelle dieser Segnungen eröffnet, und im Abendmahl werden sie objectiv erneuert und ergänzt. Weil die Segenserfahrung dieser objectiven Wirkung aber subjectiv bedingt ist, darum kann auch die Zusicherung nur bedingt, wunsch- und fürbittweise, und nicht bestimmt zusagend ertheilt werden. Handauflegung, die allzeit die Berechtigung objectiv gewisser Zusage zur Voraussetzung hat, wird also hier gar nicht entsprechender Ausdruck für das sein, womit die Kirche diese That der jungen Christen entgegennimmt. Zwar könnte man sagen, wie diese mit dem Munde bekräf-

tigen, was für sie zugesagt worden, so hätte die Kirche Recht und Pflicht, auf dies hin den Taufbund zu bestätigen. Aber es ist überhaupt nicht an der Kirche, ihrerseits zu bestätigen, was in sich feststeht und göttliche Versiegelung anderweit hat. Wie die Kirche, um das andre Sacrament gewähren zu können, das öffentliche Bekenntniß zu dem ersten fordern muß, so entspricht sie der Leistung des letztren grade in dem ihr zukommenden Maße, wenn sie darauf hin ihren Kindern den Zugang zur göttlichen Erneuerung und Bekräftigung, zur göttlichen Thatantwort auf ihr Bekenntniß öffnet. Dies kann sie bedingungslos zusprechen, weil sich in ihm nur das innre Werk des Geistes an den Seelen der Kinder fortsetzt, das schon seit der Taufe vorhanden war, über dessen Stand aber der Kirche kein Urtheil und darum kein ihm angepaßtes Handeln zusteht.

Aber die Bestreitung des Rechtes der Handauflegung an diesem Punkte schließt nicht aus, daß der Eröffnung des Zugangs zum Sacrament objectiver Bundeserneuerung ein besondrer Ausdruck gegeben werde. Die thatsächliche Antwort auf jene Bundeszusage bleibt die Zulassung zu dem Bundesmahl der neutestamentlichen Gemeinde. Da handelt Gott mit denen, mit denen innerlich zu handeln der Kirche Recht und Macht fehlt. Aber da eben früge es sich, ob die Kirche, nachdem sie an Gottes statt Rechenschaft von den Katechumenen gefordert, nun, da diese gegeben ist, nicht für sie mit Gott zu handeln Anlaß hätte. Sie wird dies zunächst gewiß in einem Fürbittgebet thun, in welchem sie Gott ihre jungen Bekenner darstellt und empfiehlt, dem Herzenskenner darstellt, dem Barmherzigen empfiehlt. Das Fürbittgebet sahen wir oben von einer segnenden Handlung mit Recht begleitet. Sollte dafür hier gar keine Stelle sein, weil die eine, die Bundeserneuerung von Gottes Seite, als bei den Katechumenen innerlich zutreffend, zuzusagen von der Kirche mit Unrecht arrogirt würde? Es gibt noch eine, sehen wir recht. In der Form der Einsegnung kann segnendes Handeln eintreten; — nicht der Einsegnung als im Bund Erneuerter, aber der Einsegnung zu einem Genuß des andren Sacraments, das ihnen den Taufbund göttlich versiegelt. Ists doch ein schöner und nicht seltener Brauch, die Zusicherung der Absolution nach der Beichte zu schließen in solcher Form der Einsegnung: — „und segne euch ein zum Genuß des heiligen Abendmahles.“ Hier aber, wo der ganze Sacramentsunterricht für dieses Ziel bereitet hat, würde es in der That wie ein schmerzlich fühlbarer Mangel erscheinen, wenn die Katechumenen, nun an die geöffnete Pforte gestellt, eintreten sollten gleichsam ohne ausdrücklich begleitende Handleitung der Kirche und des Amtes. Nicht minder entspräche eine solche Weihe dem Bekenntnißact selbst, der die subjective Erneuerung des Taufbundes bildet.

Die alte Kirche sah die Absagung und Zusagung wie den Soldateneid an, mit dem ein Proselyt sich unter die Fahnen Christi stellte. Diesen übernimmt in der Confirmation der zu eigner Mündigkeit gereifte Katechumen. Sollte die Kirche dieser Leistung nicht entsprechen mit einer Gegenleistung, die ihrer Freude und der Heiligkeit der Stunde Ausdruck gibt? Junge Streiter segnet man ein. Es ist dieselbe Handlung, deren Form uns nun auch unmittelbar nahetritt, wenn es sich darum handelt, Bekenner des Kreuzes einzusegnen, zumal da, wo sie zugleich der Stunde entgegengeführt werden, in der sie „den Tod des HErrn verkündigen sollen" in besondrem Sinn. Aber wir sparen das Nähere auf die Zusammenstellung der beiden Segenshandlungen. Denn hier stehen wir an der Grenze, sowol der andren Segensform als der andren Gruppe von Handlungen, die als Leistung der Katechumenen den Inhalt der Confirmation bilden.

Grade zur Ausrüstung für den Zeugen- und Streiterberuf fanden wir oben die Handauflegung an ihrer entsprechendsten Stelle. Warum nun hier blos Einsegnung durch das Kreuzeszeichen? Der praktische Grund wird zunächst einleuchten. Es gilt von dieser Gruppe, die man als Erneuerung des Taufbundes bezeichnet, jedes Symbol fern halten, das Ausdruck objectiver Gabenvermittlung ist. Vielleicht findet auch ein weitrer Grund Zustimmung. Die Bekenntnißablegung zur Erneuerung der Taufzusage läßt sich von der, in welcher zugleich die kirchliche Confessionsunterscheidung liegt, sondern. Jene ist Vorbedingung für das Abendmahl; — diese liegt in der Abendmahlsgemeinschaft an der bestimmten Gemeinde, und bedürfte der Ablösung zu einer besondren Handlung nicht so nothwendig, wie jene Vorbedingung nothwendig genannt werden muß. Ferner: die Erneuerung der Taufzusage ist zunächst ein Act, der zwischen dem Einzelnen und Christo — nur in Gegenwart und Zeugenschaft der Kirche — geschieht. Da soll der innre Glaube reden zur Bezeugung nur der persönlichen Stellung zu Christo. — Anders ists mit der Zeugenschaft, die sich in den Dienst der Kirche stellt, und von dieser in Dienst genommen wird. Handelt es sich dort nur um persönlichen Glauben, Heilsglauben, der also absagt und bekennt, so ist es hier vielmehr der Glaube als Gabe, die Gaben des Glaubens, die zur Zeugenschaft im Dienst der Kirche Christi auf Erden nöthig sind. Steht bei jener Bekenntnißablegung die Kirche gleichsam ehrfurchtsvoll von ferne und geleitet nur segnend die jungen Bekenner zum Bundesmahl, so ist sie bei der Ausrüstung derselben zu Zeugen in ihrem eignem Dienst viel unmittelbarer betheiligt. Da wird sichs nicht nur um weihende Bestimmung, sondern um wirkliche Ausstattung mit Gaben handeln. So schließt sich an den Weiheact ein andrer Segensact, und der er-

sten Gruppe der Handlungen der Katechumenen folgt eine zweite. Sie betrachten wir zuerst im Zusammenhang.

Das Abendmahl als Normalziel ist andrerseits Ergänzung der Taufgabe durch Versetzung in die volle gliedliche Gemeinschaft mit Christo und seiner Kirche. Da ist sachlich zugleich die Eingliederung in die sichtbare Gemeinde als Confessions- und organisirte Kirchengemeinde bedingt. Weil aber in der That Beides innerlich wesensverschieden ist, so liegt es nahe, dem letztren auch seinen gesonderten Ausdruck zu geben.

Wie weit wiederum der Antheil am Abendmahl factische Gemeinschaft mit der Bekenntnißkirche einschließt, erkannten wir oben (S. 418 u. 439 f.). Aber eben nur factisch liegt sie darin vor. Die Erklärung, das Bekenntniß dazu hätte immerhin als besondrer Act seine selbständige Bedeutung, und die bekennende Kirche wird in der That die Pflicht haben, wie das Bekenntniß der Taufbundserneuerung so auch dies zu fordern, bevor sie die factische Gemeinschaft zugesteht. — Die Ausbildung des orthodox-reformatorischen Katechumenatszieles (§ 25) lehrte uns erkennen, wie dies eine allgemeine Prüfung der Erkenntnißreife zur Voraussetzung hat. Schon diese Prüfung aber sollte nach echtkirchlicher Gestaltung den Charakter einer Bekenntnißablegung tragen (S. 579), welche beim Confirmationsact selbst nur als kurz zusammengefaßte Thatentscheidung aufträte. Von dieser nun hängt auch die Aufnahme in den gliedlichen Organismus, das active Gemeindebürgerrecht in demselben ab, weil die organisirte Kirche obenan die durch das Bekenntniß bestimmte und in ihm geeinte ist. Ist diese Bekenntnißforderung erfüllt, so wird eine ausdrückliche Aufnahme, die Erklärung, daß dem zur Katechumenenreife Gediehenen die Rechte und Güter eines vollberechtigten Gliedes der Kirche des betreffenden Bekenntnisses zustehen, eine einfache von keiner Seite zu beanstandende Consequenz sein. Liegt auch sie factisch in der Zulassung zur Communion bei der bestimmten Bekenntnißgemeinde eingeschlossen, so hat sich doch die erklärte Aussprache derselben mit demselben Recht, ja als Aequivalent mit derselben Nöthigung von der ersten Communion als besondrer Act abzulösen, als ein erklärtes Bekenntniß für die Kirche ein nothwendiges Erforderniß genannt werden muß. Wärs dann dieser Gedanke allein, dem man Ausdruck in Handauflegung gäbe, so hätte dieselbe den Sinn nicht nur öffentlicher Darstellung als vollberechtigter Glieder der Gemeinde, sondern einer Zusicherung und Zuwendung der Rechte, Güter und Segnungen solcher Glieder der Kirche, der besondren Ausstattung der Bekenner noch zu geschweigen. Schon innerhalb dieser Grenzen der Bedeutung könnte man Handauflegung wohl mit der Kraft und Weihe göttlicher Sanction er-

theilen, weil nach Gottes Wort und Ordnung solche Segnungen dem so Glaubenden und Bekennenden zugehören.

Aber weiter sind mit den Rechten in der That auch Pflichten verbunden. Nach Seite der Bekenntnißgemeinschaft die Pflicht der Treue und Beständigkeit, nach Seite der Cultusgemeinschaft die Pflicht ihres ordnungsmäßigen Gebrauches, nach Seite der organisirten Gemeinde die Pflicht der Einfügung in gliedlichen Gehorsam und Bruderdienst. Das sind Momente, die mit dem Sacramentsantheil für sich so nicht gegeben sind, ohne Trübung der Klarheit mit der Zulassung zu seinem erstmaligen Genuß nicht verwirrt, ohne Gefahr, das Pflichtbewußtsein zu schwächen, aber auch nicht blos stillschweigend vorausgesetzt werden dürfen. Das mangelnde Bewußtsein gemeindlichen Zusammenhangs in unsrer Kirche ist zum Theil durch solche Unterlassungsfehler verursacht. Das Bekenntniß zu diesen Pflichten wird so zur andren ergänzenden Bedingung des Glaubensbekenntnisses. Wie dieses wird die Kirche jenes zu fordern haben, wenn sie den Antheil an den Rechten zusprechen soll. Die Erklärung der Aufnahme ist auch darauf die Antwort. Aber wie diese Erklärung den Charakter des Gelobens zu jener Leistung des Bekenntnisses fügt, so wird sich für die Aufnahme entsprechend das Bedürfniß eines segnenden Votums herausstellen. Ja mehr als dies. Das Treugelübde ist ein Versprechen des gliedlichen Dienstes. Der sittlichen Seite desselben gilt das segnende Votum, das sich vollständiger zur Fürbitte gestaltet. Aber zu dem Dienste gehören Gaben, an bestimmte Verheißungen geknüpfte Charismen, und der Ausstattung mit diesen dient die an das Fürbittgebet angeschlossne Handauflegung, der andre Segensact, entsprechend der andren Seite von Leistungen der Katechumenen.

Zwei größere Gruppen von Handlungen bilden demnach vereint den Inhalt der Confirmation nach correcter Fassung. Die Erneuerung der Taufbundszusage, bestehend in Abrenuntiation und Glaubensbekenntniß, und die Aufnahme zur Gemeinschaft der Bekenntnißkirche als organisirter Gemeinde, bestehend in der Aufnahmserklärung nach voraufgegangnem Bekenntniß und Gelübde. Dabei wird sich gleich fühlbar machen, daß diese beiden Gruppen an der Bekenntnißablegung das Einheitsglied haben. Stofflich ist das Bekenntniß in beiden Fällen dasselbe, d. h. das apostolische oder Taufbekenntniß. So steht es am Anfang und Ende des Katechumenats. Am Ende kann aber das Taufbekenntniß, wie wir sehen, nicht erneuert werden, ohne daß sich der allgemeinere Inhalt des Grundsymboles mit dem erfüllt zeigt, was Ausdruck der weitren Wahrheitsentwicklung in der Kirche ist, und so das Bekenntniß

zur Sonderkirche bildet. Entweder muß also hier das Taufsymbol mit der betreffenden Auslegung, bei uns der des kleinen Katechismus Luthers, verbunden bekannt, oder ausdrücklich bezeugt werden: man bekenne diesen Glauben, wie derselbe in der evangelisch-lutherischen Kirche gelehrt und gehalten werde. Das ist zugleich der Punkt, wo das Begehren nach der Aufnahme zur vollen Kirchengemeinschaft, und damit zugleich die Bitte um Zulassung zu dem Sacrament ausgesprochen werden kann. Ehe diesem die Aufnahme folgt, tritt auf entsprechende Frage das Gelübde der Treue ein.

So sehen wir die beiden Gruppen in eine Einheit zusammengehend die Voraussetzungen für die abschließende Segenshandlung bilden. Es werden daher auch die Momente, die bei Betrachtung der einzelnen Gruppen für die Segenshandlung resultirten, sich nun zu einer Handlung verbinden lassen, ohne daß der innere Unterschied verwischt wird. Die Erneuerung der Taufbundszusage ergab das Recht einer Einsegnung zum Bekennerstand und zum Sacrament des Abendmahls; die Aufnahme zur Kirchengliedschaft ist Handlung der Kirche für sich. Das Votum, womit das Versprechen der Katechumenen auch hier beantwortet wird, bezieht sich darauf, daß es ihnen gegeben werde der Kirche treu zu bleiben. Daneben aber sind es bestimmte Rechte nicht nur, sondern auch höhere Verheißungen, die denen zugehören, die sich zu dem Dienst verpflichten, der alle selbständigen Glieder der Kirche verbindet. Es ist obenan der Dienst der Bekenner, und als solcher der Streiter JEsu Christi in den Reihen seiner streitenden Kirche. Dazu der gegenseitige Dienst am organisch verbundnen Leibe, da Eines des Fußes das Andre die Stelle der Hand vertritt (1 Cor. 12, 14). Zu diesen Diensten sind Gaben nöthig und verheißen; die Kirche aber, die für jene erzieht und diese erfleht, hat Recht und Pflicht den Empfang solcher Gaben denen zuzusichern, die sich zu ihrem Dienst stellend sie begehren. Dafür ist die Handauflegung nicht nur das entsprechende Symbol, sondern nach nächstliegender Analogie von Hebr. 6, 2 berechtigte Vermittlung. Die Handauflegung in der Confirmation ist die Zusicherung und Vermittlung der Gaben, welche das aus der Taufe stammende Glaubensleben zu seiner Bethätigung namentlich im Dienst der Gemeinde wie im Zeugendienst Christi bedarf. Irrig wäre es, diese Gaben als rein neue, nicht schon in der Taufgabe keimmäßig beschlossene anzusehen. Es handelt sich nur um Entfaltung, — darin scheint die Formulirung der pastoral-theologischen Blätter im Recht. Aber auch diese darf nicht als unbedingt abhängig von der Handauflegung angesehen werden. Nur weil für solche Entfaltung subjectiv eine Thatentscheidung, wie die in Rede stehende, allerdings ein eigentliches

Entwicklungsmoment bildet, so gebührt der Kirche auch, innerhalb deren sie geübt wird, mit Recht und nach Gottes Forderung eine vermittelnde, im Namen und in der Kraft ihres HErrn darreichende Stellung. Anders könnte der Brief an die Hebräer die Handauflegung neben der Taufe nicht als einen selbständigen Act nennen. Es versteht sich nach Obigem von selbst, daß dabei die Handauflegung nicht isolirt auftritt und wirkend gedacht wird, sondern nur in Kraft des voraufgegangnen Gebetes. Dabei besteht darin endlich der Hauptunterschied von den eigentlichen Sacramenten, daß die Kirche, weil der Inhalt dieser Handlung nicht das Seelenheil betrifft, auch keine Gewißheit über die concrete Gabe damit verbinden, sondern nur darin ruhen kann, daß der HErr keine Dienste fordere, für die er nicht die nöthigen Gaben gewähre.

Jene Einsegnung dagegen in dem specifischen Sinn, wie wir sie bestimmten, läßt sich unter die Handauflegung selbst nicht passend einfassen. Sie hat ihrem Begriff nach an dieser Handlung nicht ihren entsprechenden Ausdruck. — Diese ist immer zugleich Ausstattung; die Einsegnung aber ist wesentlich nur weihende Bestimmung. Dadurch wird es nahegelegt, mit der Handauflegung das andre Symbol zu verbinden, das, recht überlegt, bei einer der Basis des Katechumenats entsprechenden Gestaltung seines Abschlusses gar nicht fehlen darf, und die Tradition der Kirche in noch ununterbrochnerer Continuität für sich hat, als selbst die Handauflegung. Das ist das Kreuzeszeichen. Mit ihm wurde der Täufling bei seinem ersten Annahen zur Gemeinschaft der Kirche empfangen, sollte es hier bei dem Annahen zur Versetzung in die volle Gemeinschaft fehlen dürfen? Es ist zugleich das Symbol des Streiters Christi, jetzt aber tritt der Katechumen diesen Stand erst selbständig an. In einer nothwendigen Einheit erschien es am Anfang mit der Handauflegung verbunden. Dieses die positive Seite der Aneignung vertretend resp. der Ausstattung, jenes die negative Seite der Entnehmung aus der Weltgemeinschaft, mit der Bestimmung zum Kampf gegen sie. Es kann darum auch hier nicht verwendet werden, ohne zugleich Ausdruck der christlichen Streiterweihe zu sein. Dies dann mit der Rückhaltung, daß die Kirche nur weihen und bestimmen, der HErr allein ausrüsten kann, wie denn der Streiterberuf mit der Taufe selbst übernommen, mit der Abrenuntiation zugesagt wird (S. 332 u. 351). Aber damit verbindet sich hier die Weihe zum Eintritt in das innerste Heiligthum der Kirche, die Einsegnung zum Antheil am heiligsten Mysterium der Gemeinde. So kehrt der erste Anfang des Handelns bei der Taufe hier in der Handlung des Abschlusses wieder. Der Taufhandlung entspricht hier der

Abendmahlsgenuß. — Da gehen die competentes ein. Vorher werden sie, der ersten hier nur höher erfaßten Katechumenatsstufe entsprechend, neugeweiht (Kreuzeszeichen), und dann, der zweiten Stufe entsprechend, ausgestattet und gesegnet (Handauflegung). Die Confirmation vertritt dann, wie ihr denn auch nicht mehr zukommt, nur die Stelle eines Secundärzieles, der subjectiven Seite zugewendet. Ihre beiden Hauptgruppen sind als Leistung der Katechumenen, wie als entsprechende Handlung der Kirche mit ihnen, Vorstufen, auf denen die jungen Kirchenglieder zum Altar aufsteigen, um dort actuell und objectiv den Taufbund in dem Sacrament erneuert und vollendet zu sehen.

Wir geben nach dieser Vergewisserung über den correcten Begriff der Confirmation nach Schrift und kirchlicher Norm eine kurze Uebersicht des äußren Vollzugs des ganzen Katechumenatsabschlusses.

---

§ XXIX.

Der liturgische Vollzug des Katechumenatsabschlusses nach seinem Normalziel und den ihm entsprechenden Secundärzielen.

Die formelle Gestaltung des Katechumenatsabschlusses bestimmt sich zunächst durch die kirchliche Zeit, in welche man ihn am passendsten verlegt. Da empfiehlt sich vor allen andern nahegelegten Terminen für die Confirmation und erste Communion der Palmsonntag, dem das Examen als katechetisches Secundärziel am Sonntag Judica, die Beichte als seelsorgerliches Secundärziel am Sonnabend vor Palmarum voraufgeht. Mit diesen beiden sind nächst den in der Woche zwischeneinfallenden Handlungen, die der Auflösung des Pathenverhältnisses dienen, die drei vorlaufenden Acte bezeichnet, welche dem Hauptact des Katechumenatsabschlusses vorangehen. Dieser zerfällt wiederum in zwei Hauptheile, deren ersten das kirchliche Secundärziel: die Confirmation, den zweiten das göttliche Normalziel: die erste Communion bildet. Gemäß dem principiell festgestellten Inhalt der Confirmation nach kirchlich berechtigtem Begriff stehen voran die Handlungen, die der subjectiven Erneuerung des Taufbundes dienen: die Erneuerung der Abrenuntiation und des Taufbekenntnisses, denen ein öffentlicher Beicht- und Absolutionsact vor-

aufgeht, als oberst nothwendiges Stück in der Taufbundserneuerung. Trotzdem daß in der Form der Privatbeichte und Privatabsolution dieser Anforderung schon genügt ist, wird schon um des nachfolgenden Abendmahls willen auch ein öffentlicher Ausdruck vor der Gemeinde dafür gefordert, ähnlich dem Confiteor in jedem Hauptgottesdienst. Die Rede, die allen speciellen Confirmationsacten einleitend voraufgeht, vertritt an diesem Tage die Stelle der Predigt. Jener ersten dreigliedrigen Handlungsgruppe folgt die zweite aus den drei Gliedern des erklärten Begehrs nach den Bürgerrechten der Confessionsgemeinde, des Gelübdes treuer Pflichtleistung und der ausdrücklichen Aufnahme bestehend. Dann leitet das Fürbittgebet den Segensact ein, der in die zwei, gemäß jenen beiden Gruppen unterscheidbaren Theile, die Weihe mit dem Kreuzeszeichen und die Segnung durch Handauflegung zerfällt, abschließend mit Vater Unser und dem allgemeinen Votum. An dem Abendmahl, das darauf folgt, nehmen Aeltern und Pathen der neuen Communicanten theil, nach einer ihnen besonders geltenden Beichtvorbereitung, die zur gewöhnlichen Zeit vorher gehalten worden ist. — Den vorlaufenden Acten entsprechend setzt eine Nachfeier im Nachmittagsgottesdienst den Schlußstein.

1.

Man wird gut thun, sich zuerst über die kirchliche Zeit zu vereinigen, in welcher der Katechumenatsabschluß die angemessenste Stelle seiner Feier hat, ehe man die Einrichtung der letztren selbst bestimmt. Wir fassen uns kurz[1]. Als sachgemäße und durch kirchliche Tradition vorbezeichnete Zeiten können nur die Charwoche, der Sonntag nach Ostern: Quasimodogeniti und Pfingsten in Frage kommen. Weihnachten hätte zwar als zweite große Taufzeit die Tradition so gut für sich wie Ostern; aber die Festbedeutung würde eben nur zur Taufe stimmen. Gegen Pfingsten, das durch seine Bedeutung sehr begünstigt erscheint, sprechen praktische Gründe. Das Fest der Geistesmittheilung als Incidenzpunkt für den Abschluß des Katechumenats würde dem Gedanken der Geistestaufe nach der Wassertaufe den bedenklichsten Vorschub leisten. Dazu kommt, daß kein Fest der Kirche so von

1) Die historischen Data über die sehr verschiedene Praxis findet man vollständig bei Bachmann a. a. O. §. 11 u. Anhang, und bei Kirsch a. a. O. S. 316 ff. Vgl. auch Harms a. a. O. II, 194 ff.

Entweihung durch die Welt bedroht ist. Auch hat die Tradition dafür keine Wurzeln in der eigentlich altkirchlichen Katechumenatspädagogik. Dies macht man vielmehr für Quasimodogeniti geltend. Dieser Sonntag bildet in der That den letzten Schlußact im altkirchlichen Katechumenat. Der Name des Sonntags, sein Introitus, wie seine Texte weisen darauf hin. Auch praktisch empfiehlt sich eine solche Nachfeier des größten Kirchenfestes, des alten Tauffestes, des Anfangs aller kirchlichen Zeitrechnung. Die Confirmation wird daher vielfach an diesem Sonntag gefeiert. — Dennoch wird man, mit den Traditionen, die für die Char- und Osterwoche selbst sprechen, verglichen, Quasimodogeniti nicht den Preis ertheilen können. Man vergesse nicht, daß für den alten Katechumenat eben nur ein letzter Act, eine untergeordnete Nachfeier diesen Tag auszeichnete. Die Katechumenen hatten ihr Bekenntniß schon abgelegt, Taufe und Abendmahl schon empfangen; sie erschienen am sogenannten „weißen Sonntag" nur noch einmal in ihren weißen Taufkleidern in der Kirche, und wurden dem entsprechend begrüßt. Die Hauptacte des alten Katechumenatsschlusses fallen auf Ostern und die Woche vorher. So müssen wir sagen; denn die einzelnen Acte vertheilen sich auf verschiedene Tage. Fragt man insbesondre nach dem Act, dem unsre Confirmationshandlung am meisten entspricht, nach der redditio symboli, so fiel diese nach vorherrschender Bestimmung auf den Gründonnerstag (ob. S. 144). Aber auch die traditio symboli gehört nach dem, was sie der alten Kirche als abschließender Katechumenatsact war, mit zu der Gleiche unsrer Confirmationshandlung. Diese aber fand nach vorherrschender Praxis Palmarum statt (S. 143). Als beiderseits eigentlich katechetische Acte in der altkirchlichen Pädagogik stehen sie der lutherischen Praxis besonders nahe.

Der Sacramentsempfang und die liturgische Ueberlieferung und Wiedergabe des Symbols concentrirten sich allerdings auf den großen Sabbath und den Ostermorgen. Dahin könnte man also auch jetzt noch den ersten Sacramentsempfang zu verlegen geneigt sein. Aber es fragt sich eben, wie weit man der Analogie folgen soll, die es doch im vollen Sinn nicht mehr ist, da es sich dort um Taufempfang in erster Instanz handelte. Dafür war die Begräbnißnacht und der Auferstehungsmorgen die rechte, mit heiligstem Verständniß gewählte Zeit und Stunde (Röm. 6, 4). Aber kann man dasselbe vom heiligen Abendmahl sagen? Wäre für den ersten Empfang des letzteren nicht vielmehr der Gründonnerstag indicirt? Man wird sich auch mit Recht vor solcher Cumulation der Handlungen am größten Festtag der Kirche hüten. Vielleicht spräche dieses Argument auch schon dagegen, zuviel auf den Gründonnerstag zu verlegen. Es ruht auf ihm

der Ernst der Leidenstage unsres HErrn mit so entscheidendem Selbstrecht, daß die Confirmation, dahin verlegt, dem unmittelbaren Gefühl zu widerstreben scheint. Des äußerlichen Bedenkens zu schweigen, daß er unsrem Volk nur als ein halber Feiertag gilt.

So wird unter den durch altkirchliche Tradition bezeichneten Tagen kaum ein andrer sich so allseitig empfehlen, als der Palmsonntag, geweiht durch das unsterbliche Gedächtniß der JEsu entgegenziehenden Kinder. Ihr Abbild sind unsre Katechumenen. Die geistliche Verlobung dieser mit Christo ist der tiefsinnigste Nachklang der Freude, mit der Zion sich erhob, seinen Herrn und König zu empfangen. Die traditio symboli war, wenn schon nur in katechetischer Form, doch die erste Uebergabe der Loosung der Streiter Christi, der Eingang zu den bisher verborgnen Mysterien der Kirche (ob. S. 185 ff). Und wie empfiehlt es sich praktisch! Palmsonntag ist der Eingang in die größte Festwoche der Kirche, feierlich genug und doch nicht so hochstehend, daß nicht selbst am Morgengottesdienst für eine mit seinem Thema nicht unverwandte Handlung Raum wäre. Und nach ihm die große Woche, die segensvollste Weihe über den ersten Schritten der Neuconfirmirten. Der Gedächtnißtag der ersten Einsetzung des heiligen Abendmahles nimmt zuerst die Confirmationsfeier auf. Im Pascha des Kreuzes und der Auferstehung liegt das Bild ihres ganzen Christenlebens vor ihnen.

Wir entscheiden uns darum für Palmarum als Termin des Katechumenatsabschlusses. Um das erste Abendmahl fragt es sich nur dabei. An sich wäre der Gründonnerstag danach zweifellos der entsprechendste Termin. Man könnte auch Vieles dafür anführen, daß eine Pause, eine kurze, zwischen Confirmation und erstem Abendmahl eintrete. Bei sehr zahlreichen Confirmationen in Städten läßt sich kaum Beides in einem Gottesdienst vereinen. Aber grade die Erinnerung an solche Bestimmungsgründe kann mit demselben Recht als nachdrückliche Verwarnung gelten. Man soll den Massenconfirmationen überhaupt widerstreben (oben S. 452 f.). Und trennt man in den Städten Confirmation und Abendmahl — wie oft muß man's erfahren, daß die Neuconfirmirten zu dem letztren gar nicht, oder erst nach Monaten kommen!

Wer Ernst macht mit der Erkenntniß, daß das heilige Abendmahl der eigentlich alleinige Katechumenatsabschluß ist, der fordert, daß die Confirmation nicht für sich eine abschließende Handlung bilde.[1] Den Gemeinden würde sie dann immer als eigentlicher, in sich vollständiger Abschluß gelten,

---

1) Vgl. die Begründung derselben Ansicht bei Kliefoth lit. Abh. III, 1, 170 f.

dem das erste Abendmahl wie eine Nachfeier folgt. Und räumen wir der Confirmationshandlung, wie wir glauben, mit Recht, den Morgengottesdienst an Palmarum ein, wie sollte diesem in seinem Selbstrecht damit schon bedrohten Gottesdienste auch noch der krönende Schluß fehlen, zu dem jeder Hauptgottesdienst aufsteigt? Man halte die Ansprache kurz, richte, wo die Menge es fordert, Nebenconfirmationen ein; aber dieses eigentliche Fest[1] des Katechumenatsabschlusses entbehre nirgend seiner Krone, der ersten Abendmahlsfeier!

Es kommt noch ein andrer Grund dazu. Wann wird die Beichte gehalten? Man hat freilich gesagt, sie dürfe erst nach der Confirmation eintreten; aber dann verwechselt man den nachmaligen Freiheitsgebrauch der Beichte mit ihrer Bedeutung als letztem Erziehungsmittel im seelsorgerlichen Katechumenat (ob. S. 455 ff.), eine Auffassung deren Recht wir seitdem aus der Geschichte umfänglich belegt haben (§ XXIII). Die Katechumenen beichten privatim, und können dazu mit Recht angehalten werden, so lange sie aus dem Katechumenat noch nicht entlassen sind. — Man übersieht mit jenem Einwurf aber auch das Andre, daß der Confirmationsact so gut und mehr, als jeder Hauptgottesdienst, sein „confiteor“ an der Spitze fordert. Wie sollen die Confirmanden aufs Neue absagen, ehe sie von allen zurückliegenden Uebertretungen absolvirt sind? Im Confirmationsact selbst also muß ein öffentliches Sündenbekenntniß, auf die Uebertretungen des Jugendbundes insbesondre bezogen, allem Andern voraufgehen, und die öffentliche Absolution, die demselben folgt, ermöglicht so zugleich, daß die Kinder, die vorher privatim beichtend schon absolvirt wurden, nicht weiter an einem vorbereitenden öffentlichen Beichtgottesdienst theilnehmen.[2] Dies hätte, wenn da Nichtconfirmirte mit alten Abendmahlsgästen zu einer Handlung zusammen genommen würden, allerdings etwas Inconvenientes. — Aber, und damit kehren wir zu unsrer ersten Frage zurück, wenn nun die Katechumenen vor Palmarum privatim gebeichtet haben, ist es dann passend sie erst am Gründonnerstag zum Sacrament, und etwa vorher noch einmal zur Beichte gehen zu lassen? Faßt man die Beichte als erstes seelsorgerliches Secundärziel, so tritt die Forderung

---

1) Wenn unter den Vilmar'schen Vorschlägen auch der war, an einem Sonntag außer den Festzeiten ein besondres Confirmationsfest zu feiern, so dient Alles was wir über die Zeitwahl gegeben zugleich als Gegengrund dawider.

2) So wird von Vielen mit mehr oder minder Klarheit Beichte und Confirmation verbunden, vgl. neben dem alten Vorbild der Böhm. Brüder, abgedr. in Löhe's Agende II, 50: Höfling II. 441; Heim u. Palmer, Katechet. 642; Harms II, 231; Leupold bei Kirsch a. a. O. 321. KO. für Bremen u. Verden bei Bachm. 254, vgl. 252. — Auch Nitzsch's (II, 450) u. Kliefoth's (a. a O. 172 f.) Bedenken lassen sich bei unsrer Fassung ausgleichen.

nur um so nachdrücklicher auf, daß das Primärziel, das heilige Abendmahl, sofort darauf folge, und im einheitlichen Act des Katechumenatsabschlusses dem Confiteor an der Spitze so entspreche, wie die Communio am Ende jedes Hauptgottesdienstes.

Mit um so größerem Recht wird man dagegen das Examen von der Haupthandlung weg auf den letztvorhergehenden Sonntag verlegen. Kliefoth erklärt sich sehr entschieden dagegen (a. a. O. 171). Aber in einem Interesse, das wir nach dem vorigen § nicht theilen können. Er will die rein katechetische Haltung der orthodoxen Tradition der Confirmation bewahren. Vielleicht daß die Bereicherung der Handlung, wie sie vorgeschlagen wurde, von den gewöhnlichen Bedenken nicht gedrückt wird, und der Aufweis der biblischen Forderung (Hebr. 6, 2) unsre Ansicht vor jeder menschlichen Ausschmückung der Confirmation auszeichnet. — Examina begleiten nach früherer Darlegung (S. 413 f.) schon den ganzen Sacramentsunterricht, aber mehr der Repetition des Katechismusunterrichts gewidmet. Ueber den Inhalt des eigentlich seelsorgerlichen Unterrichts gibt ein feierlicheres Examen am letzten Sonntag vor der Confirmation Rechenschaft, womit zugleich der Unterricht seinen wesentlichen Schluß erreicht hat. Die letzte Woche gehört der praktischen, namentlich auf die Beichte abzielenden Vorbereitung. — Der Sonntag Judica hatte als Tag der Reinigung besondre Bedeutung für Pönitenten und Katechumenen. Alle Beziehungen, die der Katechumenenunterricht der Fastenzeit gab, kommen uns bei Verlegung der Confirmation auf Palmarum zu gut.

2.

Wir geben nun eine kurze Uebersicht, wie sich der Katechumenatsabschluß dem dargelegten Inhalt entsprechend und anpassend liturgisch vollziehen ließe. Man unterscheide:

A. Vorlaufende Acte.

1) Das Examen, acht Tage vorher verkündigt, wird in Gegenwart der Aeltern und Pathen, denen die Plätze in der Nähe der Kinder anzuweisen sind, im Nachmittagsgottesdienste Dom. Judica gehalten. Eine kurze Ansprache wird die besondre Bedeutung desselben, am passendsten mit Beziehung auf den altkirchlichen Brauch der Lehrüberlieferung und Wiedergabe, ins Licht zu stellen haben. Die Fragen halten einen vorbezeichneten Gang ein (oben S. 448). Rechenschaft- und Bekenntnißablegung ist der Zweck. Wird in der Confirmation das entscheidende Thatbekenntniß zum Taufbund und Kirchengemeinschaft, so hier zur breiteren Unterlage für jenes das Lehrbekenntniß über den Unterrichtskreis der competen-

tes abgelegt. — Eine kurze abschließende Ansprache nimmt das nahe Entscheidungsziel von dieser letzten öffentlichen Vorstufe aus ins Auge, zur Ermahnung für die Gemeinde, wie für die Katechumenen. Ein geeignetes Gebet schließt (ob. S. 414). — Das erste Secundärziel zum Abschluß des seelsorgerlichen Unterrichts, nach dem Vorbild des Glaubensexamens lutherischer Tradition, ist damit zurückgelegt.

2) Der Abschluß des Pathenverhältnisses.

Obschon nur zu einem privaten Act geeignet, empfiehlt sich ein solcher doch schon zu Ehren dieses bedeutungsvollen Amtes aufs dringendste. Zwei Aufgaben sind dabei zu unterscheiden. Einerseits wird der Pfarrer — Zeit und Stunde kann am Schluß des Examens verkündigt werden — die Pathen, und mit ihnen die Aeltern, um sich versammeln, den Dank für bewiesene Treue und die Trauer, wo über Mangel zu klagen war, gegen sie aussprechen, und mit den Einzelnen über die einzelnen Kinder sich vernehmen, sowol im Interesse der bevorstehenden Beichthandlung mit den letzteren, als namentlich auch wegen ihrer künftigen Leitung im Allgemeinen und der treuen Anhaltung zum Gebrauch der Mittel, die die Kirche zu ihrer nachfolgenden Pflege, zur Bewahrung der ihnen anvertrauten Lehre und Segnungen bietet. Für Pathen und Aeltern ists zugleich eine vorbereitende Unterredung für die Beichte und den Abendmahlsgang, zu der sie sich wieder zu Palmarum zusammenfinden; denn sie sind die rechtmäßigen Begleiter der erstmals Communicirenden zum Tisch des HErrn. Man versäume nicht die Gelegenheit zu einer Beichtansprache einziger Art, bei der man Aeltern und Pathen der betreffenden Kinder in so entscheidungsvoller Zeit allein vor sich hat. Hier gilt: „Siehe, hier bin ich und die Kinder, die Du mir gegeben hast." — Nach der andren Seite haben die Kinder die Aufgabe durch den Pathendank ihre Pietätspflicht zu erfüllen. Um aber dieser schönen Sitte Wahrheit und Natürlichkeit zu wahren, gebe man ihr keine officielle Form (ob. S. 415 f.). Die Kinder werden nur vom Pfarrer verpflichtet, ihre Pathen zu diesem Zweck in dieser letzten Woche aufzusuchen, oder schriftlich darüber zu begrüßen, und ihnen wie ihren Aeltern und Lehrern unter Abbitte aller eignen Verfehlungen persönlich für alle in ihrer Tauferziehung bewiesene Treue zu danken; dazu die Pathen insbesondre um ihr Geleit zu Confirmation und erster Communion zu bitten.

3) Die Privatbeichte der Katechumenen als Abschluß der seelsorgerlichen Erziehung, das zweite Secundärziel, nach dem Vorbild der mittelalterlichen Beichterziehung. — Sie wird vielleicht am besten, und bei ihrer besondren Bedeutung (ob. S. 447 u. 449) ohne allen Anstoß, im Pfarrhaus gehalten, am Sonnabend vor Palmarum. Wer sich nur einer

Formelbeichte zu bedienen weiß, muß es frei haben; aber um so mehr darf das allgemeinere (ob. S. 571) Recht der nachhelfenden Fragen Seitens des Pfarrers walten. Der Seelenrath werde mit dem Bewußtsein ertheilt, daß der ganze künftige Gang und Kampf des Lebens danach geordnet werden, daß diese Stunde den jungen Seelen die private Beichte fürs Leben lieb, theuer und unentbehrlich machen soll. Der Seelenfreund rede. Das Kind muß es inne werden, so voll ward ihm seines Hirten Herz vorher noch nie aufgethan. Seinen Vater wird das Beichtkind zuerst ganz erkennen in dieser Stunde. Die Absolution mit Handauflegung werde nicht ohne ausdrückliche Bezeugung gegeben, daß sie die der jetzt erlangten Stufe vollentsprechende, von nun an für immer zum freiesten Gebrauch eröffnete, Gabe sei. — Ueber den Unterschied der öffentlichen Wiederholung von Beichte und Absolution bei der Confirmationshandlung, sowie über die Bedeutung jedes einzelnen Actes, den sie da zu vollziehen haben, belehren die praktischen Unterredungen in den täglichen Zusammenkünften dieser letzten Woche.

Ob man nach Vollzug der Einzelbeichten die Katechumenen an einer spätren Nachmittagsstunde des Sonnabends noch einmal am Altar vereinigen, gemeinsam von der vorbereitenden Vaterhand an die höhere übergeben will, um an der Stelle, wo der andre Morgen sie wieder beisammen findet, ihre Seelen für das ernste Geschäft zu sammeln — kann als Sache der Freiheit gelten. Erfahrung empfiehlt es. Die vorbereitenden Acte sind damit geschlossen.

B. Die Hauptacte des Katechumenatsabschlusses.

I. Die Confirmation, das dritte Secundärziel, der Abschluß des kirchlichen Katechumenates als solchen.

Gegen Aufzüge walten die gerechten Bedenken, mit denen man allen Versuchungen zur Eitelkeit und Ostentation an diesem Tage alles Ernstes zu widerstreben hat. Da aber ein gemeinsames Erscheinen schon im Interesse der Ordnung zu fordern ist, lasse man im Pfarr- oder Schulhaus die Kinder mit den Aeltern und Pathen sich sammeln, welche, dem Geschlecht entsprechend, die Katechumenen zur Kirche geleiten. Der Pfarrer empfängt sie am Eingang der Kirche oder des hohen Chores, und unter seinen Augen nehmen dort in erster Reihe die Kinder und hinter ihnen Aeltern und Pathen ihre Plätze ein.[1] Ein passendes Lied singt man auf dem Zuge, beim Eintritt in die Kirche von den Klängen der Orgel empfangen.

Die gewöhnliche Sonntagsliturgie wird wo nöthig abzukürzen, vor

1) Ueber Antheil der Aeltern und Pathen findet man Bestimmungen bei Bachm. 260. 276. Ueber Ordnung beim AM. 254. 275.

der Ansprache ein Lied wie: „Komm heiliger Geist, Herre Gott" u. s. w. anzustimmen sein.

1) Die Confirmationsrede — der Gemeinde, wie insonderheit den Confirmanden geltend, die Darstellung dieser vor jener und ihre Uebergabe an sie zugleich vermittelnd, in Kürze nnd heiligem Ernst auf That mehr als auf Belehrung abzielend, und in die unmittelbare Aufforderung an die Kinder auslaufend, zu dem Vollzug jener an die Stufen des Altars zu folgen. Ein geeigneter Vers sammelt die Seelen, die Gemeinde zur Fürbitte, die Katechumenen, was sie thun, vor Gottes Augen zu thun. Intonation mit kurzem agendarischen Gebet leitet die einzelnen Acte liturgischer Handlung ein.

2) Der öffentliche Beichtact. Ein kurzes Wort deutet an, daß es sich zuerst um die erneute Zusage der Kinder zu dem Taufbund handelt, bei dessen Schließung in ihrer Taufe die Pathen für sie gesprochen haben; daß aber die Reinigung von den Uebertretungen dieses Bundes in den zurückgelegten Jugendjahren dafür das erste Erforderniß sei. Wie sie diese schon gesucht auf dem Wege privater Beichte, so solle vor der Gemeinde auch das Wort der Vergebung aller Sünden ihrer Jugend ausgesprochen werden, wenn sie vor dieser das Bekenntniß ihrer Reue abgelegt haben. Dieses wird, während die ganze Altarversammlung niederkniet, am passendsten im Namen der übrigen Katechumenen von einem auf den Stufen des Altars knieend gesprochen.

Als Formel dient dazu das Formular für die offne Schuld oder allgem. Beichte mit Einlegung des besondren Bekenntnisses: den Jugendbund mit diesen Sünden gebrochen zu haben, und der besondren Bitte: daß derselbe von Gottes Seite nicht aufgehoben und der Geist der Gnaden nicht von ihnen genommen, vielmehr in ihnen erneuert und gemehrt werde. — Bei der Absolution, für die im Allgemeinen ebenso die übliche Form anzuwenden ist, hat man nun am Anfang der ganzen Handlung gleich die erwünschteste Gelegenheit auf die neue Versiegelung des Taufbundes im heiligen Abendmahl hinzuweisen und für den gläubigen und würdigen Empfang die Kinder der Vergebung aller ihrer Sünden zu versichern. Das „Amen" der Gemeinde und ein geeigneter Vers wird auch diesem Act den entsprechend selbständigen Abschluß geben.

3) Die Erneuerung des Taufversprechens.

a) Die Abrenuntiation. Mit der Aufforderung, nun ihre Taufzusage vor Gott und seiner Gemeinde mit aufrichtigem Gewissen und nach eigner Ueberzeugung zu erneuern, stellt der Pfarrer die Abrenuntiationsfragen, welche die Kinder mit der Antwort: „Ja, ich entsage" bekräftigen.

b) Das Glaubensbekenntniß. Entweder fährt der Pfarrer sogleich fragend fort: Glaubst Du auch u. s. w., und die Kinder antworten nach jedem einzelnen Artikel: „Ja, ich glaube"; — oder man leitet das von den Kindern im Chor oder von einem Einzelnen zu sprechende Glaubensbekenntniß mit der Aufforderung ein: „Wie ihr abgesagt habt u. s. w. so saget nun auch mit dem Bekenntniß des apostolischen Glaubens JEsu Christo als eurem einigen Herren zu in Glaube und Treue." Nur daß, wenn ein Einzelner für die andern spricht, diese, oder wenn alle im Chore sprechen, die Gemeinde ihr „Amen" dazu spricht. Wie auch bei der ersten Form des Vollzuges ein Responsum der Gemeinde und ein entsprechender Vers diesen Act wieder selbständig abschließt. Denn die erste Gruppe der Confirmationshandlungen ist damit vollendet (S. 662ff.).

4) Die Aufnahme zur Confessionskirche und gliedlichen Gemeinschaft der organisirten Gemeinde (ob. S. 669f.).

Durch überleitende Worte ist bemerklich zu machen, daß sie damit der ersten Pflicht genügt haben, und, wenn sie es mit lautrem Herzen gethan, das Bundessiegel in dem segensvollen Genuß des Sacraments für ihr ganzes Leben empfangen. Wie aber bei der Taufe ihre Pathen für sie das Sacrament der Taufe nach dem Glauben und Dienst ihrer mütterlichen Kirche begehrt haben, so wolle diese nun auch aus ihrem eignen Munde das Begehren nach dem andren Sacrament, und damit nach der vollen Gemeinschaft wie mit dem HErrn und der Gemeinde aller Heiligen im Himmel und auf Erden, so mit der Kirche, von der sie das Sacrament begehren, vernehmen.

a) Das Bekenntniß des Begehrens nach der Gemeinschaft des Sacraments und der Bekenntnißgemeinde.

„Wollet ihr", so leitet sich im passenden Zusammenhang mit dem letzten Bekenntnißact der Katechumenen, das Folgende ein, „wollet ihr euren Taufglauben, wie ihr ihn aufs neue bekannt habt, nach Lehre und Glauben der evang.-lutherischen Kirche, in dem ihr unterwiesen seid, halten, und begehret ihr zu Abendmahlsgenossen dieser Kirche aufgenommen zu werden?" Die Kinder antworten: „Ja, wir bekennen uns zu dem apostolischen Glauben, wie er in unsrer evangelisch-lutherischen Kirche gelehrt, geglaubt und gehalten wird, und bitten, daß wir zur vollen Gemeinschaft ihrer Glieder aufgenommen, und in dieser des Leibes und Blutes unsres HErrn JEsu Christi theilhaftig werden."

b) Das Gelübde der Treue und des kirchlichen Gehorsams bildet, ehe die Aufnahme selbst erfolgt, die zwischeneingelegte Bedingung. Der Inhalt dieser Frage ist oben bestimmt (S. 670f.). Die Kinder geben

auch auf sie volle Antwort: „Ja, wir geloben unsrer evangelisch-lutherischen Kirche treu zu bleiben bis in den Tod und uns allzeit als eifrige und gehorsame Glieder derselben zu erweisen.“ Darauf folgt sofort:

c) die Erklärung der Aufnahme zu vollberechtigten Gliedern der lutherischen Kirche.

Sie geschieht auf das abgelegte Bekenntniß und Gelübde hin, im Namen der Gemeinde, die ihr Zeugniß vernommen, und in Kraft des Amtes von Dienern dieser Kirche. Sie lautet auf die volle Gemeinschaft der Kirche, den freien Gebrauch der ihr anvertrauten Gnadenmittel, insbesondre des heiligen Abendmahles und der Absolution, so oft sie derselben begehren werden, den Antritt aller Rechte ihrer reifen Glieder, insbesondre des Rechtes der Pathenschaft und brüderlichen Zuchtübung, so wie aller darin eingeschlossnen Pflichten. — Es ist wichtig, diese Erklärung nicht zu allgemein zu halten, damit nicht falsche Vorstellungen damit verbunden, an die wahren und höchsten Güter, Rechte und Pflichten aber gar nicht gedacht werde. Sie wird correct nur im Namen der einzelnen, mitzeugenden Gemeinde geschehen; darum aber um so mehr das Bedürfniß walten, sie mit einem allgemeineren Segenswunsch im Namen Gottes zu schließen, nicht ohne Bedeuten, daß die Kinder mit ihrem Seelsorger und der Gemeinde sich zum Gebet um diesen Segen vereinigen.

Die Gemeinde nimmt dies Schlußvotum mit ihrem Amen und einem Vers fürbittenden Inhalts auf, worauf

5) das Fürbittgebet folgt, zu dem Alle, der Pfarrer an dem Altar, niederknieen. Hie und da betet man nur das Vater Unser, und läßt dazu die Glocken läuten. Recht verstanden, ein Brauch in altem echtkirchlichen Stil. Aber der Stand unsrer Gemeinden und das Bedürfniß der Jugend wird ein ausdrücklich für den besondren Fall formulirtes Fürbittgebet fordern, und das Vater Unser eine passende Stelle später finden. Der Hirt kommt mit seiner jungen kleinen Heerde, die Gemeinde mit ihren Kindern zu Dem, welcher der rechte Vater ist über alles was Kinder heißt, zu JEsu, dem Erzhirten Seiner ganzen Gemeinde, und bringt Ihm die Kinder neu dar, die Er in der Taufe zu Seinem Eigenthum angenommen, mit dem Worte gespeist, mit Seinem Geiste gnadenvoll behütet und geweidet hat in den Tagen ihrer Jugend, damit, wie sie danach begehren, Er sie Sich bräutlich vereinige in dem Sacrament Seines heiligen Leibes und Blutes. Sie haben ein gutes Bekenntniß gethan, ihrem Taufbund selber zugesagt, dem HErrn, ihrem König, wie Seiner Kirche Treue gelobt. Die Kirche hat sie unter ihre reifen Glieder aufgenommen. Nun mache der HErr, der die Herzen kennt und auch das Schwache zu stärken und das Wider-

strebende zu überwinden, Alle aber Sich und Seiner Kirche treu zu erhalten allein vermag, Er mache durch Sein heiliges Sacrament diesen Tag zu einer Bundeserneuerung, in deren Kraft sie fortan wandeln und in ihrem Christenstand und -kampf alle gute Treue erzeigen können bis auf den Tag ihrer seligen Vollendung und ihrer Aufnahme in die triumphirende Gemeinde im Himmel. Was aber ein jedes zur Bewährung seines Christenglaubens und -gehorsams im Kampf des Lebens bedürfen werde, das solle er ihnen auf die Fürbitte seiner Gemeinde allzeit gewähren, und mit solcher Zusicherung, kräftig im Himmel, den Segen seiner Kirche auf Erden begleiten, der im Vertrauen auf die Erhörung des Gebetes und im Gehorsam gegen die Ordnung seines Wortes den neuen Gliedern der Gemeinde mit zusichernder Auflegung der Hände aufs Haupt gelegt werden solle. — Dem Amen der Gemeinde folgt die Aufforderung, einzeln zum Empfang des kirchlichen Segens hervorzutreten.

6. Die Einsegnung und Handauflegung.

Die Zahl der Kinder macht es vielleicht nicht immer möglich, jedem für sich die volle Einsegnung zu ertheilen. Wo irgend möglich aber werde wenigstens der Namensaufruf auch dann nicht vergessen. Nicht weil nur so die Ordnung gesichert wird, sondern vielmehr weil die Namennennung eine Wiederaufnahme der in den Namen gelegten Hingabe zu persönlicher Treue gegen den HErrn und den Streiterberuf in seinem Dienste ist. Die Handlung vollzieht sich dann über jedem Einzelnen resp. jeder Abtheilung gleich vollständig, läßt aber nach ihrem Inhalt zwei Theile unterscheiden:

a) Die Einsegnung: „N. N. nach dem guten Bekenntniß, mit dem du eingetreten bist in die Reihe der Bekenner JEsu Christi, zeichne ich dich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes, zu verkündigen mit Seiner Gemeinde den Tod deines HErrn JEsu Christi, bis daß er kommt, und segne dich ein zum Genusse des heiligen Abendmahles im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes."

b) Der Segen mit Handauflegung: „Der Vater unsres HErrn JEsu Christi und der Gott aller Barmherzigkeit, vermehre in dir u. s. w. (ob. S. 599).[1] Amen." — Will man den Handschlag Seitens der Kinder damit verbinden, was bei den obigen Verwahrungen unbedenklich erscheint, so leite man es in der der Einsegnung voraufgehenden Aufforderung, einzeln heranzutreten, so ein, daß man sagt, es geschehe, um

1) Wir ziehen diese Segensformel auch nach Feststellung eines Gabeninhaltes der Confirmation jener Hessischen vor. Nur dürfte eine Beziehung auf die dem „Dienst des HErrn und Seiner Kirche" geltenden „Gaben" passend eingelegt werden.

mit ihrem Handschlag der Kirche das Gelübde der Treue, das sie vorher ausgesprochen, zu versiegeln, und dafür von der Hand des Dieners der Kirche die Zusicherung des Segens und göttlichen Beistandes zu empfangen, um den sie vorher Gott gemeinsam angerufen. Indem der Katechumen auf Nennung seines Namens auf der Stufe des Altars niederkniet, reicht er dem Geistlichen die rechte Hand, der sie während des ersten Theiles der Einsegnungsform in der seinigen hält, um dann, sie loslassend, das Kreuzeszeichen mit leiser Berührung über dem Haupt zu machen, mit Beginn des Votums (b) aber beide Hände auf dasselbe zu legen und ruhen zu lassen bis zum Amen.

Ist die Handauflegung an dem letzten Katechumenen vollendet, so könnte, während alle um den Altar knieen, das Vater Unser, vielleicht unter Einstimmung der Gemeinde, über ihnen gebetet, und mit einem allgemeinen Segenswunsche: „der Friede Gottes“ u. s. w. die Confirmationshandlung geschlossen werden.[1]

II. Die erste Communion.

Nach dem Friedensspruch kehren die Katechumenen auf ihre Plätze, der Pfarrer in die Sacristei zurück, und mit einem Abendmahlslied beginnt die Communionshandlung.[2] Die Liturgie vollzieht sich in der gewöhnlichen Weise. Wo es nicht mehr Sitte ist, daß die ganze Gemeinde bei der Consecration kniet, führe man es allmälich auf dem Wege wieder ein, daß bei dieser ersten Communion die ganze Altarversammlung während der Einsetzungsworte und des Vater Unsers knieend verharrt. Zur Spen-

1) Man achte es für keinen Verzicht, daß nicht jedem in öffentlicher Versammlung ein besondrer Spruch bei der Einsegnung gegeben werden solle. Höchstens könnte mit verschiednen allgemeinen Segenssprüchen abgewechselt werden; aber nicht einmal dies ist zu empfehlen. Eine der Individualität der Einzelnen anzupassende Wahl solcher Loosungssprüche ist von schweren sittlichen Gefahren bedroht. Die Stunde gelte zu heilig, als daß man solcher individueller Freiheit und Willkür Raum gebe. Grade die stetige Wiederholung derselben Form entspricht dem Ernst der Feier und der Gleichheit der Fürbitte und des Segens. — Will man nach dem Maß der seelsorgerlichen Kenntniß jedem einen besondren, den väterlichen Rath zugleich enthaltenden Loosungsspruch mitgeben, so schreibe man denselben auf den Confirmationsschein, und spreche ein Wort darüber bei der privaten Einhändigung desselben. Denn auch die Sitte, die Confirmationsscheine am Altar gleich zu überreichen, widerstrebt dem kirchlichen Decorum. — Das Vater Unser endlich an dieser Stelle, nach der Einsegnung, wo es befremden könnte, wird man recht würdigen, wenn man an seine besondre Bedeutung denkt, die ihm auch in der alten Kirche die Stelle erstmaligen Gebrauchs nach der Taufe gewährte. Die Kinder bekennen damit zugleich ihr allgemeinstes Christenrecht, während Amt und Gemeinde damit den kirchlichen Segen nochmals göttlich versiegeln.

2) Gegen Wechselgesänge zwischen Gemeinde und Kindern, wie man sie an dieser Stelle liebt, wäre nicht viel einzuwenden. Wenn sie zugleich den Abendmahlsgang vorbereiteten und nicht sämmtlich so modernen Gehaltes wären, könnten sie dem Ausdruck eines wahren Bedürfnisses dienen.

dung gehen die Kinder voran, so daß den Knaben die Väter und männlichen Pathen, den Mädchen darauf die Mütter und weiblichen Pathen folgen. — Erlaubt es die Zahl, so kann ja die Zulassung zu dieser Communion auch auf andre Angehörige der Confirmanden ausgedehnt werden. — Der Schluß des Gottesdienstes ist der gewöhnliche.

C. Die nachmittägige Nachfeier.

Noch einmal nehmen die Neuconfirmirten, aber nun ohne Aeltern und Pathen, die Plätze auf dem Altar ein, und der Pfarrer hält, in ihrer Mitte stehend, wie am Morgen vorbereitend, so nun zur Begründung und Befestigung der empfangnen Gnaden eine Ansprache,[1] deren Grundton in der Ermahnung liegen wird: „Halte was du hast, daß niemand deine Krone nehme", deren seelsorgerliche Weisheit in dem Nachweis sich bewährt, daß es nur darum sich handelt, sich von der treuen Hand Gottes halten zu lassen und im Genuß der Güter beständig zu bleiben, in deren Rechtsantheil sie versetzt sind. Im Uebrigen verläuft, um jede Ueberspannung zu vermeiden, dieser Gottesdienst wie ein gewöhnlicher Nachmittagsgottesdienst. Man wird aber die Gelegenheit benutzen können, in ihm zugleich der besondren Bedeutung des Sonntags gerechter zu werden, als die Feier am Morgen es ermöglicht.[2]

Damit wären die Hauptformen bezeichnet, in denen der Katechumenatsabschluß bei der jetzt herrschenden Form der kirchlichen Erziehung und dem Ziel der Altersreife, das ihr gesteckt ist, seinen entsprechenden und genügenden Ausdruck finden möchten.[3]

---

1) Eine katechetische Unterredung am Nachmittag mit den Neuconfirmirten zu halten, möchte nicht zu empfehlen sein (vgl. Palmer Katech. 559.)

2) Wo die Sitte eines einjährigen kirchlichen Katechumenats herrscht, läßt man hie und da früh die Confirmanden durch die Letztconfirmirten und Nachmittag, was sich mehr empfehlen möchte, die neuen Katechumenen durch die am Morgen Confirmirten mit zur Kirche geleiten.

3) Wir haben es gewagt, bei dieser Inhaltsbestimmung der Confirmationshandlung hie und da bestimmt zu formuliren, obgleich das Bewußtsein nicht fehlte, wie dergleichen die Kritik herausfordert. Niemand wird es so verstehen, als sollten damit giltige liturgische Vorschläge gemacht werden. Das specifisch liturgische Interesse hat diese Darstellung nicht zu verfolgen. Es ist nur geschehen, um in concreto den sachgemäßen Inhalt zu veranschaulichen, und denen zur Anregung dienen, die mit Freiheit verfahren können, über die rechte Form aber und den sachgemäßen Inhalt in Zweifel sind. — Es wäre gar nicht geschehen, wenn die Agenden nicht allgemein die Schwankungen, die über die begriffliche Bestimmung der Confirmation noch herrschen, in dem liturgischen Vollzug wiederspiegelten. Die Beurtheilung unsres Versuches in der erstren muß über den Inhalt der liturgischen Formulirung entscheiden. Die Form der letzteren will nichts als eine Skizze entsprechend der vom Taufvollzug im Dienste des Katechumenates (§ XX) sein.

§ XXX.

Die principielle Durchführung der kirchlichen Erziehung und die factischen Zustände.

Die letzte Aufgabe, die uns eine an der Hand der Geschichte entwickelte Theorie des Katechumenates stellt, ist die Bezeichnung der Formen des Katechumenats, zu deren Entfaltung die factischen Verhältnisse der Kirche drängen — insbesondre die der lutherischen, in der die kirchliche Erziehung ihre Fortbildung gefunden. Die Richtigkeit der Theorie wird sich daran bewähren, daß wenn auch außerordentliche Zustände die Ordnungsstellung der ineinanderliegenden Ziele (§ XXIX) ändern können, es doch eben die aus dem Wesen des Katechumenates, aus seiner Basis und seinem Normalziel abgeleiteten Factoren und Ziele sind, aus welchen auch die für das kirchliche Bedürfniß der Gegenwart nöthigen Formen sich bilden. Und bei dem sichren Fortschritt der Kirche in allem Verfall werden solche Formen nie nur den Charakter des Nothbehelfes tragen, sondern einen nothwendigen Fortschritt bezeichnen. So ist in der That, was Forderung in der Kirche unsrer Zeit scheint, eine letzte nothwendige Entwicklungsform für die Erziehung, welche bei dem in die Differenz des Kirchenbewußtseins gestellten Ziele die Basis und den Erziehungscharakter naiver Indifferenz zugleich unerschüttert bewahren soll. Es ist dies das Auseinandertreten des Abschlußzieles für den Gnadenmittelkatechumenat und für den des activen Gemeindebürgerrechts, speciell der Confessionsgemeinschaft — die Erlangung der vollen Kirchengliedschaft vermittelst zweier Stufen.

Der Mangel an lebendiger und bewußter Kirchengliedschaft der großen Menge ist nur der praktische Aufweis der Nothwendigkeit, daß eine Kirche, die an ihrem Katechumenatsabschluß volle Mündigkeit gewährt, denselben nicht auf eine Altersstufe verlegen darf, welche keine Garantieen für die innerliche Reife zu solcher Mündigkeit bietet. Dabei stellt sich von selbst der Unterschied des Reifemaßes heraus, das receptives Verhalten zu den Gnadenmitteln, und activer Antheil an kirchlicher Entscheidung wie Thätigkeit voraussetzt. Jenes, als viel früher vorhanden, bildet dann die gemeinsame Basis, auf welche die anstaltlich erziehende Kirche ihre Glieder unter direct-

er Handleitung versetzt, damit der erfahrungsmäßige Besitz dieser Güter sie erst befähige, sich mit eignem vollen Bewußtsein auch bekenntnißmäßig für die Kirche zu entscheiden, die solche Gaben ihnen geboten. Dabei ist aber schon wegen des Zusammenhangs von Communion und Confession auch das Andre eine nothwendige Folge, daß der erste durch die Zulassung zum Abendmahl bezeichnete Katechumenatsabschluß niemand gewährt werden kann, der nicht pflicht- und gesetzmäßig gehalten ist, der weitren seelsorgerlichen Bereitung und dem besondren Unterricht sich zu unterstellen, die dazu befähigen sollen, an dem bestimmten Minimaltermin mit dem Bekenntniß zur Confessionskirche wie der Treue gegen sie und ihre Ordnungen durch Handauflegung zum vollen activen Bürgerrecht der Gemeinde aufgenommen zu werden. Die Vorbereitung, die als seelsorgerliche Pflege der jungen Communicanten sich ununterbrochen fortsetzt, als Unterricht über Confession und Gemeindrechte und Pflichten erst kurz vor dem achtzehnten Jahre eintritt, ist Sache des Gesetzes, und eben dadurch den Zeitzuständen gegenüber nicht mehr illusorische oder nur in ganz engen Kreisen ausführbare Aufgabe; der Act selbst dagegen muß nach kirchlichem Grundprincip Sache der Freiheit bleiben, und die Kirche der Gegenwart so fähig wie die alte Kirche erweisen, neben allseitig berechtigten Kirchengliedern auch solche in ihrem Schooß zu tragen, denen gemeindebürgerliche Ehrenrechte versagt, aber die Gnadenmittel, die das innre Leben speisen, vollständig gewahrt bleiben.

Durch diese Allen gleiche Gründung auf die Heilsbasis vermeidet die Kirche die Gefahr, die Katechumenatsstufen zu Unterscheidungsstufen innerlicher, geistlicher Vollkommenheit umzugestalten, das ist die Gefahr, mit welcher strenge Katechumenatsdisciplin bei den Secten behaftet zu sein pflegt, wie das Beispiel des Methodismus am deutlichsten zeigt. Zugleich aber ist andrerseits damit die Frage gelöst, ob der Katechumenat auch bei der Volkskirche in vollständigerer Gestalt durchzuführen sei, — eine Frage, die das seit dem altkirchlichen Katechumenat ausschließliche Auftreten solcher Disciplin in kleineren kirchlichen Gemeinschaften von den Gnostikern bis zu der edelsten Gestaltung derselben bei den Böhmischen Brüdern und der Erneuerten Brüder-Unität, zu ihren Ungunsten zu entscheiden scheinen

könnte. Zwar wird die Aufgabe von einer freien Kirche, wenn schon nur unter Voraussetzung eines höheren Sinnes und Talentes für kirchliche Erziehung, als die lutherische Kirche bisher bewährt hat, leichter zu lösen sein, denn bei landeskirchlicher Gestaltung. Bei dieser ist dazu namentlich Lossagung von allen Verfassungsidealen erforderlich, die nach dem Zuschnitt des politischen Constitutionalismus der Erziehung der Gemeinden durch das Amt vonvornherein den Boden entziehen; während eine aus der Mitte von Laienhelfern herangebildete Gemeindevertretung möglich machen könnte, daß auch in den Landeskirchen die Erziehung der Gemeinden in der angegebnen Weise durchgeführt würde. Auch darf diese Aufgabe den entkirchlichten Bildungsvölkern der Christenheit gegenüber nicht schwerer erscheinen, als es der alten Kirche war, beim Uebergang zur Staatskirche sie unter den ihr in Masse zugeführten heidnischen Bildungsvölkern in großartigstem Maßstab zu verwirklichen. Die innre Nothwendigkeit des Katechumenatsinstitutes aber hat schon an dem Aufweis ausreichende Bewährung, daß was als Ideal abschließender Entwicklung ebenso wie von den factischen Zuständen gefordert gelten muß, sich, abgesehen von der veränderten, resp. geläuterten Stellung zu den Gnadenmitteln der Kirche, als eine Rückkehr zu der Erziehung erweist, wie wir sie in der alten Kirche als — „erste historische Gestaltung" (§ VIII. IX.) durchgeführt fanden.

1.

Wenn man, wie oben geschehen (S. 410 ff.), die Aufgabe der kirchlichen Erziehung innerhalb der für unsre Kirche factisch bestehenden Voraussetzungen zeichnet, so bildet auch da die erste Communion nicht für jede erziehende Beeinflussung den Abschluß. Auch so läßt sich von einer w e i t e r e n „Durchführung" kirchlicher Erziehung reden. Ist doch bei dem frühen Alter, in welchem dieser Abschluß erreicht wird, das Bedürfniß der Erziehung nichts weniger als erfüllt. Nach alter Praxis unsrer Kirche dienten dieser Aufgabe zunächst die Advents- und Fastenexamina für die confirmirte Jugend. Neuerdings ist diese k a t e c h e t i s c h e P f l e g e der jungen Leute bis zum 18. oder 20. Jahre vielfach wieder gesetzlich angeordnet worden. — Darin setzt sich der seelsorgerliche Katechumenat nach seiner u n t e r r i c h t l i c h e n Seite fort. Der einst gewonnene Erkenntnißbesitz kann da revidirt, erneuert, vertieft und erweitert werden. Ein rechter Hirt muß Alles daran setzen, diese für den ganzen Gemeindeunterricht so wichtige, für

die confirmirte Jugend aber ganz unentbehrliche Uebung im Leben zu erhalten. Eine geschickte Behandlung der jungen Leute wie des Stoffes, die Wahl fesselnder Gegenstände: praktischer Fragen des christlichen wie des kirchlichen Lebens, der Kirchenunterschiede u. s. w., wird mehr dazu beitragen, als die Einschärfung des Gesetzes. Wie wenig auf staatskirchlichem Gesetzeswege in solchen Dingen zu erreichen ist, hat jüngste Erfahrung grade bei diesen Versuchen gelehrt.

Es werden aber diese Examina bei der treusten Pflege kümmerlich ihr Leben fristen und von wenig nachhaltiger Wirkung sein, so lange die Specialpflege der confirmirten Jugend auf sie beschränkt ist. Die Jugend sieht in dieser einseitigen Erkenntnißpflege eine Fortsetzung der Schule, der sie sich entwachsen fühlt, einen Schulzwang, wenn gesetzliche Bestimmung sie dazu verbindet. Wo man dieser nachfolgenden Pflege noch dazu die Form der Schule gibt als Sonntagsschule, wie in verschiednen Landeskirchen geschieht, zeigen sich natürlich dieselben Erscheinungen in gesteigertem Maße. Alles, wodurch man die Uebungen dann anziehend und werth machen kann, bekommt schon den Anstrich eines Kunst- und Reizmittels. Diese aber sind für den wahrhaft kirchlichen Geist an sich bedrohlich und werden an der Menge sich doch wenig fruchtbar beweisen.

Wie sollte aber auch die Kirche dabei stehen bleiben, nur die Erkenntnißseite zu pflegen! — Die kirchliche Gegenwart verzichtet freilich im Großen und Ganzen auf ein Mehreres. Die polizeiliche Aufsicht, durch die, wo es überhaupt noch geschieht, die confirmirte Jugend kürzer oder länger von dem Besuch öffentlicher Orte und Tanzvergnügungen abgehalten werden soll, ist das ganze Aequivalent für die wesentlich aufgehobene kirchliche Ueberwachung und Erziehung zu einem christlichen Leben. —

Trotz ihrer überwiegenden Richtung auf Erkenntniß blieb weiland unsre Kirche dabei nicht stehen. Das Beichtexamen, zu dem sich zu stellen namentlich die unverheirathete Jugend gehalten war, gab wenigstens Gelegenheit zu fortgesetzter sittlicher Pflege und Ueberwachung. An beide Mittel vereint hat die Gegenwart entschieden wieder anzuknüpfen. Und gewiß wird, je mehr es erst einem Hirten gelingt seine junge neuconfirmirte Heerde in kindlichem Vertrauen persönlich an sich gefesselt zu halten, auch für die Fortsetzung des katechetischen Unterrichts mehr Sinn und Liebe erwachen.

Die nächste Aufgabe wird darin bestehen, die Letztconfirmirten in der innigen Verbindung, in die man sie zu einander zu setzen suchte (S. 452 ff.), zu erhalten. Menschlich geredet, muß der Corpsgeist, recht gesagt der Gemein- und Gemeinschaftsgeist die Einzelnen tragen helfen. Viel wird damit schon versehen, daß man die Einzelnen, kaum confirmirt, sich ato-

mistisch in das Ganze der Gemeinde verlieren läßt. Wohin sie sich verlieren, ist dann gar nicht eigentlich das Ganze der Kirchgemeinde; sondern vielmehr der zufällige Kreis, in den die weltlichen äußern Verhältnisse den Einzelnen weisen. Wo die Gemeinde als Ganzes so wenig organisirt ist wie bei uns, fordre man nur nicht, daß sie die Einzelnen trage. Weise Hirtenleitung muß suchen von kleineren Kreisen aus die ganze Gemeinde wieder concentrisch zu verkitten und an das Amt zu fesseln. Und um so mehr muß dies geschehen, als die socialen Zeitverhältnisse der Zersplitterung so bedrohlichen Vorschub leisten.

Wie viel von seinen Confirmirten ein Pfarrer am Ort behält, die vereinige er zunächst, und zwar da, wo sie ihren heiligsten Einheitspunkt gefunden, beim Sacrament.[1] Er setze gleich am ersten Abendmahlstage, wo sie nach dem Nachmittagsgottesdienst noch einmal zu ihm kommen — schon um ihre Scheine zu holen, von ihrem Hirten aber in freundschaftlicher Weise als neue Glieder der Gemeinde begrüßt zu werden —: da setze er mit ihnen fest, wann sie das nächste Mal zusammen wieder zum Sacrament kommen wollen. Die Frist sei nicht zu lang; höchstens zwei Monate. Bei der willigen Seelenstimmung wird sich solche Abrede in vollster Freiheit halten lassen, so fest der Wille des Hirten sich geltend machen muß, keinen von seiner Hand zu lassen. Bis dahin nun sollen sie einander treu im Auge haben, in Liebe nahe bleiben, gegenseitig ermahnen, und wenn sich einer nicht vermahnen läßt, die Hilfe des Hirten anrufen. Vor dem nächsten Abendmahl kommen sie dann zusammen zur Anmeldung. Da wird ihr Stand geprüft — offen, brüderlich vor einander. Und wer dann es begehrt — aber Allen wird es nahe gelegt —: der kommt, wie vor dem ersten Abendmahl, wieder zur Privatbeichte.

Die Fortziehenden werden ermahnt, in denselben Zeiträumen am Altar sich im Geist mit ihren Brüdern zusammenzufinden, jedenfalls bis zu einem bestimmten Termin das Sacrament wieder zu nehmen, und, wenn sie in die Heimath kommen, sich ihrem Pfarrer vorzustellen. Ein treuer Hirt wird, soviel nur irgend möglich, jedem fortziehenden Confirmanden einen seelsorgerlichen Empfehlungsbrief an den zuständigen Pfarrer mitgeben, und dann über seine Führung sich Auskunft zu verschaffen suchen. Fand der Apostel Johannes Zeit und Kraft, einem Einzigen den er gewonnen, — und wie es schien verloren hatte — in die Wüste nachzueilen, was klagen wir über Unausführbarkeit solcher Forderungen! — Man ziehe dabei Aeltern und Pathen mit ins Interesse, bitte um ihre

1) Eine Mecklenb. KO. v. 1784 bietet treffliche Bestimmungen über länger fortgesetzte Abendmahlspflege der Neuconfirmirten. Bachm. a. a. O. 235.

Mithilfe, lasse durch sie, wo es nöthig ist, einen verlornen Sohn oder Tochter aufsuchen, zum Besuch heimfordern; — der rechte Eifer findet viel Hände zu williger Dienstleistung bereit.

Das Bedürfniß nach eigentlichen Gemeindehelfern tritt hier schon nahe. Sie eben erzieht sich ein Pfarrer aus solchen bei der Hand gehaltnen Jünglingen und — für den freieren Dienst — auch Jungfrauen. Hat er solche bereits, dann stelle er den neuen Confirmandenkreis unter die speciellere Leitung dieser. Die Knaben überwacht ein treuer Jüngling; die Mädchen eine Jungfrau. Nach diesem Princip organisire man die Winterabende. Die Spinnstuben geben Zeugniß von einem tiefen, unausrottbaren Bedürfniß des Volkes. Man leite den Gemeinschaftszug in eine heilsame Bahn, sorge für gute Lectüre, nützliche Beschäftigung. Aber die Bildung der Kreise bleibt das bestimmende Princip, und sie stehe im Dienst der Kirche.

Unter solcher Leitung wird es ermöglicht werden, daß die Kreise auch im Leben mehr zusammenhalten, daß gegenseitige sittliche Zucht und Ueberwachung des Lebens unter ihnen herrsche. Und wenn der Pfarrer dann unter sie tritt, oder der Tag wiederkehrt, der sie zusammen zu Anmeldung und Sacrament führt, dann wird man sich nicht fremd und unbekannt geworden und Willigkeit erhalten geblieben sein, auch dem Hirten den Blick ins Herz zu gönnen. Barmherziges, geduldiges Mitleiden mit den Kämpfen der Jugend, unbedingte Verbannung alles inquisitorischen Wesens und richterlichen Tones, väterliches Entgegenkommen, Lösen der Zunge, immer neues Aufrichten und Ermuthigen wird denen, die seelsorgerlicher Unterstützung besonders bedürfen, diese so lieb und unentbehrlich machen, daß sie bald von selbst an der Hand des Hirten bleiben. Bei so väterlichem Verhältniß werden auch die Jahre der wachsenden Selbständigkeit des jungen Mannes, der Jungfrau, statt zur Schranke zum Anlaß neuen besondren Vertrauens. Rechte Hirten sind die gesegnetsten Ehestifter. Man trete dem jungen Mann zur rechten Zeit nahe mit Frage, mit Rath und Fürwort. Dann kommt die folgenreiche Unterweisung zum Ehestand. Mehr wahrlich, als ein „Brautexamen" nur über den Wortlaut des Katechismus! Der Hirt, der solche Stunden zu benutzen weiß, baut Segenshäuser für Kind und Kindeskind. Ist aber erst eine fromme Ehe gegründet, dann ist viel gewonnen. Da ist der Boden schon da für eine zweite Generation, die sich leichter wird zusammenhalten lassen. Alle menschlichen Einzelmittel helfen nichts oder wenig. — Die Jugend bei den Gnadenmitteln und an der Hand der persönlichen Hirtenleitung erhalten, ist die einzig wahre Fortsetzung des kirchlichen Katechumenats (§ XXII).

Wie viel aber machen die factischen Zustände der Kirche in der Gegenwart illusorisch — obenan die Lage in den Städten! In kleineren mag ein tüchtiger Pfarrer Aehnliches durchführen können wie auf abgelegnen Dörfern. Aber in den größren Städten, in den Dörfern in ihrer Nähe, überall wo der moderne Geist das Volk ergriffen hat, — wie da? Auch bei der größten Treue, bei der möglichsten Vermehrung geistlicher Kräfte, läßt sich da kaum auf kurze Zeiten ein Wall zur Abdämmung des Stromes der Unkirchlichkeit aufwerfen. Die Quellen kann niemand stopfen; den Strom, wo er einmal reißend dahinfluthet, mit den Mitteln ordnungsmäßiger Amtstreue niemand mehr aufhalten. Um so mehr müssen, die das Volk lieben und für die Kirche leben, ihre Ziele und Mittel, ihren Arbeitsplan mit klarem Verständniß der Zeitlage ins Auge fassen und durchführen.

Die Aufgaben in den größren Städten werden mehr und mehr die der Mission. Die Gegenwart läßt die Anfänge des Christenthums im Gegenbild wiedererkennen. In den Städten war das Christenthum die herrschende Macht geworden, während auf dem Lande noch die Reste des Heidenthums sich erhielten. Pagani, Dorfleute, ward daher der Name für die zähen Anhänger des alten Glaubens. Die Zeit hat die Rollen vertauscht. Die Herrschaft des Weltgeistes in den Städten ist eine vollendete Thatsache. Die Kirche wird wahre Lebensgestalt dort mehr und mehr nur noch in einzelnen Kreisen lebendiger Christen bewahren, und diese werden mehr und mehr wie in der Diaspora leben.

So walte denn auch Missionsform. Die Predigtkräfte gehören dahin. Die Vereine in der Hand lebendiger Christen zur Mäßigung des sittlichen und äußerlichen Elends, zur Gewinnung Einzelner, haben dort ihre Stelle. Solche Vereine um sich zu sammeln, durch sie pastoral auf das Ganze zu wirken, ist in der Gegenwart eine Nothwendigkeit geworden. — Um so näher ist die Pflege der Gläubigen und Gewonnenen als Pflicht gelegt. Was man an sich mit Recht als Conventikelwesen und Zurückstellung des Ganzen der Gemeinde gegen Einzelkreise tadeln mag, tritt unter diesen Umständen in ein andres Licht. Es ist Selbstmord der Kirche, wenn nicht mit Ernst die Sammlung dieser Kreise betrieben, und auf eine mehr und mehr kirchliche Pflege und gemeindliche Organisation derselben Bedacht genommen wird. Gegen Mißverstand wird Nachfolgendes wahren. — Man suche aber auch der Missionsthätigkeit so allseitig wie möglich Gestalt und Wirkung zu geben. Die Prediger mit jenen Hilfskreisen sind die ständigen Missionare. Aber weil sie die ständigen sind, achtet sie eine entbundene Masse nicht so wie sie's verdienen. Das Bewußtsein davon hat zu dem Versuch mit Reise- und Gastpredigern getrieben, nach Analogie der

Römischen Missionen. Aber diese haben eins vor uns voraus. Wir lassen's beim Predigen. Da hören denn viele, auch solche die sonst nicht in die Kirche zu kommen pflegen, den fremden Prediger, wenn er Redegaben hat. Predigt er ernst, erwecklich — so kommts zu Anregungen, im besten Fall zu einer solchen, die man Erweckung zu nennen pflegt. Der Prediger zieht fort — und der Angeregte? Ob er sich nur nun zu seinem ihm längst nahen Hirten findet? — Reisepredigt für sich gefährdet uns noch tiefer nach einer Seite, die Nüchternen schon lange als eine der höchsten sittlichen Gefahren der Kirche in der Gegenwart klar geworden ist. Anregende Predigt ist Zeitcharakter; aber ohne nachgehende, zur That helfende und bewahrende Hirtenleitung wirkt grade das fortgesetzte Anregen geistlich, was das Analogon geistig und physisch wirkt: — eine Zerrüttung des Nervensystems des innerlichen Menschen! Man verschmähe nicht die Mittel der Mission; — aber der Reiseprediger sei nach seinen Predigten tagelang für jedermann zu finden, zu Beichte und geistlicher Berathung. Und wer dann zu dieser kommt — es ist aber eine natürlich begründete Schwäche, daß mancher einem Fremden leichter anvertraut, was er dem, unter dessen Augen er lebt, nicht sagen mag —: wer so den Trost der Absolution oder Berathung bei dem Missionsprediger sucht, den lehre dieser den Werth der Hirtenleitung kennen, und weise ihn an die Hand, die am Ort geeignet ist ihn weiterzuführen. Gemeine Amtsrivalität müssen wir verbannen, wenn in solcher Zeit noch gerettet und erhalten werden soll was will und kann. Für diese große Aufgabe müßte ein Kirchenregiment freilich sich nach Leuten umsehen, die nicht nur Kanzelredner wären, sondern mit der Gabe erweckender und gewinnender Predigt die Gabe, den Geist und die Reife der Seelsorge und Hirtenleitung verbänden, wie es für solche Aufgaben nöthig ist. Eine einfachste Form, welche man hie und da schon versucht hat, ist die, daß in Einem Geist verbundene Pfarrer sich wechselsweise solche Dienste thun.

Diese Vorschläge sind so wenig eine Frucht rein moderner Zustände und Anschauungen, daß der alte Sarcerius, einer der Wenigen die im 16. Jahrhundert die Mängel der lutherischen Gemeindeverfassung durch praktische Vorschläge auszugleichen suchten, in seinen Predigten vom Jahre 1551 (Leipzig bei Berwaldt „in der Nickelsstraßen") zum Theil wörtlich dieselben Rathschläge gibt. In der (4.) Predigt „von jerlicher Visitation" sagt er: „Ferner so die Visitatores auch befinden, etliche fürneme und geschickte Pfarrherren, oder andere Kirchendiener, sollen sie befelhen, aufs negst gelegnen Pfarren acht zu haben — und in welchen Pfarren mehr mangels erscheinet „alda deste öffter predigen." — Und am Schluß der zweiten Predigt „Von mitteln und wegen, ein Discisplin und Zucht wiederumb

auffzurichten": „Ich hab es offt gesagt, und sage es noch, Wenn ich ein reicher man were, und wolt ein Testament machen, so solt das mein letzter wil sein, das ich an dem Ort, da ich zu hause, etliche vnd vorsichtige Beichtveter stifften wolte, welche jn der zeit nemen, beicht zu hören, vnd hierinnen jren vleis, mühe vnd arbeit nicht spareten." Für gleichen Zweck empfiehlt er wiederholt die Visitationen in außerordentlicher und ständiger Form. — Diese sind ja nichts anderes als organisirte Mission. Man hat sie in neuerer Zeit vielfach in dankenswerthester Weise und nicht ohne Frucht erneuert. Wenn nur nicht meistentheils der Muth fehlte, die tiefsten, eigentlich kirchlichen Schäden anzugreifen. So läßt oft schon die Art der Organisirung solcher kirchenregimentlicher Visitationen erkennen, daß die angestrebte Reformation mehr nur auf die äußren Kirchenzustände gerichtet ist.

Wo Mission die Hauptaufgabe, ist im Allgemeinen der Boden gar noch nicht da für eigentliche Erziehung. Der findet sich gegenwärtig in größrer Breite der Anwendung auf das Volk als solches nur noch auf dem Lande. Dorthin stelle man daher die rechten Hirtenkräfte, und unterstütze, wo man Volk und Kirche wirklich liebt, in jeder Weise die Bestrebungen treuer Hirten zu wahrhaft erziehender kirchlicher Pflege des Volkes, statt der Uniformität der Leistungen zu lieb den Pfarrern die Hände zu binden, denen es gelingt, in ihren Gemeinden beßre Ordnungen wiederaufzurichten. Der Pfarrer aber, dem die abgelegenste Dorfgemeinde befohlen ist, verachte sein Amt nicht; sondern erkenne den Vorzug seiner Lage, die Größe seiner Aufgabe in der Gegenwart: — einer Aufgabe wahrlich für die ganze Kirche. Dorthin müßten, wenn erst Gemeinden gegründet wären, an denen man praktisch wahre Hirtenleitung in ihrer Weise und Frucht lernen, die jungen Theologen aber selbst zugleich in ihnen eigentliche Seelenpflege finden könnten —: dorthin müßten die Seminare für praktische Ausbildung zum Hirtenamt gelegt werden, aus denen die Männer der That erwüchsen, deren die Kirche bedarf in unsrer Zeit. Der Theorie ist viel zu viel, namentlich in der praktischen Theologie. Was können Candidaten-Seminare in Städten, neben Uebungen in Predigt und Katechese auf Theorie allein angelegt, für die Praxis wahrhaft Ersprießliches erzielen? — Für kirchliche Erziehung des Volkes aber ist kirchlich praktische Erziehung der jungen Theologen und künftigen Hirten die oberste Lebensbedingung.

Bliebe dabei die kirchliche Gemeindeerziehung auf die oben angegebnen Mittel beschränkt, so wäre Alles nur auf eine möglichst lang hingezogne Vertheidigung gegen den endlich doch gewissen Sieg des Weltgeistes angelegt. Die Städte, die einmal die Ausgangspunkte der geistigen Bewegung sind,

wären für das Christenthum halb aufgegebne Außenposten, daneben aber die einzelnen blühenden Colonien im Innern nicht sowol Mittelpunkte der Kraft, als Trost und Augenweide im allgemeinen Misère. — Factisch ist die Lage nicht viel anders. Wenn nur nicht auch Hoffnung und Muth zu Höherem so allgemein fehlten! Es ist aber mit der Kirche wie mit dem Christenthum beim Einzelnen. Stillstand gibt es nicht. Wo kein freudiges kräftiges Wachsthum, da waltet Rückgang in schnell wachsender Progression. Kein Zustand aber demoralisirt mehr als das Vermitteln, durch das man übermächtigen Gewalten gegenüber um immer höhere Preise Friede und Existenz abkauft. Die Kirche obenan muß von dem Bewußtsein einer von jeder Weltlage unbeirrten Aufgabe leben, in jeder Zeit die äußere Praxis sofort neu und anders bemessen, ihren eignen Normen aber allzeit gleich treu den Aufbau ihrer Mauern, ihres Hauses, die Erziehung ihrer Kinder verfolgen. Auf viele treffliche Pastoraltheorieen der Neuzeit kann man das bittre Wort anwenden: eine ordre de bataille — aber mit der Nachschrift: „es wird nicht ausgerückt!" — So werden zugleich die Kräfte der Zukunft demoralisirt — die edlen Kräfte unsrer theologischen Jugend!

Wenn wir aber aus dem Stand zurückweichender Vertheidigung in den der Initiative übergehen wollen, so darf an den Punkten der Bewegung vor Allem die Form der Thätigkeit nicht die der Mission bleiben, wenigstens nicht allein. Unter heidnischen Völkern heißt Mission: Angriff; auf dem Boden altbestehender Kirchen ists Rückzug, vertheidigter, darauf berechneter Rückzug, so langsam als möglich aufzugeben, soviel möglich von Mannschaft heraus- und ansichzuziehen. Grade was man nicht will, muß auf diese Weise um so gewisser, aber auch um so kläglicher eintreten: — eine Secession! Dort diejenigen, welche mit einer eigentlichen Weltkirche, der wir zutreiben, in jeder Form ihr Abfinden treffen werden, weil der letzte Grundsatz ihres Dienstes heißt: „weß Brot ich esse, deß Lied ich singe" — und hier die Andren, welche in dem Wort ihres himmlischen Königs das höhere Gesetz erkennen und zuletzt weichen, wo Menschengesetz und Gottesgesetz in directen Conflict treten. Im Zustand des Transigirens gewinnt jedenfalls nur die Halbheit, die sich vergeblich mit dem Ehrennamen der rechten Mitte schmückt.

Bauend muß die Kirche vorwärts schreiten, das ist allgemeine Erkenntniß. Die Mission im bezeichneten Sinn muß zur Erziehung werden auf jedem Zoll neugewonnenen Bodens. Erziehung aber, in der Weise wie wir sie oben als nachfolgende Durchführung des kurzen Katechumenats geltend machten, ist eben bei den gegenwärtigen socialen Verhältnissen in andren als in den engen Kreisen kleiner ums Amt noch gesammelter oder doch leicht zu sammelnder Gemeinden unmöglich. Was ein treuer Stadtpfarrer

in der Art bei einzelnen guten Confirmanden erreichen könnte, ist ein Tropfen im Meer, verglichen mit der Menge, die, aus dem Katechumenat wohl oder übel entlassen, unerreichbar für das Hirtenamt aufwächst. Zu seiner Zeit kehren sie aber doch wieder und fordern die Dienste der Kirche, fordern sie allmälich — wir denken nur der Ehefrage — in Formen, die zu den unzweideutigsten Worten des HErrn in immer directeren Gegensatz treten. — Wie ist da zu helfen, — so zu helfen, daß nicht nur zuletzt treue Pastoren ihr Amt niederlegen und Winkelgemeinden sich bilden; — sondern bei aller Gewißheit, daß eine zuchtlose Menge freilich zuletzt, was sie das Joch der Kirche nennt, abwerfen wird, — die Kirche mit der Ruhe, Sicherheit und Weisheit, die ihr das innre Kraftbewußtsein gibt, in der Zeit, wo sich immerhin noch bauen läßt, ein zahlreicheres Volk sammelt, dem sie unentbehrlich ist — jedenfalls aber um scheinbarer Erfolge willen kein Stück ihres eignen Wesens aufgibt?

Darauf wollen die nachfolgenden Vorschläge Antwort geben helfen. Sie beruhen nicht auf Illusionen über das, was in den weitren Kreisen der Kirche noch zur Ausführung kommen werde. Eine Directive für diejenigen, denen im engren und weitren Kreis die Führung der Gemeinden befohlen ist, wollen sie sein in bescheidnem Maße. — Für die Regimente ists vielleicht das Weiseste und am ersten Mögliche, was ein zu früh geschiedner Vorkämpfer wahrer Reformation unsrer kirchlichen Zustände uns wie sein Testament zurückgelassen. Der selige Stahl sagt in der nach seinem Tod erschienenen zweiten Ausgabe seiner „Kirchenverfassung“ (S. 354 f.): „Die Frage stellte sich in den letzten Decennien für mehrere.... Staaten dahin, ob eine vom christlichen Glauben durchdrungene Obrigkeit die ihr durch die Jahrhunderte überkommene, rechtmäßig zustehende Gewalt jetzt mit einem ... neuen Factor (Synodalvertretung) theilen soll, ob sie nicht vielmehr dieselbe voll behalten und benutzen soll, um die tiefen Schäden der vergangenen Zeit wieder gut zu machen, um die vorhandnen Kräfte und Werkzeuge an ihre Stelle zu bringen .... Erst wenn diese fürnehmste Aufgabe in hinreichendem Maße erfüllt ist, möge sie dann an die immer secundäre der Verfassung gehen.“ —

Die meisten Kirchenregimente fassen die Aufgabe bei der Lage der Gegenwart dahin, — wenn wirs weltlich ausdrücken wollen, — daß es sich darum handelt, die Menge wieder zu interessiren für die Kirche, in ihr ein Leben als kirchliche Gemeinde neben dem Alles überwiegenden Leben als politische und bürgerliche wieder zu erwecken. Man erwählt nur zum Theil, — wie neuerdings vor Allem von Gotha in Aussicht gestellt wurde, den bedenklichsten Weg, durch Kirchenverfassungen nach liberalem Zuschnitt die kirchlichen und politischen Interessen und Anschauungen zu identificiren.

Was man auch in Coburg-Gotha damit an besondren Zielen verfolgen möchte — die Erscheinung ist im Großen und Ganzen keine einsame, vielmehr eine letzte Perspective für eine Bahn, welche allgemeiner eingeschlagen wird. Indem man die Gemeinden, wie sie sind, als kirchliche im vollen Sinn und Werthe nimmt, hofft man, sollen sie es innerlich mehr und mehr wieder werden. In geistlichen Dingen, wo an der innren Wahrheit Alles liegt, freilich ein bedenkliches Verfahren. — Aber man könnte vielleicht die äußre Gemeindeorganisation ein innres Stufenmaß der Wirklichkeit überspringen lassen, und dennoch dieselbe in den Dienst des letztren stellen. Die treibende Grundanschauung ist doch richtig, daß unsre Kirche zu sehr nur in den Theologen ihr Leben hat, daß ihr dauernder und zu erneuernder Einfluß entschieden davon abhängt, ob es gelingt die Gemeinden zu eignem kirchlichen Leben, zu bewußterem Gliedschaftsantheil und Mitthätigkeit zu erheben. Das Recht dieser Anschauung hat sich uns grade an der lutherischen Erziehungspraxis (§ XXIV) bewährt. Nur um die rechte Ausführung handelt sichs.

Eine Verfassung, die ihre Haupttendenz nicht auf Erziehung, sondern auf eine Vertretung richtet, bei der factischer Gliedschaftsstand und erreichte Ziele der kirchlichen Erziehung vorausgesetzt werden, entspricht schwerlich dem wichtigsten Bedürfniß. Sie emancipirt vielmehr die Gemeinden innerlich. Ihr Princip ist Selbsterziehung und Selbstregierung. Das gibt eine verhängnißvolle Consequenz des protestantischen Princips kirchlicher Mündigkeit, dessen absolute Durchführbarkeit uns schon mehrmals zweifelhaft wurde. Presbyterialverfassung im Sinne der reformirten Kirche ist das Princip, das ausnahmslos die Grundlage der neueren Verfassungsvorschläge in lutherischen Landeskirchen bildet. — Warum sollte man auch nicht durch fremdkirchliche Formen den eignen Mangel ergänzen? Unsre ganze Darstellung ist von dem Grundgedanken beherrscht, von allen Zeiten, von allen Kreisen lernen zu wollen für unsre hohe Aufgabe. Aber es fragt sich, wieweit grade kirchliche Erziehung von dieser Verfassung Vortheil ziehen kann, bei der der Hauptfactor der Erziehung, das Amt, herabgedrückt wird. Und mehr als die in der ursprünglichen Anlage liegenden Bedenken, kommen Färbung und Richtung in Frage, welche diese Verfassung in der Gegenwart von unsrer politisch-socialen Basis her gewinnt. Es ist kirchlicher Constitutionalismus, auf die Gegenüberstellung von Factoren und Interessen basirt, die der natürlichen d. i. hier der göttlich kirchlichen Anlage nach ein Ineinander bilden, und, weil sie gar nicht als Regierende und Regierte (S. 36. 40 u. 49), sondern als Empfänger und Spender göttlicher Gaben sich gegenüberstehen, erst die göttliche Unter-

lage und innerliche Wirklichkeit der Kirche gegen die menschliche Erscheinung opfern müssen, um zu einer solchen gegenseitigen Stellung zu kommen. Wir setzen am liebsten zur Bestätigung das Urtheil E. Richters hieher, weil dessen Neigung grade für presbyteriale Kirchenverfassung bekannt ist. „Diese Ansicht“, sagt er, „trägt eine moderne politische Anschauung in die Kirche hinein, und spaltet das, was Eins sein soll, in zwei Theile, zwischen welche das Mißtrauen als ein Princip gelegt ist“. (Kirchenrecht S. 353 vgl. Stahl a. a. O. S. 345 ff.). Controle und Mißtrauen ist aber Tod des nativen Pietätsverhältnisses, auf dem alle Erziehung ruht. — Man braucht gar nicht geltend zu machen, was für Presbyter werden in den Mittelpunkten der Bewegung gewählt werden, bei dem Minimum von Kirchlichkeit, das die allgemeinen Gemeindezustände als befähigend zu activer und passiver Wahl aufzustellen erlauben. Auch wo die Wahl auf die besten Leute fällt, wird der Gemeinde in der praktischen Ausführung wahrhaft und innerlich doch erst gedient sein, wenn ein tüchtiger Pfarrer durch weise geschickte Hirtenleitung die Repräsentanten der Gemeinde in Mithelfer seines Dienstes an der Gemeinde zu verwandeln weiß. Denn daß eine fruchtbare gesegnete Gemeindeleitung, vor Allem die Erziehung der Gemeinde, nur vom Pfarrer ausgehen kann, und ganz von rechter Hirtenleitung abhängig ist, darüber kann sich niemand verblenden. Das ist eine rein praktische, von allen Amtstheorieen unabhängige Frage.[1] — Wenn denn aber einmal Vertretung sein soll, und Beistand ist jedenfalls noth, so ists doch der einfachste Weg zu dem allein praktischen Ziele, daß man dem Pfarramt aller Orten förderlich und behilflich ist, sich Helfer aus der Gemeinde zur Ueberwachung, zur Zucht, zum Beistand auch in der Diakonie im besondren Sinne (Apg. 6) zu bilden und zur Seite zu nehmen. Und wenn wohlmeinende Regimente zuletzt selbst nichts Andres wollen, warum als Weg dazu ein Princip proclamiren, das diesem Ziel innerlich entgegengesetzt ist — in unsrer Zeit jedenfalls innerlichst entgegenwirkt? — Man sage nicht, auf die praktische Verwerthung komme es an, auf die Menschen, die wissen, was sie daraus machen. Es ist nicht wahr; das Princip ist mächtiger als der Wille der Einzelnen, obenan in Zeiten wie die unsren. Die Kirchenregimente mögen sich bei der Aufopferung des Pfarramtes, zu lieb — nicht der Gemeinde, wie sie ihrem Wesen nach zum Pfarramt steht, — sondern den Massengemeinden, wie sie factisch sind,

---

1) Im Jahre 1849 versammelte ein Pfarrer in B. seine Gemeinde, legte ihr die Zeichen der allgemeinen Auflösung aller Ordnungen dar, und forderte sie auf, nach eignem Vorschlag ihm Helfer zur Erhaltung der Zucht in ihrer Mitte zur Seite zu stellen. Da erhob sich ein Glied aus der Gemeinde, selbst nicht von bestem Rufe, und erklärte, Zucht müsse freilich sein, aber der Pfarrer müsse sie allein üben, die Andern würden alle nichts Rechtes dazu helfen. — So urtheilt praktischer Verstand.

des Schicksals der Regierungen erinnern, welche die eigne Machtstellung dadurch zu wahren suchten, daß sie den ersten Anläufen moderner Forderungen der Massen die Rechte der niedren Factoren des Staatsorganismus — der städtischen Magistrate, des Adels u. s. w., zum Opfer brachten. Bei der Kirche wird die verderbliche Consequenz nur um so unmittelbarer eintreten, als, nach dem innren Wesen der Kirche bemessen, nicht im Kirchenregiment, sondern im geistlichen Amt der Schwerpunkt ihrer Erhaltung liegt. Die Stellung, die wir in den einleitenden §§ dem Amte unter den constituirenden Factoren der Kirche angewiesen haben (S. 40. 49 u. 50), wird uns dabei gegen jeden Schein hierarchischer Unterlagen dieses Urtheils schützen. Wir theilen für die praktischen Fragen der Erneuerung völlig das Princip: Nicht von oben her, von unten her muß unser Neubau beginnen. Aber die Auslegung dieses Grundsatzes ist: Nicht auf dem Wege kirchenregimentlicher Verfassungsvorschläge, denen der innre Stand der Gemeinden nicht entspricht, sondern nur auf dem Wege der Gemeindeerziehung und der Aufsuchung aller für sie geeigneten Mittel in unsrer Zeit ist zu helfen.

Ists doch auch, näher besehen, ein grundäußerliches modernes Mittel, die Gemeinden — Gemeinden JEsu Christi — zu beleben und zu selbständiger Thätigkeit zu erwecken, dadurch daß man sie für Verfassung und öffentliche Vertretung der Gemeinde und der Kirche interessirt. Der Presbyterialismus der reformirten Kirche hat immer noch ganz andre innerlich ernste Motive. Die Organe für Kirchenzucht darzubieten, ist die ursprüngliche Tendenz der reformirten Presbyterien. Davon können wir lernen. — Das Verfassungsinteresse dagegen steht weit hinten in der Reihe der Factoren, von denen wahre Belebung der Gemeinden zu erwarten ist. Nächst den Gnadenmitteln selbst, die obenanzustellen wesentlichster Grundzug der lutherischen Kirche im Gegensatz grade zur reformirten ist, behauptet das gottesdienstliche Leben die erste Stelle. Man verkennt das auch nicht. Mit den Verfassungsbestrebungen gehen die Versuche Hand in Hand, der Kirche eine würdigere Liturgie wiederzugeben. Ein gutes Zeichen, daß wahrhaft kirchlicher Sinn in der Gegenwart sich erneuert. Nur behalte man zweierlei dabei im Auge: ein principielles und ein praktisches Bedenken. Einseitige Werthlegung auf Liturgie und liturgische Schönheit würde ebenso wie die einseitige Betonung der Verfassung uns vom Grundprincip der Reformation auf die Bahn Römischer Veräußerlichung drängen. Der Zug der kirchlichen Restauration neigt stark dahin. Das Sacramentale über das Sacrificielle, und am Sacramentalen die Aneignung zum Heil — freilich im ganzen Umfang ihrer Wirkungen — am höchsten zu stellen, ist unver-

äußerlich lutherisches Princip. Das praktische Bedenken aber stellen die traurigen Erfahrungen ins Licht, die man seiner Zeit in Baiern und Baden mit der Einführung verbesserter Liturgieen gemacht, zu schneller Entmuthigung andrer Kirchenregimente. Man hat wie bei der Verfassungsfrage auf Gesetzeswege einführen wollen, was Erziehung voraussetzt. Die Gemeinden haben den Sinn für die heilige Schönheit der alten Liturgie verloren. Schon die Verlängerung, die dadurch dem Gottesdienst erwächst, ist bei dem allgemeinen Mangel an gottesdienstlichem Leben in den Gemeinden ein Gegengrund. Da wir bei den Massen vorerst auf Mission gewiesen sind, müssen wir das Wort walten lassen über Alles, und, um die Gemeinden nur bei der Predigt des Wortes zu erhalten, alle möglichen Opfer nach Seite einer würdigen Liturgie bringen. Die Erziehung aber zu Besserem kann obenan nur der Katechumenat der Jugend leisten. Die Einführung in die innre Nothwendigkeit und heilige Schönheit eines Gottesdienstes nach kirchlichem Stil bilde, wie wir es anzudeuten versucht haben (S. 429 ff.), einen wesentlichen Theil des seelsorgerlichen Unterrichts. So wird von innen heraus neues Verständniß, neue Liebe für die schönen Gottesdienste des HErrn erblühen. Daß man dann neben dem allgemeinen Predigtgottesdienste, zu erster Bethätigung der dafür Gewonnenen und weitrer Gewinnung der Gemeinden liturgische Nebengottesdienste einrichtet, wie in neurer Zeit mannigfach geschieht, mag als eine durch die Zeit indicirte, geschickte pädagogische Nachhilfe gelten.[1]

Die nächste Form kirchlicher Gemeindebethätigung nach der gottesdienstlichen ist die der brüderlichen Zucht zu einem christlichen Leben, ruhend auf dem Bewußtsein der Gemeindeehre und der andren Seite des priesterlichen Gemeindeberufes, die Tugenden ihres HErrn zu verkündigen. Wie man dazu ebenfalls erst erziehen muß, liegt noch näher; wie man es etwa könnte, wurde im Allgemeinen angedeutet (S. 450 ff.).

Dann erst kommt nach dem innren Stufengang der kirchlichen Selbstbethätigung (ob. S. 50 u. 60) die Darstellung in Verfassungsform. Man kann es nicht umkehren, ohne das Wesen der Kirche und die gesunde Entwicklung des christlichen Einzellebens zu gefährden. Das Ziel der Erziehung hiefür wird aber um so leichter erreicht werden, je weniger man die Verfassung darauf anlegt, die Laien zu einer unnatürlichen Stufe der Selbständigkeit heraufzuschrauben. Unsre Kirche ist ebensoweit entfernt von einer falsch

---

1) Für die luth. Kirche liegt in der Belebung der Liturgie insbesondre auch der praktische Gewinn, durch das Leben in der Anbetung die erweckten Glieder von der einseitigen Begriffsrichtung abzubringen, die in der Gegenwart namentlich bei den freien luth. Gemeinden in Preußen so üble Früchte trägt.

hierarchischen Geltendmachung des Amtes, als sie andrerseits weise und mit Recht dem Lehrstand, dem Hirtenamt der Kirche, allzeit praktisch und rechtlich das Uebergewicht und eine auf den Gnadenmitteln, die es verwaltet, beruhende Auctoritätsstellung zugesprochen hat gegenüber den Gemeinden.[1] Von Uebel war nur, daß man die Gemeinde ausschließlich in den regierenden Gewalten vertreten sah, und sie diesen gegenüber zu der Interesselosigkeit eines Standes verurtheilte, dem ausgesprochner Maßen nur das Recht zustand: „zuzustimmen." Obenan im Dienst und Interesse regimentaler Concentration hat man der Einzelgemeinde, dem Einzelkreise alle selbständige Lebensbewegung genommen. Der Lehrstand erfuhr dabei zugleich jene Beeinträchtigung seiner Selbständigkeit zum Vortheil der Juristen und weltlichen Beamten, daß namentlich daher die schmähliche Liebedienerei und knechtische Abhängigkeit, der weltliche Beamtensinn stammt, der sich unsrer Geistlichkeit vielfach bemächtigt hat. — Kirchenregimente erfreuen sich daher in der That einer absoluteren Herrschaft, als irgend welches weltliche Regiment in unsren Tagen.

Synoden zu selbständiger Vertretung der Kirche sind von alther auch in unsrer Kirche als ein wahres Bedürfniß erkannt worden.[2] Nur nicht, wie die Gegenwart es nahe legt, mit dem Zuschnitt der Parlamente! Ihr Fluch ist die Kopfwahl und das Phantom der öffentlichen Meinung. Mögen die Staaten sich diesem Princip nicht mehr entziehen können. Die Kirche, unsre Kirche, kennt andre Instanzen, die sie nimmer verleugnen kann. Man soll dem Laienelement den gehörigen Antheil an der Vertretung geben; aber darüber, wer dazu befähigt sei, müssen die entscheiden, die ihre Erzieher und Leiter sind in den Gemeinden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es Männer des Vertrauens sein werden für die kirchliche Gemeinde, die diesen Namen verdient. Recht geordnet, ist nicht einmal der Wahlantheil der Gemeinde ausgeschlossen. Man unterstütze, wie wir sagten, zuerst das Pfarramt in der Heranbildung von Helfern aus der Gemeinde. Den Vorschlag mache dann der Pfarrer. Die Wahl zum Helferamt selbst aber hänge von der Bestätigung des Vorschlags durch die Umfrage des Superintendenten oder Dekans bei der Gemeinde ab, die in berufner Versamm-

1) Wir verweisen auf die siegreiche Durchführung dieses lutherischen Princips, namentlich gegen Höfling und Richter bei Stahl a. a. O 373 ff.

2) Auch dafür findet man schon bei Sarcerius eingehende Vorschläge. Er adoptirt sogar Gerson's Grundsatz, daß „keine gläubige person ausgeschlossen" von dem allgemeinen concilium, freilich mit der Bestimmung: „die da begehret, gehöret zu werden". Im Allgemeinen kennt er nach echt luth. Princip (vgl. Stahl a.a. O. 332 ff.) keine Synoden, in denen nicht der geistliche Stand das eigentlich bestimmende, entscheidende Element bildet (3. Predigt „von gemeinen und sonderlichen Synoden, Concilien, oder priesterlichen Versammlungen —").

lung aller Hausväter geschieht, soweit diese nicht die kirchliche Zucht gegen sich herausgefordert haben. Diese mögen sich erklären, ob berechtigte Bedenken gegen die vom Pfarrer Vorgeschlagnen walten.[1] Die Zahl dieser Helfer bestimmt sich nach der Größe der Gemeinden. Ueber ihre Instruction müssen Regiment und Lehrstand mit einander einig werden. In den einzelnen Diöcesen treten dann die Pfarrer mit je einem solchen Helfer zu Diöcesanconferenzen unter ihrem Superintendenten zusammen, soweit nicht Lehr- und Amtssachen den Lehrstand allein vereinigen. Auf diesen Diöcesansynoden, in denen dem Laienelement sogar die Parität gewahrt bleiben könnte (anders Stahl), werden alle unmittelbar praktischen Gemeindeinteressen auf Grund von Detailkenntniß vorberathen, und die Vertreter der Kirche für die allgemeine Synode gewählt. Für diese wird Parität schwerlich das dem innren Organismus entsprechende Verhältniß sein. — Nur die Helfer, die sich eine Zeit lang im Helferamt bewährt haben, bilden die Wahlkreise, activ und passiv. So wird man Laienvertreter gewinnen, die fähig sind über kirchliche Dinge zu urtheilen, und die doch, durch das natürliche Interesse bestimmt, Vertreter der specifischen Gemeindeangelegenheiten und Bedürfnisse sein werden. „Pfarrknechte" kann man von der liberalen Opposition auch die Vertreter nennen hören, welche wesentlich nach Kopfwahl gewählt sind, — wenn sie nämlich nicht mit der Opposition gehen. Das müßte ein Kirchenregiment so wie so gewärtigen. Synoden aber, — zuletzt gar gesetzgebende Synoden, aus Vertretern der mit der kirchlichen wesentlich identificirten politischen Gemeinde zu constituiren, ist in unsrer Zeit ein Selbstmord der Kirche. Wir würden an ihnen nicht nur die Wiederholung bekannter Schauspiele erleben — denn jede solche berathende Versammlung hat nach Dahlmanns treffendem Wort die „Tendenz, gesetzgebende zu werden"; sondern wir würden alsbald diese angeblich kirchlichen Synoden zu Vororten aller politischen Wühlerei werden sehen. Darüber täuscht sich kein klarsehender Staatsmann, geschweige ein Freund der Kirche.

Aber — wir kehren zu unsrer obersten Frage zurück — eben eine solche Verfassung auch, wie die angedeutete, fordert die Möglichkeit, nicht nur obenan solche Vertreter und Helfer zu erziehen, sondern, wenn ihre Stellung bei größren Gemeinden unter diesen selbst nicht eine illusorische, ihre Wahl schon bei den entbundenen Massen kaum durchführbar sein soll, — fordert sie Erziehung der Gemeinden selbst zu dem Sinn, sich kirch-

1) Dies war geschrieben, als uns zu wahrer Genugthuung Stahl's fast wörtlich gleichlautender Vorschlag in die Hand kam: „Pastor und Superintendent haben die Vertreter mit Zustimmung der Gemeinde zu ernennen oder die Candidaten dafür der Gemeinde vorzuschlagen". (a. a. O. S. 349.).

lich leiten, brüderlich helfen, heilsam vertreten zu lassen. Und woher soll diese Hilfe kommen? Wenn sie überhaupt für die Massen noch möglich ist, — und überhaupt für diese so gut wie für jede freie kleinere kirchliche Gemeinschaft — nirgend anders her, als von einer durchgeführten Katechumenatserziehung.

Es muß ja, wenn die Ausführung auch in jeder Weise dunkel erscheint, von vorn herein als ein Zugeständniß Aller gelten, daß eine Kirche, die ihre Glieder mit Erreichung des 14. Lebensjahres, nach einem kirchlichen Katechumenenunterricht von wenig Monaten, absolut mündig erklärt, selbst darauf so gut wie verzichtet, vollbewußte Glieder in größrer Allgemeinheit zu haben, und den verweltlichenden Einflüssen, unter denen die Jugend jetzt aufwächst, eine bestimmt auf die Einzelnen gerichtete und durchgreifende Gegenwirkung entgegenzusetzen. Diese Mündigkeit stellt Kinder von 14 Jahren in ein völlig freies Verhältniß zum Gebrauch der Gnadenmittel wie andrer kirchlichen Rechte und Pflichten. Der gesetzlich zwar vorgeschriebene Besuch der kirchlichen Examina bindet kaum auf den Dörfern die Leute. Und was gewährt er meist! Ja mehr, wie wird der kirchliche Katechumenenunterricht selbst meist angelegt! Wie tritt er gegen das Schul- und Schulabgangsinteresse zurück! — Es ist nicht nur Entstellung, die Einzelne der Sache gegeben, es ist die natürliche Wirkung der verkümmerten Gestalt der kirchlichen Katechumenatserziehung, daß sie statt als Vorbereitung zum vollen Eintritt in die Kirche, als Austritt in die selbständige Weltstellung angesehen wird, zu welchem Ziele neben der Schule auch die Kirche ihr kleines Theil beiträgt. Das ist factisch die herrschende Vorstellung. Wirkt aber die Erziehung als kirchliche auf der Stufe selbst, wo sie officiell geleistet werden soll, und auch bei der frühen Altersstufe immerhin viel nachwirkender geleistet werden könnte, wirkt sie da schon so wenig eigentlich erziehend, was können alle künstlichen Aufbesserungsmittel in spätrer Zeit bei dem Volk an allgemeinerer und tiefgehenderer Frucht wirken?

Ueber die möglichste Verwerthung der gegenwärtig uns in die Hand gegebnen Katechumenatsmittel ist oben ausführlicher Anweisung gegeben (§ 22 vgl. 21). Jetzt haben wir die dort auch schon angedeutete Frage (S. 408 ff.) zuletzt noch aufzunehmen, wie ein ausgedehnterer Katechumenat für die Kirche, die unsre insonderheit, wiederherzustellen sei.

2.

An die concreten Fragen wird man dabei nicht gehen können, ohne sich zuvor Rechenschaft über eine entscheidende Principfrage zu geben. Erleidet überhaupt die Kirche in der Form der Volkskirche und

nach dem concreten Begriff, daß sie nicht eine Sammlung fertiger, sondern eine Heilsanstalt werdender Heiliger ist — erleidet die Kirche bei dieser doppelten Voraussetzung eine strengere Katechumenenprobe? Die Letztere wird ja immer zur Unterscheidung vollkommnerer und unvollkommnerer Glieder führen, und wahrscheinlicherweise Vielen auch den Segen der Heilsanstalt schmälern, indem sie dieselben von der Sammlung zum engeren Kreise ausschließt. — Offenbar eine Lebensfrage von entscheidender Wichtigkeit. Eine Frage der Praxis ebensosehr, und aus ihr zu beantworten, als eine Frage des Princips. Für die Theorie des Katechumenates die Frage, welche die abschließende Auseinandersetzung zwischen der wechselnden Praxis und dem allgemein giltigen Princip des Katechumenates in sich schließt. Wir suchen zuerst wieder Licht in geschichtlicher Orientirung.

Wenn man fürs erste von dem Katechumenat der alten Kirche absieht, dem ja als Proselytenkatechumenat vonvornherein andre Aufgaben und Mittel an die Hand gegeben waren, so ist ein irgend ausgebildeterer Katechumenat seitdem in der That nur bei Secten oder bei kleineren kirchlichen Gemeinschaften anzutreffen. So hatten, ehe noch die alte Kirche ihrem Katechumenat die vollständigere Stufenabtheilung und zweijährige Dauer gab, die Valentinianer — dem Tertullian ein Anlaß zum Spott[1] — schon eine vollständige Katechumenendisciplin von längrer Dauer. Die Kirche aber verwendete selbst nachmals zur Erziehung der Massen die Formen, die ihr aus der Zeit eigneten, wo sie noch als religio illicita ihr gottesdienstliches Leben in enger Verborgenheit führen mußte (S. 193 f.). — Die Gnostiker sahen im Allgemeinen nur sich selbst als die Vollkommnen in der allgemeinen Kirche an, als die πνευματικοί im Unterschied zu den ψυχικοί auf dem Glaubensstandpunkt der Kirche. Dagegen constituirten die Manichäer zuerst ihre Kirche, als die wahre, auf dem innerhalb derselben festgehaltnen Unterschied der Exoteriker oder Auditores und der Esoteriker oder Electi und Perfecti, — eine nur verunstaltete Fortsetzung der Katechumenatsformen der alten Kirche (Neander a. a. O. I, 276). — Von diesen ging es zu den Katharern, den Manichäern des Mittelalters, über (ob. S. 541 u. 646 f.). Bei beiden erhalten sich insofern ähnliche Voraussetzungen wie ursprünglich in der alten Kirche, als sie Kindertaufe entweder gar nicht haben[2], oder doch der höheren Geistestaufe

1) Tertull. adv. Valentin, c. 1.: Idcirco aditum (aditurum?) prius cruciant, diutius initiant, quam consignant, cum et portas (epoptas Rigalt.) ante quinquennium instituunt ut opinionem suspendio cognitionis aedificent.

2) Bei den Manichäern ist dies bekanntlich zweifelhaft (Neander I, 277 fg.).

gegenüber ganz ignorirten, wie die Katharer. Bei den Secten der Russischen Kirche, wie bei den Raskolniken, hat der Unterschied der Katechumenen von den Gemeindegliedern noch im Gottesdienst selbst einige Ausprägung.

Die interessanteste und durchgeführteste Katechumenatserziehung bei Geltung der Kindertaufe repräsentiren die Böhmischen Brüder. Ihre ganze Haltung der Kirchenlehre und kirchlichen Anstalt gegenüber[1], das Maß wahrhaft ökumenischen Sinnes, das sie sich in ihrem engeren Abschluß zu bewahren verstanden, berechtigt sie von jenen Secten zu unterscheiden und ihnen den Namen einer kirchlichen Gemeinschaft kleineren Kreises, wie sie in der Umgestaltung als „Erneuerte Brüder-Gemeinde" sich nachmals neu besondert haben, zuzusprechen. Lasitius gibt in seiner Historia de orig. et inst. FF. Boh.[2] im achten Buche (besonders hersgeg. von A. Comenius 1649) eine genaue Beschreibung ihrer Katechumenenerziehung. Was ihre Strenge in der Katechumenenerziehung ihnen für Vortheile vor der Massenkirche gewähre, sprechen sie mit vollem Bewußtsein aus (Lasit. 59f.). „Denen, die in Kirchen ohne gute Ordnung aufgewachsen seien, scheine dergleichen überflüssig; während doch in der That, wenn nicht die wahren Diener Christi in solcher Ordnung die Leute für das Sacrament vorbereiteten, es mit der Kirche bald dahin kommen müsse, daß das Amt von den Zuhörern verachtet werde und diese in Unkenntniß oder Verachtung ihres Taufbundes zügellos nach ihres Herzens Gelüste leben würden, das Sacrament des Abendmahls aber der allgemeinen Mißachtung preisgegeben wäre." — Dies nun war ihre Ordnung. Durch drei Classen (Lasitius c. 10 p. 49 ff.), steigen ihre Katechumenen zur vollen Gliedschaft auf, wobei man in der zweiten Klasse noch einen inneren Unterschied der Glieder zu beachten hat. Die beiden ersten Klassen sind die eigentlichen Unterrichtsstufen die letztre ist nach Analogie der Secten durch innre, geistlich-asketische Vollendung bestimmt. Die unterste Stufe ist die der Incipientes, die getauften Kinder mit den erst sich anmeldenden Proselyten aus der herrschenden Kirche zusammenfassend.[3] Der Unterricht erstreckt sich auf dieser Stufe obenan auf die Lehre von der Sünde und dem Gesetz. Es ist das Abbild der alttestamentlichen Pädagogik vor dem neutestamentlichen Gnadenbund; denn von diesem vornämlich

1) Die Frage an Proselyten aus dem Papstthum lautet nur darauf: an vicissim coetum hunc, cui se aggregant, credant esse partem veram Sanctae Ecclesiae Catholicae. Lasitius, p. 62 f.

2) In Manuscript auf der Bibliothek zu Göttingen befindlich.

3) Hi persimiles sunt illis, qui Iudaeis quondam erant proselyti i. e. adventitii et priscis Christianis Catechumeni h. e. viva voce Religionis principia edocti. (Man beachte den correcten Sprachbegriff.).

handelt man auf der zweiten Stufe. Doch gehören auch die signa divinae electionis schon zur ersten Stufe. Obgleich der Katechismus der Böhmischen Brüder diesen Gang nicht einhält, sondern nach der hergebrachten Weise das Symbolum an erster Stelle behandelt, so bildet diese Praxis des Unterrichts, vorausgesetzt daß ihre Darstellung nicht an Anachronismen leidet, den ersten Vorgang für die reformatorische Umstellung von Glaube und Gesetz in Luthers Katechismus. — Als Proficientes werden die Glieder der zweiten Stufe bezeichnet. Der Aufnahme zu dieser Stufe schon geht ein Rechenschaftsact vorher: Si rogati de Decalogo, Symbolo App. et Precatione Dom. scire se ea et intelligere responderint — ac veram esse Ecclesiam Christi eam, cujus communionem expetunt, confessi fuerint, Catalogo aliorum inscribuntur. Sie heißen auch: ad stipulationem bonae Conscientiae admissi (p. 50). Wie einst in der alten Kirche wurden auch die Namen der Aufgenommnen in Ecclesiae Albo verzeichnet (p. 63). Das liturgische Moment, das in der alten Kirche der zweiten Stufe ihren besondren Charakter verlieh, zeigt sich in freilich veränderter Form hier noch im Bewußtsein. Die Aufnahme zu Wort und Abendmahl d. h. zur communio nach ihrem vollen Umfang bildet den Fortschritt auf dieser Stufe, auch im Namen noch erkennbar (Receptio ad verbum Dei). Aber nicht Beides zugleich wird ihnen zu theil; die receptio ad verbum ist noch durch eine neue Probe von der Zulassung zum Abendmahl geschieden. Die beiden Unterabtheilungen zusammengefaßt, entspricht also die zweite Classe unsrem seelsorgerlichen Katechumenat grade nach dem Hauptinhalt, den wir für denselben oben aufstellten (S. 431 ff.); während die Stufe der incipientes mit unsrem Haus- und Schulkatechumenat (§ 22) wesentlich zusammentrifft. Die Ausbildung der dritten Stufe hat also für unsre Hauptfrage besondre Bedeutung. Wenn wir sie als die der milites Dei vincentes bezeichnet finden, so berührt sich wenigstens die Zielbestimmung unsres Katechumenats sehr nahe mit dem, was dort als Aufgabe einer besondren neuen Stufe gilt. Aber die Fassung ist freilich nicht nur eine kirchliche, sondern zugleich eine ethisch-spiritualistische, wie der eigentliche Name der Stufe zeigt. Die ad Perfectionem adspirantes, tendentes sind es; also der innre Idealkreis der Kirche, gekennzeichnet nicht nur durch den Antheil am Kampf gegen den Antichrist (Papstthum), sondern obenan durch den gegen Fleisch und Welt. Da tritt an der Stufe, wo der Katechumen nun eigentlich zu dem Stand der wahren Glieder wahrer Kirche gelangt, die Tendenz zur sichtbaren Sammlung der Heiligen klar hervor. Das ist eben die principielle Consequenz, die man, wie es scheint, bei durchgeführtem Katechumenat überall fürchten muß. Die sogenannte „Erneuerte Brüder-Gemeinde" in

Herrnhut unterscheidet wesentlich nur noch eine besondre Aufnahme zu Brüdern und Schwestern von dem Abschluß der allgemeinen Katechumenenerziehung in der Confirmation, bei noch immer sehr bestimmt ausgebildeten Formen für den Proselytenkatechumenat.[1] Die Gefahr eine sichtbare Gemeinschaft Gläubiger bilden zu wollen, liegt freilich auch in dieser Einrichtung; doch hat man, wo dergleichen in annähernder Bekenntnißform heraustrat, wie in der alten Ostermorgenliturgie, mit Verwahrung gegen Unterlegung solchen Anspruchs den betreffenden Ausdruck beseitigt.

In der Neuzeit haben die Irvingianer an ihrer sogenannten Versiegelung ein Katechumenatsziel aufgerichtet, das unmittelbar an die Geistesmittheilung durch die Hand der Apostel anknüpft.[2] Die Energie des Abschlusses aber, die bei den alten Secten die Voraussetzung des strengeren Katechumenats bildete, ist im Allgemeinen nicht mehr zu finden. Auch die freikirchlichen Gemeinschaften, welche, das Bekenntniß lutherischer oder reformirter Landeskirchen theilend, mehr in der Verfassung ihren Unterschied haben, benutzen ihre höhere Freiheit wenig zu einem ausgebildeteren Katechumenat. Namentlich gilt das von den freien Kirchen luthe-

1) Die in der Br. Gem. getauften Kinder erhalten nach der Confirmation, vor der in demselben Jahre erfolgenden Aufnahme, einen vierzehntägigen Unterricht „über Wesen, Zweck und Ordnungen der Br. Gem.". Erwachsene Proselyten dagegen müssen längre Zeit unter der Gemeinde leben, und erst auf ein Zeugniß ihres Pflegers resp. Pflegerin nimmt das Aufseher-Collegium selbst sie ein halbes Jahr unter seine Aufsicht und läßt sie auch einmal persönlich Rechenschaft über Gesinnung und äußre Verhältnisse vor sich geben. Haben sie diese Probezeit wohlbestanden, so empfiehlt sie das Aufseher-Collegium der Aeltesten-Conferenz. Wenn diese kein Bedenken gegen die Aufnahme findet, so wird nun der actuelle Vollzug der letzteren vom Loos abhängig gemacht, durch das man drei- bis viermal im Jahre anfragt: „ob es jetzt an der Zeit sei, daß N. N. aufgenommen werde?" Der Aufnahme selbst, die an einem Festtag der Gemeinde zu geschehen pflegt, und auch bei den Neuconfirmirten in einer „feierlichen Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zur Gemeine" besteht, geht die Verpflichtung auf die Gemeindeordnungen mit Handschlag vorher. — So ganz ist es Aufnahme zum activen Gemeindebürgerrecht (s. u.), unterschieden von der Sacramentsgemeinschaft. — In ihren Missionen erklären sie ausdrücklich, von einer besonderen Aufnahme in die Br. Gem. abzusehen. Auch dort unterscheiden sie die Classen der „neuen Leute" und der eigentlichen „Taufcandidaten". Erst gegen Ende der Probezeit auf dieser Stufe tritt ein besonderer Taufunterricht ein; worauf dann später noch ein ausführlicherer Confirmationsunterricht vor der Communion folgt. Auf der ersten Stufe bildet das sogenannte „Sprechen" (ob. S. 405) die Hauptpflege. Vgl. über ihre Missionspraxis: Das Missionswerk der ev. Br. Gem. Gnadau 1861 S. 33. Das Uebrige nach freundlichst gewährten authentischen Mittheilungen.

2) Vgl. außer der Liturgie der Irvingianer Band II. das Schriftchen (ohne O. u. J.): „Ueber die rechte Weise des Gottesdienstes in der christlichen Kirche". Die Taufe ist Wiedergeburt, aber zu dem Zweck: „daß das Kind — erzogen und zur rechten Zeit mit der Gabe des heil. Geistes versiegelt, vor allem Abfall behütet und geheiligt werde durch und durch bis auf den Tag des Herrn." — „Die apostolische Handauflegung, im eigentlichen Sinn des Wortes geschieht zur Mittheilung des heil. Geistes, in dem Maaße und in der Weise wie es die Stellung des Empfangenden erfordert und gestattet." Bei dem Interesse, das für unsre Frage die kirchliche Erziehung d. Irvingianer hat, geben wir im Anhang eine vollständigere Darstellung.

rischen Bekenntnisses. Die unter dem Oberkirchencollegium in Breslau bis jetzt vereinigten lutherischen Gemeinden haben nicht nur ihren Jugendkatechumenat wesentlich in landeskirchlichen Formen belassen, sondern die Vorschriften auch, welche die Synodalbeschlüsse für Aufnahme von Uebertretenden geben, bleiben bei ganz allgemeinen Anforderungen stehen.[1] — In Amerika drängt der praktische Sinn die Gemeinschaften der verschiedensten Denominationen dazu, von blos negativen Bestimmungen über Gliedschaftsbefähigung zu möglichst positiven vorzuschreiten. Eine geordnetere Katechumenatsdisciplin hat, so viel uns bekannt, von Lutheranern dort nur die kleine Iova-Synode eingeführt.[2]

In der lutherischen Kirche scheint aber unsre Frage längst eine geschichtliche Entscheidung gefunden zu haben, deren Folgen bis auf den heutigen Tag die äußre Gestalt unsrer Kirche bedingen. Wir erinnern uns der ersten Anlage reformatorischer Gemeindebildung (S. 567). Eine „Sammlung“ derer, „die mit Ernst Christen sein wollen“, oder, historischer gefaßt, solcher die den reinen Glauben namentlich im Sacrament bekannten, sollte aufgerichtet werden, als es sich zuerst um eigentliche Gemeindegestaltung handelte.[3] Ein Katechumenat war damit noch nicht unmittelbar vorbedacht; aber er war, wenigstens als Unterrichtsstand auch für Erwachsne, die dann so lange die Stelle von Katechumenen eingenommen hätten, die unvermeidliche Folge, wenn man auf dem Wege weiter gegangen wäre, und nicht durch Erwählung des Territorialprincips alle Sächsischen, Hessischen u. s. w. Unterthanen mit einem Male für rechtlich Zugehörige erklärt, und von da an als zurückgebliebene Gemeindeglieder behandelt hätte. Auch dabei wäre noch eine durchgeführte geordnete Unterscheidung von Auditores und Abendmahlsmitgliedern möglich gewesen. Factisch bestand dies wol überall eine Zeit lang; aber mehr in der Form gegen die Octroyrung protestirender Altgläubigkeit. Nur einmal, in Straßburg, fanden wir diesen Unterschied kirchenordnungsmäßig berücksichtigt

1) Beschlüsse der ev. luth. Generalsynode zu Breslau 1842 u. 45. Heft 2, 128 vgl. 134. 161 mit Heft 1, 65.

2) Die Aufnahme, namentlich bei Proselyten von andern Confessionen, geschieht meist erst „nach Frist von mindestens einem halben Jahre“ nach der ersten öffentl. Bekanntmachung vor der Gemeinde, welcher der Katechumen inzwischen zur Prüfung empfohlen ist. Bei zuziehenden Lutheranern wird die Abendmahlsgemeinschaft gleich, aber die Gemeindeaufnahme erst nach Probezeit gewährt; überhaupt der Ordnung nach nicht vor dem einundzwanzigsten Lebensjahre. Vor der feierlichen Aufnahme geht eine ausdrückliche Verpflichtung auf die Gemeindeordnung vorher. Die Enthaltung von allem Weltwesen und geheimen Gesellschaften gilt schon in die Verpflichtung des Taufbundes eingeschlossen. Vgl. Kirchl. Mittheil. aus u. über Nord-Amerika. Nördlingen 1858, Nr. 8 u. 9. 1862 S. 61 ff.

3) Auch Stahl (a. a. O. 433) scheint den bestimmten Ausspruch Luthers nicht beachtet zu haben; er redet nur von „beiläufig und momentan hingeworfnen Gedanken“.

(S. 602 f.). Ob jene Entscheidung für den Territorialismus freilich die heilsame Lösung der Frage, ob es nicht vielmehr ein Zerhauen des Knotens war, und für die Folgezeit die Quelle von Grundleiden in unsrer Kirche, — dem unbewußten, unlebendigen Antheil der Gemeinden und der Alleinherrschaft des Summepiscopats, wurde, ist eine andre, und kaum mehr eine Frage. — Wer möchte sagen, daß es auf andrem Wege keine lutherische Kirche gegeben, und der Mangel selbständig organisirenden Talentes sich nicht eben in der Arbeit um Erfüllung der Aufgabe ausgebildet hätte. Kleiner an Umfang würde sie geblieben, kein Fürstenschwert für sie gezogen und das Elend eines dreißigjährigen Religionskrieges unsrem Vaterlande erspart worden sein. Kleiner, aber reiner, bewußter, in sich gesammelter konnte sie sich entfalten. Das war möglich — mehr soll nicht gesagt werden. Aber wer darf, was wirklich geworden ist, heute noch, Angesichts einer dreihundertjährigen Kritik der Geschichte, eine normale Lösung unsrer Frage nennen: ob es nur die Wahl zwischen Massenkirche ohne durchgeführte Erziehung, oder die letztere, verbunden mit annähernder Sectengestalt, gebe. — Die lutherische Kirche hat in den Zeiten der krampfhaften Kämpfe des Lehrstandes mit Elenchus und Bann gegen die Allgewalt des weltlichen Summepiscopats eine thatsächliche Bußzeit traurigen Gedächtnisses nachträglich durchlebt.

Die mittelalterliche Kirche hat dasselbe Wagniß, das für uns im Territorialismus liegt, auf Missionsgebiet unternommen, wie wir oben sahen (S. 478 ff.). Aber sie hat es nicht gethan ohne sofort die Katechumenatserziehung auf den innren Boden der Kirche zu verlegen, erst als Bußerziehung der Völker, dann als allgemeine Beichtordnung. Daher konnte sie Massenkirche sein und, ohne daß irgend Anlaß wäre, ihre innren Gemeindezustände vor den unsren im Allgemeinen zu rühmen, allzeit doch eine höhere pädagogische Einwirkung auf das Volk ausüben, und sich als eine Macht im Volksbewußtsein erhalten.

Wir können uns ihrer Mittel nicht bedienen; aber haben wir gar keine? Der innerlich gerichtete Geist der protestantischen Kirche hat seiner Zeit zu innerlichen Mitteln gegriffen. Der Grundgedanke des pietistischen Eifers für Confirmation war ja kein andrer, als auf dem Wege eines Katechumenates wieder zu lebendigerer Gliedschaft an der Kirche zu erziehen. Und mit viel höherer Energie, mit ganz andrem organisirenden Talent als der deutsche Pietismus hat der Englische Methodismus dieses Streben in ein System gebracht. Die letztre Erscheinung hat darum so hohes Interesse, weil, wie bekannt, Charles Wesley, bei seiner durchaus hochkirchlichen Gesinnung, jede Separation von der Bischöflichen Kirche

ernstlichst zu vermeiden suchte, und bestrebt war, die ganze schon innerlich organisirte Gemeinschaftsform im Gebiet der Massenkirche als einen perennirenden Strom der Erneuerung innren Lebens zu erhalten.[1] Wie die Lady Huntingdon, „die Methodistenkönigin", ihre Stelle in der Englischen Aristokratie standhaft behauptete und ihre Salons durch Whitefield in methodistische Conventikel umgestaltete, so wollte Ch. Wesley seine societies als Gemeinden in den Gemeinden nach Speners Idee gestaltet und erhalten sehen. Dabei aber trat, was in Deutschland als erbauliches Kränzchen und Philobiblicum eine kümmerliche Privatexistenz fristete, hier in einem großartig organisirten Gesellschaftssystem auf. Die alte Idee des Katechumenats erstand zunächst in den Bandgesellschaften wieder. Die unterste, die Vorstufe, aus der ersten einfacheren Form der societies erwachsen, bilden: „die Erweckten." Die zweite Stufe, die eigentliche Band-Society, sind: „die Begnadigten". Diese führen als ordentliche Mitglieder die Karten (Society Ticket). Ueber ihnen stehen noch als dritte: „die Erleuchteten," während als vierte, neben den Stufen der Ordnung die Stufe „der Büßenden" steht. — Daneben war aber noch ein besondres Aufsichtssystem organisirt, das sogenannte Classensystem. Dienen jene Stufen als Ausdruck innrer Rangordnung, so die Classen als Mittel des äußerlich engen Zusammenhalts der einzelnen Kreise. Deshalb wurde jede Classe von nur zwölf Mitgliedern gebildet, welche je unter einem Leiter (Classleader) standen, und überdies noch immer von Wesley selbst oder einem Assistant visitirt wurden, um die Bandenleute unter ihnen auszuwählen und das Leben zu überwachen. Der letztre hatte allemal einen größren Sprengel (circuit) unter sich, der eine Anzahl solcher Classen umfasste.

Wir haben hier zusammengestellt, was allgemeiner bekannt sein dürfte, nur weil es so lehrreich ist, die verschiednen Mittel zur Heilung ein und desselben Uebels nach dem dabei bestimmenden Princip zu classificiren. Die Formen der Ueberwachung und des Zusammenhalts in einzelnen Kreisen sind an sich indifferent, aber als praktische Muster aller Beachtung werth. Aehnlich müßte man bei obiger Voraussetzung des Missionsstandes der Kirche im Allgemeinen, die bewußteren Glieder wirklich sammeln und für eine gesunde, geistliche Pflege derselben und Erhaltung brüderlicher Zucht sorgen. — Dagegen liegt in der Stufenabtheilung eine ausgebildete, durchgeführte Herstellung und Sammlung der Gläubigen und Heiligen als

---

1) Vgl. über Wesley u. den Methodismus neben Taylor, Wesley and Methodism. 1851, und Smith, History of Wesley and Methodism. I. 1857 — den ausgezeichneten Artikel: „Methodismus" v. E. Schöll in Herzog Reall. IX. 450—93.

solcher vor, wie es unter andren Formen bei den ältren Secten und als Anlage im Pietismus uns begegnete. Solche Formen erleidet kein Katechumenat von wahrhaft kirchlichem Princip. Abgesehen von den sittlichen Gefahren des Hochmuths bei so mit Karten legitimirtem Gnadenstand, unterscheidet eben die Kirche, die ihre Grenze kennt, zwischen dem innren Stand, über den das Urtheil bei Gott allein steht, — „Der HErr kennt die Seinen“ — und der äußren Zugehörigkeit; zwischen dem, was ihr Dienst für sich den Seelen leisten kann und zwischen dem Werk des heiligen Geistes. Ginge nun die äußre Zugehörigkeit auf in der Gliedschaft an der verfassten und etwa an der Bekenntnißgemeinde, so klaffte freilich eine Kluft, die immer wieder zu solchen krankhaften Ausfüllungsversuchen treiben würde, namentlich bei reformirter Gnadenmittellehre. — Da aber die lutherische Kirche bei ihrer Sacramentslehre die Kirchenzugehörigkeit obenan danach bemißt, ob ihre Glieder nach genügender Vorbereitung sich mit eignem Begehr zu ihren Gnadenmitteln halten, hat sie den hohen Vorzug, die äußerlich bethätigte Zugehörigkeit und den Genuß der Mittel, die allein das innre geistliche Leben ordnungsgemäß schaffen und erhalten, ineinander liegen zu sehen. Darauf war von der ersten Aufstellung des Kirchenbegriffs an (S. 39 ff. vgl. 59.), unsre ganze Darlegung basirt. Zur Garantie für das innre Leben ihrer Glieder bedarf unsre Kirche also nichts mehr, und verschmäht alles Andre, als eine nach Vorbereitung wie würdigem und reichlichem Genuß fort und fort gesicherte Versorgung derselben mit den Gnadenmitteln des Wortes und der Sacramente. Wie wir nach dieser Seite die Erziehung ausbeuten könnten, dem ist durch den Nachweis über die rechte Benutzung des seelsorgerlichen Katechumenats (§ 23) und die Mittel, ihn irgendwie als Ueberwachung des Sacramentsbesuches der Unbefestigten fortzusetzen (ob. S. 690 ff.), hinreichend genügt. Was wir als neue Mittel suchen und brauchen, liegt auf einer andren, jener Classenorganisirung verwandteren Seite. Erziehung zu bewußtem Gemeinschaftsgefühl, zu bewußtem Besitz der activen Gemeindebürgerrechte ist uns noth. Bei der Verschiedenheit dieses Zieles von dem innren Zusammenhang mit der Kirche wäre die Möglichkeit gegeben, den Abschluß des Abendmahlskatechumenates ganz von den weitren Aufgaben der Erziehung zu sondern. Wir haben uns das oben schon stillschweigend durch die Formanlage des Confirmationsactes vorbereitet (§§ 28. 29.). Zwei Gruppen unterschieden wir dort, deren erste in der Erneuerung der Taufbundszusage besteht und von den beiden Segensacten zum Correlat die Einsegnung durch Kreuzeszeichnung hat (S. 663 ff. u. 681). Die Confirmation nach diesem Theil bildet allein die nothwendige Voraussetzung für das Abendmahlsziel. Denn

selbst die Confessionsentscheidung, die wir im Abendmahl mitbegründet fanden (S. 669.), kann von demselben insoweit abgelöst werden, daß ein spätrer Act dem vollbewußten Vollzug derselben nachmals Ausdruck gibt; — wenn ein solcher Act nur in den ersten Katechumenatsschluß ebenso eingebungen wäre, wie das Begehr nach dem Abendmahl in der Ertheilung der Taufe (ob. S. 325.). Dann wird das Abendmahl rein als das andre Heilsmittel für den persönlichen Gnadenstand gewährt, und könnte, vom Schulabgang abgelöst, auch früher ertheilt werden. Die höchste Rechtfertigung findet diese auf den ersten Anblick auffällige Auseinanderschiebung von Zielen, die an sich ineinander liegen sollten, an der damit ermöglichten Ausgleichung der tiefsten Verschiedenheit aller kirchlichen Erziehungsarten (§ 24). Volle Kirchengliedschaft ist das einheitliche Ziel aller Kirchenerziehung. Seit der Reformation erscheint dieses unter dem Gesichtspunkt der Differenz von Kirche und Kirche, resp. von Gliedschaft und Gliedschaft gestellt, und diese Differenz selbst ist seitdem ein unveräußerliches Erziehungsmoment. So muß es sich nun darum handeln, eine Basis der Indifferenz wiederzufinden. Diese liegt sachlich nothwendig auf der Seite der Heilsanstalt, und die wahre Versöhnung wäre gefunden, wenn es der Kirche gelänge, die unter Differenz gestellte Erziehung so anzulegen, daß die Basis der Indifferenz, und ihr gesegneter Einfluß auf die Erziehung, dabei unaufgehoben bliebe. Dies gilt, wenn das erste, gleichsam grundlegende und für Alle gleiche Katechumenatsziel das des Gnadenmittelkatechumenates ist. – Der erste, auf das Abendmahl und die Einführung in den Gottesdienst insbesondre abzielende, seelsorgerliche Unterricht hätte allein diesem Ziele vorauszugehen, und ein fester Termin für diesen würde, neben einer höheren Freiheit, die dann vielleicht dem Abendmahlsbegehr gewährt werden könnte, die Ordnung sichern. Jedenfalls müßte feststehen, daß mit Beginn dieses Unterrichts eine in feste Ordnungen gebundene seelsorgerliche Pflege, der nun erweiterte „seelsorgerliche Katechumenat" begönne, der nicht eher sein Ende fände, als bis auch der zweite Abschluß erreicht wäre. Wir gehen an die genauere Bestimmung des Letzteren.

3.

Forderung und Vorschlag sind nicht neu. Am bestimmtesten hat der sie gestellt, der nach seiner Kenntniß des altkirchlichen Katechumenates vor allen Andern dazu berufen erscheinen muß, der sel. Höfling (a.a.O. II, 451 ff. u. etwas modificirt in: Grundsätze der Kirchenverfass. 3. A. 1853 S. 31 f.). Einsprache gegen seine Vorschläge ist in gewichtigerer Weise seiner Zeit wol nur von Kliefoth (lit. Abh. III, ff. 158 ff.) erhoben worden.[1] Sein Haupteinwand

1) Wir bekennen unsre vollste Uebereinstimmung mit Kliefoth gegen die speci-

trifft aber alle Vorschläge, die ein über das Abendmahl hinausliegendes Katechumenatsziel anstreben (S. 161 f.). Formell betrachtet hat es entschieden etwas Inconvenientes, solchen die schon Abendmahlsgäste sind, wenn auch vielleicht nicht den Namen, aber doch die Stellung von Katechumenen zuzuweisen. Indessen ist die Ueberwindung dieses Anstandes für das Gefühl in der Kirche der Gegenwart nicht viel schwerer, als es im Uebergang von der alten zur mittelalterlichen Kirche sein mußte, die Taufe, die bis dahin als Ziel des Katechumenates gegolten, in eine Voraussetzung desselben sich wandeln zu sehen. Unser Schritt ist nach einer Seite nur Vollendung jenes Schrittes, nämlich zur durchgeführten Unterscheidung des Verhältnisses zu der Sacramentsgemeinde, resp. des Katechumenates für diese, und des Katechumenats für die organisirte resp. Bekenntnißgemeinde. So lange das Kinderabendmahl noch allgemeiner war, führte ja die ganze Kirche diesen Gedanken durch, wie noch heute die Morgenländische. Die Theorie der der Kirchenanstalt entnommnen Thätigkeit muß natürlich den Katechumenat von der Bedeutung der Sacramente aus construiren (S. 40). Für die Praxis nicht nur, sondern vom Kirchenbegriffe im Allgemeinen aus betrachtet, fallen beide Seiten auseinander.

Materiell aber — das ist die andre Seite — kann man jenem Bedenken keine Beweiskraft zugestehen. Das Abendmahl ist unzweifelhaft das Höchste, was den Getauften an Gaben in der Kirche noch zutheilwerden kann. Aber weil geistliches Gut und von Glaubensreife und -Bedürfniß abhängig, ist es eben unabhängiger von menschlicher Geistes- und Charakterentwicklung, als die Beziehungen zur sichtbaren Kirche nach Seite der Confession und des Gemeindeorganismus. Hunger nach der Seelenspeise kann vorhanden sein zu einer Zeit, wo Verständniß für die letztren Beziehungen nur sehr mangelhaft möglich, bei Leuten, wo dieses nie recht zu erwarten ist. Darum ists völlig berechtigt, die Reifestufe für diese Entscheidungen später zu setzen, als für die Communion, obgleich jene Güter, innerlich gewerthet, viel tiefer stehen als das Abendmahl.

Ist doch auch Versagung der Communion als Zucht nach rechter Uebung nur die Folge von positiver Verletzung des Gemeindeglaubens oder der Gemeindesitte, und dagegen nicht indicirt, wo nur ein Zurückbleiben, ein Mangel am erfüllten Maß christlicher und kirchlicher Vollkommenheit vorliegt. Wir begegneten sogar der Praxis, daß Büßenden vor erfüllter Bußzeit das Abendmahl gereicht wurde (S. 497.). Auch dort schienen Kliefoth's Bedenken nicht durchschlagend. — Soweit theilen wir daher Höf-

---

fisch kirchenregimentliche Verwerthung des Actes bei Höfling und die Abnutzung der Handauflegung durch öfter wiederholte Benedictionsacte.

ling's Vorschlag völlig, daß man „actives Gemeindebürgerrecht von der Sacraments- und Gnadenmittelgemeinschaft unterscheiden müsse", und zur Erlangung des erstren einen spätren Termin und besondren Act anzusetzen habe.[1] Das Schwierigste dabei ist nur das Verhältniß von Communion und Confession. Mit der Entscheidung dieser Frage hängt zugleich eine Hauptdifferenz unsrer und der Höfling'schen Anschauung zusammen.

Höfling stellt den zweiten, der Erlangung der Abendmahlsgemeinschaft nachfolgenden Katechumenat blos in den Dienst des activen Bürgerrechts, in der späteren Formulirung noch ausschließlicher in den der Gemeindevertretung. Gegen diese Zweckbestimmung könnte schon die äußerliche Richtung einnehmen, die der Erziehung droht, welche ausschließlich in den Dienst des äußren Verfassungslebens der Kirche gestellt wäre. Rein praktisch gefaßt, müßte es dieser Erziehung auch an wahrhaft positivem Inhalt der Lehre und Anleitung fehlen. Eine andre, noch näher gelegte Inconvenienz wäre die Spaltung, die dieser Katechumenat in die Gemeinde brächte. Denn da Vertretung kein Ziel für den weiblichen Theil der Gemeinde ist, wäre dieser zweite Katechumenat eigentlich nur für die Männer da (vgl. Kliefoth S. 165); während doch zum activen Gemeindebürgerrecht im vollen Umfang auch beiden gemeinsame Rechte, wie die Pathenschaft gehören. Das Entscheidendste aber ist das positive Bedürfniß.

Man will den Zielen einen spätren Termin sichern, die höhere Reife voraussetzen, als sie mit dem vierzehnten Lebensalter und dem Schulabgang im Allgemeinen vorausgesetzt werden kann. Gehört dazu nicht

1) Für die luth. Praxis auch galt dergleichen nicht als absolut widersinnig. In Braunschweig war bekanntlich die Confirmation Vorrecht der Superintendenten. War nun ein Kind etwa auswärts von einem Pastor schon zum A.M. gelassen worden, so mußte es nach VO. von 1677 daheim vom Superintendenten doch erst noch confirmirt werden. Bachm. 262. — Und war das nur ein Ausnahmsfall, so faßte man es in den Interimsverhandlungen zu Celle d. 16. Nov. 1548 (1539 b. Kliefoth a. a. O. S. 16 ist eine Verwechslung mit der zu Grund gelegten Sächs. Agende) als allgemeine Möglichkeit ins Auge, daß die Kinder mit dem 14. Jahre confirmirt, aber wenn sie „ziemlich unterricht sind" schon früher „zu Beicht und AM. von ihren Aeltern sollen gebracht werden." — „Ihre Aeltern sollen sie zeitlicher zu Beicht nnd Sacrament gewöhnen, laut des Spruchs: Lasset die Kinder zu mir kommen, solcher ist das Himmelreich. Aber die Confirmation soll geschehen in verständigen Jahren, darin sie ihren Glauben und Zusage besser verstehen." Corp. Ref. VII, p. 201. — Steht diese Erklärung einsam da, so gehören doch Männer wie Bugenhagen zu ihren Verfassern. Und ists Annäherung an Röm. Praxis, so läge umgekehrt in der Fassung der Confirmation grade eine Concession gegenüber dem specif. luth. Lehrbegriff. — Am ähnlichsten verfahren die Irvingianer (s. Anhg.). Zunächst gehen bei ihnen auch jüngere Kinder (7 J. u. älter) zuweilen mit ihren Aeltern zum A.M.; mit der Confirmation (14 J.) folgt das volle Communionrecht. Viel später erst (20 J. u. älter) die Versiegelung durch Handauflegung als letzter Abschluß.

obenan die bewußte Confessionsreife? — Wie wir bei der praktischen Gestaltung des Katechumenenunterrichts unter den gegenwärtigen Verhältnissen immer wieder bei dieser Frage angestoßen sind, und eine vollständigere Einführung in die Confessionsunterschiede der katechetischen Pflege der Confirmirten vorbehalten werden mußte, so darf man das Gefühl dieser Unzuträglichkeit als ein Allgemeines ansehen. Die allermeisten Confirmanden geloben ihrer Kirche Treue, ohne über die Gegenlehre und die eigne Kirchenlehre irgend klare und genauere Rechenschaft geben zu können. Und dagegen sollte, wie wir's oben zu zeigen versucht haben (S. 439 f.), wenn erster Abendmahlsgenuß und Confessionsentscheidung zusammenfallen, diese sogar in der Innerlichkeit zum Bewußtsein gebracht werden, nach welcher sie sachlich in dem Communionantheil eingeschlossen liegt und damit entscheidende Pflichten der Treue in der Abendmahlsgemeinschaft fürs Leben auferlegt. Eine schwere Forderung! Treue muß sie auch bei den gegenwärtigen Verhältnissen zu leisten suchen. Aber wie viel wird davon geleistet? Und wieviel Treue gegen die Confession, wieviel Pietät gegen die eigne Kirche, wieviel Bewußtsein ihrer Segnungen wird dann den mit vierzehn Jahren mündig gewordnen Gliedern im Leben eignen?

Wenn nun aber einerseits die Nothwendigkeit einer weiteren Erziehung für active Bürgerrechte in der Gemeinde zugestanden wird, gewönne nicht diese Erziehung dadurch erst wahrhaft Boden, Inhalt und Weihe, daß für sie die Gliedschaft an der organisirten und an der Bekenntnißgemeinde als ineinanderliegende Ziele vorlägen? In der That hat ja die sichtbare Kirche und damit auch die organisirte Gemeinde im Bekenntniß allzeit ihr sammelndes, bestimmendes Princip. — Eine Fortsetzung des katechetischen Unterrichts hält man unter allen Umständen fest; eine geistige und stoffliche Weiterführung über die früher gesetzten Ziele ist damit von selbst einbedungen. Diese Aufgabe kann aber centraler nicht ergriffen werden, als daß die spätren Belehrungen dazu dienen, die reiferen Glieder in das Princip der eignen Kirche völliger einzuführen, als es bei der größten, resp. dort unangemessnen Vollständigkeit auf den früheren Stufen möglich wäre. Was gehört dazu, nur die luth. Rechtfertigungslehre den Kindern zu klarem Bewußtsein zu bringen? Und doch ist sie in ihrem vollem Verständniß erst für jeden die rechte Basis des Trostes und des Heilsstandes. Das muß entschieden einer höheren Reifestufe vorbehalten bleiben. Im früheren Alter lehre man es als freie Gnade und Sündenvergebung verstehen. — Die Russisch-Griechische Kirche, die in Belehrung ihrer Glieder gewiß nicht zu viel thut, beobachtet die verständige Praxis, auf der Universität die Studenten aller Facultäten zu einem Cursus confessioneller Religionslehre zu verpflichten.

Wir haben kaum auf den Gymnasien für den Religionsunterricht genügende Instruction und Praxis, um dessen gewiß zu sein, daß die Nichttheologen einst ein klares Bewußtsein von der Lehre und den Segnungen ihrer Kirche ins Leben mitnehmen. Nur die Confirmation steckt bei uns dem Unterricht praktischer gerichtete, ins Leben eingreifende Ziele.

Sicherung, annähernde Garantie könnte daher nur ein bestimmter Act gewähren, der dieser Entscheidung, vereint mit der für die active Gemeindegliedschaft aller Art, besonders gewidmet wäre.[1] Das gäbe einen sachgemäßen würdigen Abschluß für die fortgesetzte katechetische Pflege, ein Ehrenziel, das dieser selbst zum praktischen Stützpunkt diente, vor Allem aber ermöglichte, bis zu einer höheren Altersstufe der Ueberwachung und Seelenpflege der gesammten aufwachsenden Jugend durch das Amt eine feste, gesetzliche Ordnungsunterlage zu geben.

Die Collision aber, die darin zu liegen scheint, daß das Abendmahl selbst schon Confessionsentscheidung einbedingt, ist nicht so schwer zu lösen. Wir erinnern uns der Entscheidung, die oben (S. 416 f.) über die Stellung der Taufe zur Confessionskirche zu geben war. In und von der Confessionskirche wird auch die Taufe begehrt, und doch steht der Getaufte als Kind innerhalb der Confessionskirche noch auf dem allgemeineren Kirchenboden, wie ihn eben die Sacramentsanstalt vertritt, die nach ihrem objectiven Inhalt über die Confession hinausreicht. Aehnlich, nur in allerdings schon gesteigertem Bewußtsein der Zugehörigkeit wär's beim Abendmahl. Ists nicht doch factisch so, daß die meisten Confirmanden eben nur ihren Erziehern zu dem Abendmahlstisch folgen, zu dem diese sie führen? Wissen nur sollen sie es, daß sie das Abendmahl in der lutherischen Kirche, und was sie im Abendmahl nach lutherischem Bekenntniß empfangen. So naiv, wie in der That die Entscheidung auf dieser Stufe ist, so naiv belasse man sie. Vom Segen des Abendmahlsgenusses wird ihnen nichts damit entgehen. Kann man sich doch auch den spätren, überhaupt keinen Confessionsunterricht einer Kirche, die weiß was sie glaubt, so denken, daß in demselben mit der kühlen Gleichgiltigkeit die allerlei Confessionen vorgelegt würden, als gälte es gleich, für welche der Zögling der Kirche sich nun entschiede. Ein dem Abendmahl nachfolgender Confessionsunterricht kann nur darauf gerichtet sein, die jungen Kirchenglieder bei den Segnungen zu erhalten, in deren Genuß sie schon stehen. Darin steht die Voraussetzung des Abendmahls mit dem der Taufe ganz gleich. Bei der Confessionsentscheidung aber

---

1) Einen besondern, feierlichen Act zur Entlassung der Confirmirten aus der vierjährigen Nachpflege hat Baden, vgl. Kirsch a. a. O. 346. Aber das hilft wenig ohne den richtigen Inhalt der Pflege.

handelt es sich, wie wir schon oben sagten, darum, daß genügende subjective Erkenntnißreife vorliege, um sie nicht in ein unwürdiges coge intrare! ausschlagen zu sehen (S. 419). Wie schön, wie groß, wie der Kirche so ganz würdig wäre es, daß sie, nachdem ihre jungen Glieder schon eine Zeit lang ihrer Segnungen in ganzer Fülle, auch die Gnadenfülle des Sacramentsgenusses nach lutherischem Glauben erfahrungsmäßig genossen haben, — daß sie dann erst von ihnen die ausgesprochne Entscheidung fordert, ob sie auch mit eignem Entschluß, mit freier Liebe und Ueberzeugung, mit lebenslanger Treue ihr eigen sein und ihr auf Grund dieser Gnaden dienen wollen! Vielleicht daß auf diesem Wege am ehesten auch eine Versöhnung der Gegensätze über confessionelle Abendmahlsgemeinschaft erzielt werden könnte. — Wie man aber bei solchen Voraussetzungen noch Gegner einer ausdrücklichen Entscheidung für die Kirche als „unsre" Kirche sein könnte, wie es im Allgemeinen Einzelne sind, ist nicht abzusehen. — Jedenfalls ist eine solche Entscheidung die allein würdige und ausreichende Bedingung, auch alle Rechte activer Kirchenglieder zu gewähren. Sollte für diese Gewährung als später zu leistende Verpflichtung nur ein Zeugniß von der Kenntniß der äußeren Pflichten und Aufgaben, die Gliedern der organisirten Gemeinde zustehen, gefordert werden, und jener Hauptbedingung mit einer Entscheidung vierzehnjähriger Kinder genügt sein? Unmöglich! So viel praktische Bedenken dabei walten möchten, das Recht der Sache muß einleuchten. Die Confessionstreue ist die oberste Bedingung aller activen Bürgerrechte, und dieser Bedingung muß zu einer Zeit genügt werden, wo für Beides keinerlei Garantie der Reife vorliegt.[1]

Dagegen gewährt bei uns die Kirche, was keine geordnete Gesellschaft in der Welt thut. Sie gewährt alle Rechte, ohne einige Garantie zu fordern, daß dieselben nur recht begriffen sind, geschweige daß für die Erfüllung der entsprechenden Pflichten berechtigte Erwartung vorliegt. Nicht das ist dann der Verwunderung werth, daß unsren Gemeinden als kirchlichen Bewußtsein, Leben und Interesse fehlt, sondern zu verwundern, — als ein Wunder der unverwüstlichen Macht einer göttlichen Institution ist dies zu ehren, daß Rechte und Pflichten in der Kirche überhaupt noch geübt werden, und dieselbe durch die absolute Ungebundenheit der Massen nicht schon absolut verwüstet ist. Jedenfalls zeigen sich bei uns die Folgen klar und thatsächlich, die wir oben (S. 706) bei Lasitius der Kirche geweissagt fanden, die ohne solche Ordnungen bestehen zu können hofft.

Mit der Erkenntniß dieser Correspondenz von activem Gemeindebür-

1) So fordert auch Stahl mit Recht als oberste Bedingnng für Antheil an kirchlichen Vertreterrechten einen bestimmten Bekenntnißact a. a. O. 354.

gerrecht und den dafür erforderlichen Pflichten liegen die Anknüpfungspunkte für die Ausführung selbst klar vor. Die mündigen Gemeindeglieder haben zuständige kirchliche Rechte. Sie haben zuerst das Recht, als Pathen unmündige Gemeindeglieder zu vertreten. Bei Gründung ihres Hauses fordern sie die Einsegnung der Ehe als ein Recht. Auf Grund der Hausvaterschaft, wenn nicht auf Grund bestimmter Altersstufe schon, nehmen sie Antheil an der Vertretung der Interessen der Kirchgemeinde, Antheil namentlich unmittelbar oder mittelbar an der Wahl der Pfarrer, der Lehrer, der Kirchväter oder Kirchenvorstände, — je nach Gestaltung der Verfassung, auch der Kirchenvertreter bei Synoden u. s. w.[1] Das alles ist Bethätigung activen Gemeindebürgerrechts. Solche Rechte eben involviren Pflichten, die der Zugehörigkeit zur Confessionskirche obenan. Erklärt die Kirche, daß sie überhaupt nichts thun kann zur Sicherung, daß diese Pflichten erkannt und geleistet werden, so streckt sie die Waffen vor den Massen. Will sie das nicht, so muß sie den Muth haben, jene Rechte nicht eher zu verleihen, als bis Garantieen gegeben sind, zuerst für die vollständige Kenntniß der Pflichten und dann auch durch eine ausdrückliche Willigkeitserklärung für ihre Leistung. Wenn die Confirmation von vierzehnjährigen Knaben diese Garantieen nicht gewährt, so muß, nach früherer Gewährung der Sacramentsgemeinschaft, bei höherer Altersreife ein besondrer Act von Allen, die Anspruch auf dieses active Bürgerrecht machen, gefordert, und dieser Act durch eine besondre Erziehung vorbereitet werden. Wer zu diesem Act auch nach der Vorbereitung nicht reif erfunden wird, oder zu ihm sich nicht stellt, der bleibt für die organisirte Gemeinde Katechumen, dabei aber, wenn er sich sonst dessen nicht unwürdig macht, Abendmahlsgenosse der Kirche.

Eine Consequenz wäre dabei die bedenklichste, wenn man sie unvermeidlich fände: die Versagung der kirchlichen Einsegnung der Ehe. Freilich muß man sich sagen, daß die Unterscheidung von kirchlicher und von Civilehe, ein so trauriges Zeichen der Zeit sie ist, unsren Landeskirchen von andren Seiten ohnedies aufgedrungen werden, und sogar für Erhaltung des Friedens von Staat und Kirche ein letzter, schmerzlicher, aber unvermeidlicher Auskunftsweg sein wird. Bestehen dann beide Institute nebeneinander, würde die Vermittlung gefunden, die es der Kirche möglich machte, mit solchen Häusern, die nur auf Civilehe gegründet wären,

---

1) In England gehört zu den Rechten eines Lidmat d. h. eines vollen Kirchengliedes auch der Anspruch auf Aufnahme in eine kirchliche Armenanstalt. Oft ein Grund, sich spät noch confirmiren zu lassen. — In Ostfriesland, wo auch größere Freiheit waltet, erfahren die Nichtconfirmirten bestimmte bürgerliche Nachtheile.

die kirchliche Gemeinschaft noch aufrecht zu erhalten, so wäre die Consequenz eher zu ertragen, daß solchen, welche die activen Bürgerrechte der Gemeinde nicht antreten mögen, auch dies als ein Recht versagt bliebe, den Segen für ihre Ehe zu empfangen. Und dies verberge man sich nicht, daß eine solche Consequenz mehr als alles andre Antrieb für die Massen sein würde, die Rechte activer Gemeindebürger überhaupt sich zu erwerben. — Dennoch wird nicht behauptet werden dürfen, daß die Einsegnung der Ehe mit den andren bezeichneten Rechten auf ganz gleicher Linie stehe. Die Ehe ist nicht Sacrament und also auch nicht in directem Zusammenhang mit Sacramentsgemeinschaft. Aber sie ist ein kirchlicher Benedictionsact, nicht nur auf bestimmte Verheißung, sondern auf eine Ordnung Gottes gegründet. Diese aber hängt mit allgemeineren Pflichten und Rechten zusammen, als die eines Gliedes der organisirten Gemeinde sind. Für jene können die Voraussetzungen da sein, wenn sie für diese fehlen. Wenn aber auch solchen, denen die letztren fehlen, im Allgemeinen die Sacramentsgemeinschaft nicht versagt werden soll, so muß der Antheil an dieser der Kirche genügende Voraussetzung für die eheliche Einsegnung auch bei denen sein, die sonst actives Bürgerrecht nicht erlangt haben; wenn nur nicht andre Hindernisse einer Einsegnung nach Gottes Wort im Wege stehen. — Obgleich also die Forderung kirchlicher Einsegnung der Ehe mit zu den Rechten activer Gemeindebürger gehört, würde doch die Gewährung dieses Rechtes zuzugestehen sein, auch wo das allgemeine Bürgerrecht activ nicht erlangt wäre. Aehnliches ließe sich vielleicht vom Pathenrecht sagen. Aber erstens gilt es dieses obenan seiner Mißachtung entreißen, und dies durchzuführen ist hier viel leichter als bei der Ehe. Dann aber gehört Vertretung der Unmündigen auch sachlich zu den Rechten, die klar gesicherte eigne „Mündigkeit" am bestimmtesten voraussetzen.

Nach Erledigung dieser Vorfragen handelt es sich nun um eine kurze Andeutung der näheren Gestaltung dieser Erziehung und ihres Abschlußactes. — Für den letzteren bedarf es eines Termines. Aber nicht ne ultra; denn wie sollte man dem, der früher die Bedingungen nicht erfüllen wollte oder konnte, die Möglichkeit abschneiden, sich später noch durch ihre Erfüllung die Ehre activen Gemeindebürgerrechtes zu erwerben; sondern nur ne infra. Es gehört zur Ehre der Kirche, ihr actives Bürgerrecht nicht an Kinder zu verschleudern. Gehen sie mit vierzehn Jahren, recht vorbereitet, nicht zu früh zum Sacrament, so ist für die Gewähr jener Pflichten das achtzehnte Lebensjahr vielleicht ein noch zu früh gegriffner Termin. Aber wenn er nicht Aufschub, sondern nur Anticipation ausschließt, wird er genügen. Vor erfülltem achtzehnten Jahre gäbe es demnach keinen Antheil an den vorgenann-

ten Rechten, auch nicht an dem der Pathenschaft. — Was oben von ihren Bedingungen gesagt war, ist unter Voraussetzung der jetzt zurechtbestehenden Katechumenatsordnung gesagt (S. 427 f. vgl. mit S. 410). Aber wohl walten bis zu diesem Termin bestimmte Pflichten mit allgemein verbindlicher kirchlicher, resp. landeskirchlicher Gesetzeskraft.

Was wir vorher als freie Bethätigung seelsorgerlicher Pflege der Confirmirten gaben, gewinnt nun eine consistentere Gestalt und Ordnungsunterlage, welche die Durchführung solcher Pflege auch da sichert, wo die socialen Verhältnisse sie als freie undurchführbar erscheinen ließen. Die Hauptthätigkeit bleibt die an das Abendmahl, als die schon erlangte Ehren- und Segensstufe, angeschlossne seelsorgerliche Pflege. Zu dieser haben sich alle die, welche als noch nicht achtzehn Jahr alt der fortgesetzten Katechumenatserziehung untergeben sind, zu bestimmter Frist zu stellen. Vielleicht zweimal im Jahr — in der für solche Kirchenthätigkeit altgeweihten Fastenzeit, und etwa in den letzten Trinitatiswochen. Jeder Parochus müßte das Verzeichniß der ihm zuständigen Katechumenen und das Recht haben, den zu citiren, der es unterläßt zur rechten Zeit zu erscheinen. Gesetzliche Forderung wäre bei dieser Vorstellung die Lehrprüfung nach alter Observanz unsrer Kirche.[1] Da wird man sich über vorhandne oder mangelnde Kenntniß und Erkenntniß besser vergewissern können, als im öffentlichen Examen, dessen Besuch daneben selbstverständliche Forderung bleibt. Da kann das Nachzuholende bezeichnet und in freundlich-persönlichem Verkehr mit der Erkenntniß vielmehr noch das Glaubensleben gefördert und gepflegt werden. — Des Hirten Sache ist es dann, an das Lehrexamen die Fragen nach der sittlichen Führung, nach der Treue gegen das erneuerte Taufgelübde zu knüpfen, und durch väterliche Zusprache das in der Privatbeichte vor dem ersten Abendmahl geknüpfte Vertrauensband immer neu zu befestigen. Es wird ja das naturgemäße sein, daß diese Zeiten des Pfarrbesuches zugleich die Zeiten erneuten Abendmahlsgenusses sind, obgleich für diesen kein gleiches Recht der Gesetzesforderung vorliegt, wie für jenen und für das dabei anzustellende Examen.[2] Ist aber so das factische Ziel bei der Mehrzahl zugleich der neue Abendmahlsgang, so steht auch die Beichte bevor, so bietet sich dem Hirten der unmittelbarste Anknüpfungspunkt für eingehende Seelsorge und Nahelegung privater Erschließung des innren Seelenzustandes dar.

---

1) Schleiermacher (prakt. Theol. 411) stellt nur die einzelne Forderung, den Besuch der Gottesdienste zu überwachen.

2) Die alte Kirche freilich trug so wenig als die mittelalterliche Bedenken, den Communiongenuß unter das Gesetz zu stellen. Conc. Antiochen. 341 can. II.

Auf diesem Wege wird zugleich rechtzeitige Orientirung gewonnen, ob und wieweit die Erlangung nöthiger Reife mit dem bestimmten Termin zu hoffen steht. Wo der Zustand des Einzelnen specielle Unterweisung längre Zeit vorher schon erfordert, gebe man Mittel und Wege dazu an. Junge Katecheten werden für alle Städte immer dringender Bedürfniß. Auf dem Lande findet der Hirt selbst eher Gelegenheit. Die Gründe, die oben (S. 453 f.) dafür geltend gemacht wurden, nicht Zuhörer bei dem Unterricht der für den ersten Abendmahlsgenuß Vorzubereitenden zuzulassen, erleiden bei solcher Fortsetzung des Katechumenats ohnehin Modification. Man gestatte denen, die es bedürfen, den Zutritt zur Wiederholung vor dem letzten Katechumenatsziel. Am Ende der Besprechung mit den Einzelnen bei jenen Besuchen gibt eine Versammlung des Cötus Gelegenheit, auf die verschiednen Zielpunkte, um deren innerliche Erreichung es sich handelt, frühe und immer neu ermunternd und ermahnend hinzuweisen. Es gilt das kirchliche Ehr- und Selbstgefühl der jungen Leute im heiligen Sinn erwecken und pflegen.

Unmittelbar vor dem Abschlußact muß ein eigentlicher Unterricht eintreten, der aber unter Voraussetzung der früheren Vorbereitung nun sehr wohl auf eine kurze Zeit beschränkt werden kann. Die erste Aufgabe dieses Unterrichts muß die Einführung in das Princip unsrer Kirche: Rechtfertigung aus dem Glauben und reine Gnadenmittellehre, bleiben. Die Augsburgische Confess., deren Verständniß durch die Katechismusexamina vorbereitet werden könnte, bildet die Hauptunterlage. Eine kurze Belehrung über die andren Bekenntnißschriften mit übersichtlicher Orientirung über die Reformationsgeschichte schließt sich daran. Die andre nicht minder wichtige Gruppe des Unterrichts bildet die Belehrung über die Rechte und Pflichten selbständiger Gemeindeglieder —: Pathenrecht und -pflicht, namentlich Zuchtübungsrecht und -pflicht, wie oben für Verwendung auf andrer Stufe ausgeführt worden. Diese beiden sind die allgemeinen, Jungfrauen wie Jünglingen, Ledigen wie Hausvätern, Allen schlechthin und zu jeder Zeit eignenden Rechte und Pflichten, an die sich allgemeine Anweisungen zu der christlich-sittlichen Führung schließen, ohne welche nach Christi und der Apostel Wort Niemand ein Recht hat, den Brudernamen in der Gemeinde in Anspruch zu nehmen. Dazu gesellen sich die besondren Belehrungen über Helferamt, Gemeindevertretung u. drgl. Es knüpft daran die Verpflichtung zur Untergebung unter alle gute Ordnung der Kirche. Dagegen hat der Diener der Kirche die Mannigfaltigkeit der Gaben darzustellen, mit denen der Geist in allen Ständen diejenigen ausrüstet zum Dienst der Menschheit, die sich als Glieder seiner Kirche zu solchem Dienst erbieten. Die Darlegung des

Segens und der Ehre der Handauflegung, die so in der That den Namen einer Laienordination verdient, hat hier die rechten Unterlagen. So bereitet sich als ein eigentlicher kirchlicher Ehrenact der letzte Katechumenatsabschluß vor, für dessen Vollzug die zweite Gruppe der Confirmationshandlung, wie wir sie im Unterschied von der Erneuerung der Taufzusage oben bezeichneten (S. 670), ohne wesentliche Veränderung der entsprechende Ausdruck ist.[1] Diesem Abschluß bliebe dann wie der Act der Handauflegung, so auch am besten der einmal ausgeprägte Name Confirmation. Es wäre der Act der Befestigung und Bestätigung als vollberechtigter Glieder der Kirche.[2] Dem andren Katechumenatsziel bleibt um so ausschließlicher Bedeutung und Name der ersten Communion.

Mehr als diese Andeutungen für die praktische Ausführung erlaubt Raum und Zweck dieser Darstellung nicht. Auch weitrer Begründung wird es nicht bedürfen. Jedenfalls kann solchen Vorschlägen weder der Vorwurf absoluter Undurchführbarkeit bei der Voraussetzung einer Volkskirche, noch falsche Richtung auf Unterscheidung der Kirchenglieder nach innrer Vollkommenheitsstufe gemacht werden. Sacramentsantheil ist die höchste Vollkommenheitsstufe. Die rechte seelsorgerliche Pflege vor dem zweiten Act auch muß im Bewußtsein erhalten, daß das Abendmahl für die Gnadenmittelanstalt höchste Stufe ist. Diese aber ist nur allgemeine Voraussetzung. Glieder, die an der Communion nicht Theil haben wollten, kann die Kirche nicht tragen. Wohl aber trägt sie und segnet sie mit den Heilsmitteln auch solche, welche die Ehre ihres activen Bürgerrechtes nicht erkennen oder nicht zu erreichen vermochten, so lange nicht die Verschmähung derselben eine die Communion in ihrem Wesen selbst bedrohende Form annimmt.

Die Thatsache besteht ja dem innren Wesen nach auch jetzt schon, daß die Kirche neben Confirmirten im wahren Sinn erwachsene Unconfirmirte in ihrem Schooß hat. Fügen wir den Namen auch zur Sache! — Oder findet man es bedenklich, daß unter den Confirmanden dann Verheirathete

---

1) Auffallender Weise verlegen die Irvingianer, bei formell gleicher Unterscheidung zweier Abschlußziele, die Erneurung des Taufbundes ans Ende, die doch Voraussetzung für das Communionrecht ist.

2) Höfling geht voran mit der Forderung „den jetzigen Confirmationsbegriff aufzugeben" (Grundss. 31). Unsre Fassung nähert sich am meisten der sogen. „kirchenregimentlichen" Confirmation (S. 597 ff.) wie die Hess. u. Nass. KO. es als die „Ergebung in den Gehorsam der Kirche" formuliren. Die Kinder sollen „öffentlich allhier vor Gott und dieser seiner christlichen Versammlung Zusagung und Gelöbniß thun, daß sie sich — gegen Gott und seine Gemeinde verpflichten wollen". Der Act heißt daher ausdrücklich „zur Kirche bestätigen". (Kliefoth S. 89 vgl. auch 93 f. und bei Spener Bed. IV, 256.). Wir verstehen es im obigen Sinn. Uebrigens fast wörtlich so bei Sarcerius, wo die Voraussetzungen jener KOO. nicht walten (Kliefoth S. 11). Auch Schleiermacher a. a. O. 415 faßt wesentlich so die Confirmation, wobei andren Ortes Confessionsacte vorausgesetzt werden (S. 373).

und alte Leute sich finden könnten? Warum sollte eine Deutsche Landeskirche nicht vermögen, was in der Englischen altes Herkommen ist? Trennung der Geschlechter ist ohnedies für diesen Unterricht nicht Erforderniß. Alles Andre hat nichts groß Bedenkliches. Eine Einrichtung wie die vorgeschlagne ließe auch gar nicht besorgen, daß deren sehr Viele sein würden die, nachdem sie die Probezeit, zu der bis zum achtzehnten Jahre Alle sich stellen müssen, bestanden haben, sich dem Acte der Aufnahme selbst zum vollen Gliedschaftsstand entziehen würden. Der gesetzliche Zwang zum Katechumenat bildet den wesentlichen Unterschied zu der reinen Freigebung der Confirmation in reformirten Ländern, in welcher Bunsen eines der Ideale der „Kirche der Zukunft" (Hamburg 1845 S. 322)[1] sieht. Damit würde die Kirche allerdings grade die Pflicht der Erziehung versäumen. — Wohl aber stände bei solchen Institutionen zu hoffen, daß alle diejenigen, welche Lehre und Zucht der Kirche überhaupt hassen, ihr auch ferner überhaupt nicht zumuthen würden, sie äußerlich als ihr zugehörig zu betrachten.

Damit ist die Hauptfrage ausgesprochen, die Gewissensfrage an die Landeskirchen, ob noch so viel ehrlicher Muth vorhanden ist, der Kirche, ja dem Volke zu lieb, das in ihr aufwächst, der Jugend diesen Zaum anzulegen, den Massen diese Probe zu stellen. Die Lösung der andern Frage, wie bei Einführung solcher Zustände mit der Menge der Erwachsenen zu verfahren sei, fällt mit den Aufgaben der Mission, wie sie oben gezeichnet wurden, zusammen. Schonung und Freiheit ist für den Anfang besonders geboten. Die Annahme solcher Institutionen durch die Vertreter einer Landeskirche könnte mit Recht, soweit nicht Widerspruch die Einzelnen ausschließt, als Erklärung des ältren Theiles der Gemeinde zur Uebernahme des activen Gemeindebürgerrechts unter den Bedingungen gelten, die von da an officiell für das heranwachsende Geschlecht eintreten. Das Verfahren der Angelsächsischen Missionare (ob. S. 478 ff.) und die projectirte Sammlung in der Reformationszeit (ob. S. 567) sind Beweise, wie solche und ähnliche Aufgaben nicht das erste Mal an die Kirche heranträten. — Gewiß ist die Aufgabe für ein Landeskirchenregiment unendlich schwerer, als für eine freie Kirche. Ein Cultminister ist zugleich der Landesvertretung verantwortlich, das heißt in der Gegenwart, — der öffentlichen Meinung.

Höfling schrieb den Schluß seines Werkes über den Katechumenat im Angesicht des Jahres 1848. Da galt die Trennung der Kirche vom Staat als nah vollendete Thatsache. Ihm selbst erschien sie als „eine gebieterische Forderung in unsren Tagen allgemeiner Religionsfreiheit."[2] — Die

1) Vergl. über die Folgen solch völliger Freigebung der Confirmandenbereitung u. A. auch Fliedner, Collectenreise I, 66.

2) Später hat sich seine Zeitanschauung selbst auch nicht unwesentlich geändert.

einfachste Lösung des Conflictes, in welchem die Landeskirchenregimente stehen, wäre es in der That, die Kirche in den Stand zu setzen, auf wohl zusammengesetzten Synoden sich selbst in freier Entschließung eine solche Ordnung zu geben, die bei politischer Vertretung schwerlich erlangt würde. Vor diese gehört aber auch eine solche Entscheidung nicht. Bei der Durchführung könnte dann immer noch die kirchenregimentliche Unterstützung in Frage kommen.

Die drei Lustra aber, um die wir älter geworden sind, haben die Perspective mannigfach verändert. Grade als eine Frucht der Restauration, die dem Jahre 1848 gefolgt ist, wird man es ansehen können, daß die Staaten der Zukunft eine öffentliche Religionsübung allzeit in ihrem Interesse finden werden. Hegel und Rothe werden sich als Propheten der Kirche der Zukunft bewähren, jener Kirche, die ihre Interessen mit denen des Staates identificirend im Staate aufgeht. Eine Weltkirche wird sich als der Kern dieses nebelhaften Phantoms enthüllen. Gott gebe, daß dann nicht auch der Name der Lutherischen als Firniß ehrwürdigerer Traditionen und Schminke der Verführung für käufliche Weltpriester diene!

Aber die Zukunft steht dahin. Die Gegenwart haben wir auszukaufen. Jene ist ungewiß; diese ist klar. Und ob freie Kirche oder Landeskirche: es gilt für beide dieselbe Alternative, das „Entweder — oder," das Höfling als klares Motiv seinen Vorschlägen unterstellt: „Entweder wird die Kirche durch unkirchliche Majoritäsbeschlüsse vollends zu Grunde gehen, oder ihr actives Bürgerrecht von dem der Sacraments- und Gnadenmittelgemeinschaft unterscheiden müssen." — Man wähle!

Gehört höherer Muth für die Landeskirchen dazu, für die lutherische Kirche in ihrer traditionellen Unselbständigkeit obenan: — wir haben ein leuchtendes Vorbild. Den Katechumenat der alten Kirche konnten wir mit unsrer gegenwärtigen Katechumenenpflege nicht vergleichen. Eine Erziehung aber wie die vorgeschlagne steht wesentlich auf einer Linie mit dem Proselytenkatechumenat der alten Kirche. Dort ist die Frage, ob eine Volkskirche, ob Massen eine strenger durchgeführte Katechumenatsdisciplin erleiden, gelöst im großartigsten Maßstab. Die Aufgabe der heidnischen Welt gegenüber, den alten Bildungsvölkern, war zuletzt wenig leichter, als die unsrer Kirchenregimente den Massen gegenüber. Nur der Muth war größer, das Bewußtsein der hohen Aufgabe, der großen ehren- und verheißungsreichen Mission der Kirche war lebendiger; das kirchliche Selbstgefühl, das berechtigte, voller und — eben darum spröder. Ein allmächtiger Kaiser lieh der aus Blut und Staub der Verfolgung Aufgehobenen

seinen Arm; in den Strahlen der begünstigten Partei konnte die eben noch Bedrückte sich sonnen —: und der Rausch des Wechsels riß die Kirche nicht zu der Täuschung fort, mit welcher wir geneigt sind, uns in die Arme der Fürstenmacht und -Gunst zu werfen. Statt ihre Pforten prüfungslos den Massen zu öffnen, verschloß sie ihr innerstes Heiligthum um so sorgfältiger. Wir haben dieser Kraft und Zucht der Selbstbewahrung unsre Bewunderung gezollt (S. 198). Die eigne Gegenwart stellt uns die Aufgabe höherer Ehren, ihr nachzufolgen in rettenden Thaten für unser Volk, für unsre Kirche. Daran, daß der Verfall der Kirche bei den Bildungsvölkern wieder die Signatur des Anfangs, die Gestalt des sinkenden Heidenthums im Gegenbilde zeigt, daran erkenne die Kirche unsrer Tage, daß die Bewahrungsmittel der Kirche des Anfangs als ihre Rettungsmittel wiedererstehen sollen am Ende.

Wir schieben die Aufgaben der That von uns mit Debatten über Landeskirche und freie Kirche. Wir warten, gelähmt von dem Anblick der politischen Umwälzungen, auf Entscheidungen, die uns thatlos einer Wendung der kirchlichen Lage zutreiben sollen. Täuschen wir uns nicht! —

Nicht die Freiheit hilft uns Lutheranern. Was leisten die freien Kirchen lutherischer Confession für Volkserziehung? Hinter dem täuschenden Ideal der Freiheit droht Sectenzukunft, wenn wir nicht unter uns die Gabe erwecken, Gemeinden zu erziehen, die sich mit lebendigem und allseitigem Bedürfniß der Selbsterbauung vertrauend sammeln um das Hirtenamt. Lehre uns nicht nur die Pflicht der Treue, lehre uns die weise Sorge um unsre eigne kirchliche Zukunft diese Gaben üben, die Gemeinden sammeln, so lange diese noch die gewohnte Ordnung zusammenhält! Zerreißen wir nicht muthwillig, was uns selbst noch vielleicht unentbehrlicher Halt, uns selbst ein Stand kirchlicher Erziehung ist! — Gott gebe, daß der Abschluß dieses Katechumenates, in dem unsre lutherische Kirche selbst durch Jahrhunderte gestanden, wenn Gott ihn herbeiführt, uns reif und fähig finde, die Mauern unsres Hauses, wie seine innre Schöne es werth ist, — zu bauen in Freiheit!

I. Anhang.

Nachtrag und Berichtigung zu § XX. Der liturgische Taufvollzug. S. 328 ff. und 335.

Es ist mir erst neuerdings gelungen, eine größere Anzahl vorreformatorischer Agenden einsehen zu können, namentlich die der Magdeburger (v. 1497) und Prager (v. 1520) Diöcese, aus welchen beiden sich mit annähernder Gewißheit bestimmen läßt, wie Luthers Vorlagen für das Taufbüchlein etwa beschaffen gewesen sein mögen. Höfling hat von Agenden aus dem 15. Jahrhundert nur die Bamberger von 1491 benutzen können; während mir neben den genannten z. B. auf der königl. Bibliothek in Eichstädt eine sichre liturgische Tradition für das dasige Bißthum vom 13. bis in das 15. Jahrh. zugänglich geworden ist. — Auf Grund der Einsicht dieser Agenden stellt sich manches Resultat der Vergleichung des Bestandes vor der Reformation mit der Umgestaltung durch dieselbe etwas anders.

Höfling hat zwar auch schon darauf hingewiesen, daß die Bamberger Agende eine Lection (nach Matth.) mit Handauflegung hat, und verweist auf die zwei Beispiele, die Martene (I, 47 u. 203) für das Vorkommen „des Evangeliums von den Kindlein" anführt.* Immerhin blieb auch für Höfling (II, 24 Anm.) das Resultat, daß die lect. evgl. vorwiegend fehle. Dies schien durch das Rit. Rom. von Paul V., seit dessen Ausgabe sie ganz in Wegfall gekommen ist, bestätigt. Es lag sogar nahe, ihre theilweise Herrschaft in den nachreformatorischen Agenden bis zur Ausgabe des Rit. Rom. dem Einfluß der Reformation zuzuschreiben, da dieser in andren Stücken so unverkennbar ist. Das Letztre gilt besonders von der Aufnahme der deutschen Ansprachen vor der Taufhandlung. Die Mainzer Agende von 1599 (auch von Höfling verglichen) bietet (S. 63 ff.) eine Admonitio ad Circumstantes mit fast wörtlichen Anklängen an Luther's kleinen Katechismus und luther. Taufformulare.

Dennoch darf es als eine ausgemachte Sache hingestellt werden, daß vor der Reformation, namentlich in den deutschen Landen, allgemein das Evangel. von den Kindern (nur meist nach Matth. 19; doch in der Magdeburger Agende grade nach Marc. 10) vor der Taufe gelesen, und dem Kinde dabei die Hand — cum stola — auf das Haupt gelegt wurde. Darin stimmen alle Agenden überein, die ich vergleichen konnte, so mannigfach verschieden sie sonst sind.

Aber es ist nicht blos das VU. was unter dieser Handauflegung gesprochen wurde. Und eben daran haben wir die erfreulichste Bestätigung, daß wir diese Handauflegung an zweiter Stelle recht gewerthet haben. In allen jenen Agenden wird nämlich mindestens auch das Credo neben dem VU., nach Eichstädt'scher und Prager Tradition auch das Ave Maria zwischen beiden gesprochen. Unverkennbar spiegelt sich darin jener altkirchl. Act der liturgischen Ueberlieferung der Katechumenenhauptstücke, das Zusprechen des VU.'s, wie wir es oben bezeichneten (S. 348); hier nur verbunden mit andren Hauptstücken. In jenen Agenden wird

* Man vergl. dazu die Beispiele, die das Rit. Rom. Pauli V. in der seltnen Ausgabe von Catalani. Rom. 1757. bietet: I, 93 f.

dabei noch ein Unterschied darin gemacht, ob es nur der Priester allein spricht oder daneben auch die Pathen es aufsagen läßt. So heißt es in dem Eichstädt. Ritual nach der Lection: „Jam dic ad patrinum, qui informet puerum Pater noster et Ave Maria et Symb. Et presbyter similiter dicat" —. Umgekehrt spricht nach dem Prager Ritual der Priester es erst selbst über dem Kind — et solus etiam dicat sacerdos Pr. nr. Ave. Symb. Deinde dicat sacerdos perinde atque puerum informet — — si necessitas fuerit: eo casu quidem si pueri parentes dies suos clauderent" — —. An die liturg. Ueberlieferung schloß sich so die Verpflichtung resp. Prüfung der Pathen zur Erinnrung an ihre unterrichtliche Aufgabe, und die Handlung mit dem Kind wurde in ihrer Selbständigkeit gewahrt.

Die interrogatio fidei dagegen folgt erst unmittelbar vor dem Taufact selbst, theils vor, theils nach der Abrenuntiation. Jenes Bekennen des Glaubens, in übrigens auch verkürzter Gestalt der Artt. (2. Art. — — „dominum nostrum, natum et passum"), geschieht noch, wie die Lection selbst, an der Thüre; denn diese ältre Weise kennt nicht drei sondern nur zwei Vollzugsstätten der Taufriten. So ging es in viele luther. Agenden über. Aber wir müssen zu erwägen geben, ob nicht, wie oben begründet, die Lection ihre richtige Stätte am Taufstein habe.

Jedenfalls hat Luther dadurch, daß er das VU. allein mit Lection und Handauflegung verband, den ersten Anlaß gegeben, daß man den Zusammenhang dieser Handlung mit der altkirchl. Traditio symboli et orat. dom. aus dem Auge verlor, und die Handlung einseitig mit der Kindersegnung im Evangelium verband. Aber auch die vorreformatorischen Agenden haben offenbar zwei Acte dabei in einander geschoben, die katechetische und die liturgische Ueberlieferung. Der Form nach gleicht es der letztren, und würde dann um so mehr die Stelle am Taufstein fordern.

Wie sehr man sich noch des Zusammenhangs mit der altkirchlichen Praxis bewußt war, bezeugen die einleitenden Worte, welche die Prager Agende dem Ephata voranschickt: „Concede domine electis nostris, ut sanctis edocti mysteriis: et renoventur fonte baptismatis et inter ecclesiae tuae membra numerentur."

Die bedeutsamste Bestätigung gewähren diese Agenden auch für unsre Fassung der Namenabgabe. So wenig dient dieselbe blos einer Namenertheilung beim Taufact, und so bestimmt ist sie vielmehr Ausdruck der persönlichen und solidarischen Verpflichtung, bei der man den hält, der sich naht um die Taufe zu begehren, daß diese Frage an den verschiedensten Stellen wiederkehrt. Am häufigsten wiederholt findet sie sich unter den von mir verglichnen Agenden in denen der Eichstädter Diöcese. Die erste Stelle hat sie am Eingange nach der Verhandlung, ob das Kind schon getauft sei. Dann ebenso beim Herantreten an den Taufstein, d. i. am Eingang des zweiten Actes. Dann aber nicht nur unmittelbar wieder vor der Taufe; sondern außer diesen dreien Malen, wird mit der Frage nach dem Taufbegehr die nach dem Namen selbst dreimal wiederholt, im Ganzen also sechsmal die Frage gestellt: quis vocaris? — Während diese Wiederholung nur zu reinerer Herausstellung des Sinnes der Frage dient, kann man sich nicht bergen, daß andrerseits solche Wiederholungen zur Abschwächung eines Symboles oder einer Frage an der specifischen Stelle führen können. Das Letztre

gilt von der signatio crucis und der Handauflegung, die z. B. nach der Prager Agende, außer da, wo sie ihre specifische Stelle am Anfang haben, noch mehrmals wiederholt werden. Daher hält man auch Römischer Seits nicht immer die Bedeutung im Sinne der altkirchl. Katechumenatsriten auseinander. Vgl. die im Uebrigen meisterhafte Erklärung des Taufrituals (von Dr. Suttner) in dem Pastoral-Blatt des Bisthums Eichstädt, 1855 Nr. 10 ff., die ich bedauere nicht früher kennen gelernt zu haben.

Von besondrem Interesse war mirs auch die außerordentliche Mannigfaltigkeit zu beobachten, welche die vorreformatorischen Agenden in den einzelnen Riten und ihrer Reihenfolge zeigen. Es ist diese varietas ceremoniarum also nicht erst eine den luth. Agenden eigenthümliche Erscheinung, wie man anzunehmen pflegt. Im Interesse der verschiednen Tradition setzte Osiander in Nürnberg dem Taufbuch Luthers die Uebersetzung des Bamberger Taufrituals entgegen.

II. Anhang. (Z. S. 709 ff.)

Die kirchliche Erziehung der Irwingianer nach authentischen Mittheilungen.

— „Die christliche Erziehung der Kinder muß sich gründen auf das, was Gott in der heil. Taufe an ihnen gethan hat. Wir sind freudig überzeugt, daß er das Kind, das zur heil. Taufe gebracht worden, angenommen, es in Christum eingepflanzt und ihm die Kindschaft geschenkt hat. Die Aeltern übergeben das Kind den Pathen, diese, die im Namen der christlichen Kirche dastehen, reichen es dem Geistlichen, der an Christi statt und in Seinem Auftrag handelt. So wird es Jesu in die Arme gelegt und von ihm gesegnet. Als ein Kind Gottes und eine neue Kreatur empfangen es die Pathen und von ihnen die Aeltern zurück. Die Aeltern müssen nun, indem es sich unter ihrer Aufsicht entwickelt, es zum Bewußtsein des seligen Standes bringen, in den es versetzt ist. Von Mutter und Vater soll es kindlich beten, seinen Heiland lieben, das Böse verabscheuen lernen. Erhebt sich in ihm das alte Wesen des Fleisches, so soll es dagegen streiten, wissend, daß alldieß in den Tod gegeben ist und im Tode erhalten werden muß. Hiezu das Kind zu stärken, ist rechte Zucht, Ermahnung und Tröstung von Seiten der Aeltern nöthig. „Haltet euch dafür, daß ihr der Sünde abgestorben seid und lebet Gott in Christo Jesu unsrem Herrn." Röm. 6.

„Das neue Leben, das in Christo dem Auferstandenen ist, wurde dem Kinde im Geiste mitgetheilt, während sein Verstand noch unfruchtbar war (1 Kor. 14, 14. 15). Dieses neue Leben, das sich nun entfalten und erstarken soll, bedarf der Bewahrung und der Anfachung durch das Wort Gottes und Gebet, es bedarf auch der himmlischen Speise, und diese ist im heil. Sacrament des Altars bereitet. „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, hat ewiges Leben — er bleibet in mir und Ich in ihm." Johann. 6.

„Die Christenkinder haben ein Recht auf den Genuß des heil. Abendmahls, sobald sie im Stande sind sich selbst zu prüfen und den Leib des HErrn zu unterscheiden. Dieß ist nicht erst im confirmationspflichtigen Alter der Fall, sondern, wenn anders die Taufgnade bewahrt und gepflegt ist, schon früher.

„Die Kinder von 7—14 Jahren empfangen vor den hohen Festen katechetischen Unterricht in der Kirche (etwa je 4 Katechesen), um sie auf die Feier des Festes und auf das heil. Abendmahl vorzubereiten. Die Aeltern bekommen, falls der Geistliche mit dem Kinde zufrieden ist, eine Erlaubniß, es zum Tische des Herrn bei dem bevorstehenden Feste mitzubringen. Sie werden dabei für das Kind verantwortlich gemacht; an der Hand von Vater und Mutter kömmt es und communicirt mit seinen Aeltern. Die Aeltern müssen ihrerseits durch Ermahnung und herzliches Gebet das Kind vorbereitet haben. Von dem Kinde wird erwartet, daß es wegen seiner etwaigen Fehler die Aeltern um Verzeihung bittet. Indem diese ihm verzeihen, vergibt ihm auch der HErr und heißt es an Seinem heiligen Tische willkommen. Mit heiliger Freude machen Aeltern und Kinder von diesem Rechte Gebrauch.

„Der Unterricht auf dieser Lebensstufe (7.—14. J.) liegt hauptsächlich den Aeltern ob, und die Arbeit der Diener Gottes zielt dahin, die Aeltern hiefür auszurüsten, ihr Gewissen zu erleuchten und ihre Glaubensfreudigkeit für diese Aufgabe zu stärken.

„Hausbesuche liegen vorzüglich den Diakonen ob. Eine von ihren Aufgaben ist, nachzusehen, wie es in den Familien mit der Kinderzucht beschaffen ist, und den Aeltern Winke in brüderlicher Weise hierüber zu geben. Es wird darauf hingearbeitet, daß in täglichem Hausgottesdienst die heilige Schrift gelesen werde, daß die Aeltern am Sonntag Abend insbesondere mit den Kindern aus Gottes Wort reden, und als ein Hilfsmittel für die Unterweisung ist den Aeltern der in den Gemeinden eingeführte Katechismus* übergeben. Bei ernsten Vorfällen, wenn die Aeltern fühlen, daß sie Hilfe bedürfen, um ein Kind zurechtzubringen, dürfen sie mit dem Kinde zum Priester kommen, damit dieser durch Ermahnung und Gebet das Seinige thue.

„Sind die 14 Lebensjahre zurückgelegt, so kömmt, wenn anders die Kinder nicht ausgeartet sind, die Zeit, wo sie zur vollen Communion zugelassen werden sollen, d. h. sie erhalten das Recht, als selbständige Gäste bei dem Tische des HErrn zu erscheinen, und zwar so oft er bereitet wird, also jeden Sonntag. Diese Zulassung, ähnlich der evangelischen Confirmation, geschieht auf feierliche Weise mit Gebet und Einsetzung durch Handauflegung des Engels oder Bischofs. Es gehen Fragen voran, bezüglich auf die 3 Artikel des christlichen Glaubens und die in den heil. Sacramenten dargereichte Gnade. (Liturgie S. 316 ff).

„Der Unterricht zur Vorbereitung auf den Empfang dieses Segens ist kirchlicher Art, und geschieht durch das priesterliche Amt. Ueber seine Dauer und seinen Umfang bestehen keine allgemein giltigen Vorschriften, nur muß er die ganze christliche Wahrheit umfassen, wie sie im Katechismus niedergelegt ist, und auf Seiten der Kinder muß Glaube und Verlangen nach dem Vollgenuß der kirchlichen Segnungen geweckt sein. In Deutschland wird, was die Kinder aus Luthers kl. Katechismus gelernt haben, dankbar anerkannt, wiederholt und benützt. Das Mangelnde über die Kirche und die christliche Hoffnung (Irvingianer Katechismus Theil 3.) wird hinzugefügt. Dieser Unterricht ist auf 2—3 Monate concentrirt. Diese Einsegnung ist weniger epochemachend als in der evangelischen Kirche die Confirmation zu sein pflegt; denn auf die Confirmation erfolgt nichts weiter, hier aber

* Liturgie II, Berlin 1861. S. 557 ff. vgl. mehr über diesen Katechismus in Abth. II.

steht, wenn das reifere Alter (20 Jahre wenigstens) erreicht ist, noch eine heilige Handlung bevor, nämlich die Erneuerung der Taufgelübde, und unmittelbar darnach die apostolische Handauflegung mit den Worten: „Nimm hin den heil. Geist.“ (Vgl. Liturgie S. 323 ff. S. 331 ff.) In der Zwischenzeit vom 15.—20. Jahre empfangen die jungen Gemeindeglieder Unterricht in öffentlichen Christenlehren.

„Wenn Christen, welche in einer der bestehenden Confessionen aufgewachsen und confirmirt worden sind, sich den Irvingianischen Gemeinden anschließen wollen, so ist es Aufgabe der Evangelisten, sie zu unterweisen und dann feierlich an das Hirtenamt zu übergeben (vgl. Liturgie S. 320 ff.), wobei Fragen, Antworten, Gebet und Einsegnung, wie bei Zulassung der in der Gemeinde aufwachsenden jungen Christen, stattfinden. Ungetaufte Erwachsene sollen — ein selten vorkommender Fall — zuerst als Katechumenen aufgenommen (Lit. 289 f.) und im Stande des Katechumenats unterrichtet werden, dann erfolgt eine Weihe der Katechumenen und darauf die heil. Taufe. (Lit. S. 301 ff.)

„Auch für die, welche als Erwachsene der Gemeinde sich anschließen, erfolgt später, sobald sie die nöthige Vorbereitung empfangen haben, die apostolische Handauflegung, durch welche sie vollbereitet, gekräftigt und gegründet werden, und der HErr das Werk Seiner Hände in ihnen besiegelt.

„Ein Beichtzwang findet nicht statt; doch werden Junge und Alte unterrichtet über den Segen seelsorgerlicher Unterredung und über die Hülfe, welche der HErr in schweren Fällen durch die Privatbeichte und Absolution den Bußfertigen zu Theil werden läßt.“

In der Liturgie (S. 331 ff.) wird der Zweck der Handauflegung dahin bestimmt: „damit sie vollbereitet, gestärkt, gekräftigt und gegründet werden durch die Salbung des heil. Geistes, welche ist die Versiegelung des HErrn, und damit sie durch die Kraft desselben Geistes vollkommen werden in Christo, zur Erfüllung des ganzen Willens Gottes“ — aber „bei den Unreinen wird es die Kette der Sünden, welche nicht mit Unwillen und Verabscheuung hinweggethan werden, noch härter und schwerer machen.“ — Daher folgt nun ein Sündenbekenntniß. Als Epistel dient: Apgesch. 8, 5 ff., als Evangelium: Joh. 14, 12 ff. — Während die Candidaten knieen, streckt „der Apostel“ die Hand über sie aus mit den Worten: „Der heil. Geist komme über euch und die Kraft des Höchsten überschatte euch.“ Folgt das Gebet um die 7 Gaben und die Gnade „der Versiegelung“, dann unter Auflegung der Hand auf jeden Einzelnen: „Nimm hin den heil. Geist im Namen des Vaters u. s. w.“ — „Gott der allmächtige Vater stärke und vollende dich; Er versiegle dich (zeichnet ihn an der Stirn) mit dem Siegel und Zeichen des HErrn und salbe dich mit der Salbung des Heils zum ewigen Leben.“ —

Berichtigungen.

Seite 15 Zeile 16 v. o. lies: „der Katechumenat“ (vgl. S. 54. 179 u. a.).
„ 47 „ 2 „ lies: „herausgesetzt“.
„ 50 § IV Zeile 3 lies: „so wird sich nun“.
„ 50 § IV u. a. wurde die vox hibrida „Pastoralik“ nach ähnlichen Beispielen des Gleichklangs wegen gebildet, um nicht das fremdere Wort „Poimenik“ einzubürgern.
„ 87 Zeile 1 v. o. lies: „nur“ statt: „neue“.
„ 98 „ 21 ist die Stelle aus Tertullian durch den Satz, den Semler vor: omnes scientiam pollicentur sq. ausgelassen, nach Oehler zu ergänzen. Derselbe hat übrigens keinerlei Einfluß auf die Untersuchung.
„ 105 „ 15 v. o. lies: „fast alle Zeugnisse“.
„ 119 „ 20 „ statt: „legen“ lies: „legt“.
„ 145 „ 7 v. u. statt: „worauf — ist.“ lies: „wobei die Antworten des Täuflings einem kürzer formulirten Symbol gelten“.
„ 157 „ 9 v. u. statt: „Jacobi“ lies: „Jacobitz“.
„ 174 „ 4 „ statt: O lies: S.
„ 176 „ 9 „ statt: „raditio“ lies: „traditio“.
„ 193 „ 9 „ lies: Mysterienform des Cultus. —
„ 248 „ 5 v. o. statt: „verkannten“ lies: vertraten“.
„ 278 „ 16 v. u. statt: „erwarten“ lies: erwecken“.
„ 315 „ 18 „ statt: „Nanci“ lies: „Mansi“.
„ 361 „ 21 v. o. statt: „der“ lies: „das“.
„ 388 „ 10 v. o. statt: „8. Auflage“ lies: „10. Auflage“.
„ 577 „ 6 v. o. statt: „ou dessous“ lies: „au dessous“.
„ 591 „ 14 v. u. statt: „Superintentenden“ lies: „Superintendenten“.
„ 603 „ 17 v. u. statt: „reformatorischen“ lies: „reformirten“.
„ 624 „ 14 v. o. nach: „Confirmation“ lies: „vor dem Abendmahl“.

Namenregister.

Aachen, Conc. S. 316 f.
Aenham, Synode S. 496.
Agde (Agatha) Synode S. 129. 143.
Albaspinäus S. 464 f.
Albertus M. S. 486.
Albigenser S. 508. s. Katharer.
Alcuin S. 494 f. 498. 500 f. 503. 512 ff.
Alexandrien, Tradit. S. 138. Syn. 188.
Alting, Kinderglaube S. 247 f.
Amalrich v. Trier S. 507.
Ambrosius S. 135. 138. 140. 142. 204. 209. 469. 473.
Ambrosius (Pseudo=) S. 187 f. 189.
Anastasius Sinaita S. 508.
Angelica Summa S. 510.
Anschar S. 146. 315.
Antiochen. Tradition S. 142. 311. Conc. 721.
Antonius S. 477.
Apulejus S. 159.
Asteranus de Ast S. 484. 509.
Athanasius, Apokryphen als Lesebücher der Katechumenen S. 137 f.
Augusti S. 92. 192.
Augustin S. 117 ff. 127. 135 f. 143. 190. 199 ff. 209. 237. 246 f. 286 f. 311. 321 f. 468 ff.
Bachmann S. 584. 594. 674. u. o.
Baden S. 411. 415. 421. 701. 717.
Bähr S. 650.
Baiern S. 408 f. 411. 415. 453. 701.
Bartholomäus de Chaym S. 505. 508.
Basilius d. Gr. S. 126. 177. 201. 209. 316. 469. 476.
Bebel S. 287.
Berthold S. 319. 511.
Biesenthal S. 219 ff.
Bingham S. 92. 105. 123. 287.
Binterim S. 463. 641.
Böhm. Brüder S. 16. 237. 240. 648. 677. 706 ff.
Bonaventura S. 486. 502. 508 f. 529. 617.
Bonifacius S. 320. 479.
Borromeo, Carlo, S. 521.
Brandenburg=Nürnberg S. 360. 569.
Brandenburg s. Kurbrandenburg.
Braubach S. 421.
Braunschweig S. 360. 568. 574. 597. 715.
Brenz S. 424. 558. 573.
Breslau, O.=K.=Coll. 709.
Brieger S. 387.
Brokmann S. 520. 531.
Brunnemann S. 611.
Bucer S. 598.
Buchrucker S. 383.
Büchsel S. 396.
Bugenhagen S. 360. 400. 715.
Bunsen S. 724.
Burchardi corrector S. 487. 499.
Calixtinismus S. 248. 592.
Calov S. 596. 621.
Calvin S. 247. 340. 573.
Carlstadt S. 560. 563 ff.
Carthago, Tradit. S. 148. Concil. 313.
Carpzov S. 247.
Cäsarius v. Arelate S. 485.
Casaubonus, Arcandisciplin S. 167. 182. 201.
Caspari S. 135.
Cassian S. 484 ff.
Celle S. 715.
Chalons, Reformsynode S. 493.
Chemnitz, Mart. S. 223. 245. 339. 561. 575. 590 f.
Chrysostomus S. 123. 130. 136. 190. 202 f. 303 ff. 311. 314 f. 316. 365. 370 f. 376. 393. 412. 464. 467. 472. 477.
Chyträus, KO. S. 353. 598.
Clemens Alex. S. 136. 159. 190.
Clementinen S. 92 f. 94 f. 141. 187. 189. 312.
Cleve, KO. S. 561. 569. 571. 574.
Clugny S. 514 f.
Coburg=Gotha S. 697 f.
Cölestin, Papst, S. 501.
Columban S. 480. 486. 490. 495.
Constantin d. Gr. S. 125. 184. 198. 464.
Constitutionen, apostol., S. 114 ff. 123. 125. 128. 130 f. 203 f. 472.
Credner S. 88.
Creuzer, (Mythol.) S. 156. 168. 172.
Cunitz S. 541. 645.
Cybele S. 157. 159 164.
Cyrill v. Alex. S. 171. 190. 200. 466.

Cyrill v. Jerus. S. 104. 132 ff. 138 f. 140 f. 144. 187. 190. 200. 205 f. 266. 286. 463 ff. 591. 643.
Cyprian S. 102 f. 113. 174 f. 286. 341. 464. 468 ff. 474. 644.
Dänemark S. 585. 590.
Daub S. 72.
Delitzsch S. 214. 254. 650. 654.
Deßau S. 361. 587. 589.
Deyling S. 28.
Dieffenbach S. 375.
Dieckhoff S. 548 f. 648.
Dieterich S. 619.
Dinter S. 4.
Dionysius, (Pseudo-) S. 120. 157. 166. 170 ff. 204.
Drey S. 33.
Duns Scotus S. 497.
Ebrard S. 29.
Eisenschmid S. 609.
Ehrenfeuchter S. 32. 52. 55. 64. 596.
Eleusinien S. 156. 158. 162 ff.
Elvira Synode S. 117 ff. 124. 128 f.
England S. 363. 407. 719. 723.
Epiphanius S. 202. 204.
Erasmus S. 374.
Evagrius S. 485.
Fecht S. 27.
Fenelon S. 521.
Ferrandus, Brief an Fulgentius S. 143. 144 ff. 147 f. 150.
Fleck S. 645.
Fourier, Pet. S. 452. 521.
Francke, A. H. S. 608.
Frankfurt S. 568. 573. 607.
Fränk. Kirche S. 481. 490.
Frommann S. 167. 205.
Gangra, Synode S. 303.
Gaudentius S. 136. 144. 146.
Gaupp S. 32. 55.
Gefken S. 317 ff. 483. 510 f. 512. 519.
Gerson S. 515 ff. 702.
Gilbert S. 17. 21 f.
Gildas, irische Pönit. S. 497.
Goltzsch S. 386. 388. 390.
Goslar S. 568.
Graf S. 26. 32.
Gräffe S. 72.
Grätz S. 220.
Gregor d. Gr. S. 311. 314. 508.
Gregor Naz. S. 143. 203. 205. 282. 286. 305. 314.
Gregor Nyss. S. 118. 136. 206. 286. 492.
Griech. Kirche S. 541. 716.
Großgebauer S. 584 ff. 593. 605. 611 f.
Hagenbach S. 52.
Hahn, Begr. v. sacramentum S. 174.
Hähn S. 592.
Halitgar, Pönit. S. 489 f.
Hamann S. 376. 389. 441.
Hamburg S. 400. 568.
Hannover S. 360. 408. 420. 436. 451. 571. 573. 585.
Harms S. 336. 338. 340. 400. 403. 408. 412. 415 f. 422. 426. 429. 432. 436. 438. 447 f. 451 f. 453. 455. 459. 674. 677.
Harnack S. 87. 92. 97 ff. 102. 110 ff. 179 f. 192.
Hausmann S. 567.
Hefele S. 129. 144.
Hegel S. 248 f. 725.
Heim S. 632.
Herder S. 28.
Hermas S. 137. 472.
Herrnhuth. Br. Gem. S. 355. 404. 707 f.
Herzog S. 548 f.
Hessische KOO. S. 354. 360. 380. 407. 415. 422. 451. 453. 566. 568. 573. 591 f. 597 ff. 603 ff. 648. 661 ff. 723.
Hieronymus S. 178. 365. 371. 394. 476.
Hirscher S. 3. 73. 277. 523 ff.
Höfling S. 92. 98. 103. 105. 119. 124. 277. 287. 311 f. 328. 332. 338. 340 f. 406. 416. 448. 512. 558. 594. 597. 641. 643. 677. 702. 713 ff. 724.
Hofmann, v., S. 258. 260. 650. 660.
Holdheim S. 213 f. 222.
Hoornbeek S. 27.
Hoya, K. O. S. 591.
Hüffell S. 30. 45.
Hugo a St. Vict. S. 267.
Humbertus de Romanis S. 528.
Hunnius S. 340. 590.
Hyperius S. 597 f.
Jamblichus S. 156 f.
Jerusalem. Tradit. S. 142. 144.
Innocenz I. S. 202.
Joch S. 592.
Jocham S. 520. 532.
Jonas Aurelian. S. 474 f. 489. 494 f. 506 f. 514.
Jonas, Just. S. 570.
Jova-Synode S. 709.
Irisch-Brit. Kirche S. 483. 490.
Irwingianer S. 708 ff. 723. 729 ff.
Island S. 363.
Isidor Pelus. S. 311.
Irenäus S. 97. 178. 185 312. 470.
Juden S. 129 f. 210 ff. 299 f. 321. 363.
Julius Firmicus S. 159.
Justin, M., S. 93 ff. 158 f. 160. 183. 193. 229 ff.
Kahnis S. 299. 621.
Kalenberg S. 561. 591.
Kant S. 248.

Katharer S. 541. 645 ff. 705.
Keil S. 219.
Kirchheim, Tractat von d. גרים S. 216.
Kirsch S. 361. 379 f. 391. 413. 424. 447. 453. 674. 677. 717.
Kliefoth S. 92 f. 338. 468. 472. 481 ff. 496 f. 570 f. 575. 584 ff. 591. 594. 597. 650 ff. 676 ff. 713 ff.
Kraußold S. 3. 73.
Kündig S. 459.
Kurbrandenburg S. 329 ff. 339. 597.
Lactantius S. 188. 475.
Lambert S. 598. 601 ff.
Lange S. 650.
Langemack S. 92.
Laodicea, Synode S. 123. 128. 141. 144. 191.
Lasitius S. 706.
Lateransynode S. 124. 129.
Lauenburg S. 421. 559. 576.
Leiner S. 424.
Leisnig, Kastenordnung S. 564.
Leo d. Gr. S. 145. 471. 474.
Liebner S. 4. 31. 33. 38. 47. 52. 277.
Liegnitz S. 399. 576.
Lobeck, Aglaophamus S. 156. 169 u. ö. 230.
Löhe S. 261. 370. 387. 427 f. 431. 452. 460.
Löscher S. 340. 611.
Lucas Tudensis S. 508.
Lüneburg S. 320.
Luthardt S. 264.
Luther, Kinderglaube S. 237 ff. 251. Taufbuch 328 ff. Erziehung 374. Katechismus 387. Kirchenverfassung 473. Beichte 504. 563 ff. 585.
Magdeburg S. 608.
Mainz, Conc. S. 317.
Maldonat S. 105.
Malebranche S. 249. 254.
Manichäer S. 705.
Mapheus Vegius S. 365. 510.
Marheinecke, Aphorismen S. 1. 29. 30. 308. 384. 407. 412. 419. 423. 431. 439. 443. 455.
Markus Eremita S. 477.
Martene S. 467 u. ö. 514. 646 f.
Martin v. Tours S. 120.
Maßmann S. 318. 478 f. 503.
Melanchthon S. 225. 245. 564. 569. 575.
Mecklenburg S. 421. 574 f. 612. 691.
Methodismus S. 710 ff.
Meyer S. 272.
Michelet S. 248.
Minden S. 568.
Mithrascult S. 157. 159 f. 164.
Moll S. 31. 36 f.
Möller S. 394.
Mosheim S. 4. 11. 12. 32. 118.
Musäus S. 254. 596.
Nassau S. 421. 453. 569. 603. 723.
Neander S. 95. 100. 192. 207. 412. 705.
Neoplaton. Myster. S. 157. 166.
Neri, Phil., S. 521.
Nicän. Concil S. 121. 128. 198.
Niceas od. Nicitas S. 135.
Nitzsch S. 29. 31. 62. 73. 338. 401. 405. 416. 422 f. 433. 443. 452 f. 459. 677.
Norwegen S. 590.
Oberlausitz S. 607.
Oldenburg S. 362. 422.
Optatus, Lector S. 102.
Oranges, Synod. S. 123. 138.
Origenes, Katechumenat S. 95. 109 ff. 117 f. 138. 187. 190. 311. 472. 475. 477.
Oesterreich S. 592. 598.
Ostfriesland S. 719.
Pacian S. 485.
Palmer S. 3. 73. 277. 379. 383. 391 f. 394. 401 f. 413. 418. 423. 425. 438. 443, 447. 452 f. 632. 677. 686.
Paris, Reformsynode S. 315.
Paschasius Radbertus S. 267.
Pelagius S. 311.
Pestalozzi S. 250. 376. 616.
Petrus Blesensis S. 502.
Petrus Lombard. S. 496.
Pfaff S. 590 ff. 595. 605. 608. 611 f.
Philipp. Arabs S. 464.
Piaristen S. 521.
Planck S. 2. 28. 33. 82 f.
Plato, Begriff der Katechetik S. 13.
Pommern, K.O. S. 663.
Pönitentialbb. S. 483. 486 ff. 490 ff. 495 ff. 497 ff.
Preller, üb. Myster. S. 156. 160. 168.
Preußen S. 362. 380 f. 385. 394. 400. 418. 421. 447. 568.
Quenstedt S. 27 ff. 247. 253.
Rabanus Maur. S. 147. 465. 643.
Rambach S. 73 f.
Raskolniken S. 706.
Ratich S. 551.
Raumer, Rud. v., S. 268. 317.
Reformirte Kirche S. 247 f. 432. 542 f. 562 f. 576 f. 632. 698. 700.
Regensburg S. 572.
Regino S. 495 f.
Richter S. 319. 699. 702.
Robert de Sorbona S. 501.
Rosenkranz S. 7. 30. 52. 55. 300. 420 f.
Rosenmüller S. 609.
Rothe S. 87. 92. 97. 100. 112. 179 f. 192. 725.

Rousseau S. 551.
Rufinus S. 173.
Rütenick S. 384.
Sachsen S. 361. 394. 415. 417. 421 f. 566 f. 569. 572.
Sailer S. 28. 522 f.
Sales, Franz, S. 521.
Sarcerius S. 576. 694. 702. 723.
Schade S. 584 ff. 611.
Schaumburg S. 585.
Schleiermacher S. 30. 33. 36 f. 308. 338. 401 f. 407 f. 414. 423. 429. 432 f. 439. 447. 453. 459. 721. 723.
Schleswig-Holstein S. 410. 422. 574.
Schmid S. 27.
Schmidt S. 294. 296 ff.
Schmidt S. 645.
Schneckenburger S. 216. 253.
Schöll S. 711.
Schottische K., S. 649.
Schwarz, Katechetik S. 3. 72.
Schweden S. 403. 409.
Schweiz S. 407. 600.
Schweizer S. 29. 36. 48. 55.
Schwenkfeldt S. 576. 598. 645.
Selnecker S. 561.
Severus, Proselytengesetz S. 107.
Sintenis S. 587. 589.
Siricius S. 143.
Sozomenus, Arcandisciplin S. 184.
Spener S. 340. 387. 403. 551. 584 ff. 594. 599. 605 ff. 609. 723.
Stahl 697. 699. 702 f. 709. 718.
Stattler S. 522.
Staudenmaier S. 32. 37. 52.
Steffens S. 413.
Steinmetz S. 389.
Steitz S. 312. 338. 416. 468. 471 f. 493. 495. 564.
Stier S. 403.
Straßburg S. 558. 573. 576. 598. 600. 602 f. 645. 709.
Tertullian, Katechumenat S. 97 ff. 119. 160. 173 ff. 185. 194 f. 312 f. Beichte S. 463 ff. 468 ff. 474. 643.
Theel S. 388.
Theodor v. Canterbury S. 481.
Theodor Mopsv. S. 311.
Theodoret S. 139. 170. 201 f. 207.
Theodulf v. Orleans S. 494.
Thierbach S. 72.
Thiersch S. 363.
Tholuck S. 27. 207. 403. 583. 595.
Thomas Aquin. S. 467. 496. 506. 509. 527 ff.
Thomas Venatorius S. 245.
Thomasius S. 251 f. 253. 260 f. 621.
Tischendorf S. 229.
Touttée S. 132 f. 140. 144. 184.
Treumann S. 387.
Trier, Ritual. S. 332.
Trotzendorf S. 402.
Tuchfeldt S. 590. 610.
Ulm S. 568. 573.
Valencia, Synode S. 116.
Valentinianer S. 705.
Vilmar S. 322. 436. (Pastoralblätter) 661 ff.
Vinniaus, Pönit. S. 489.
Walch, Kinderglaube S. 253.
Waldeck S. 410. 422. 451. 453.
Waldenser S. 16. 486. 541. 548 f. 648.
Wangemann S. 386.
Wasserschleben S. 481. 492.
Weidner S. 592.
Wertheim S. 607.
Wesenbeck S. 415.
Wesley S. 710 f.
Whitefield S. 711.
Wicel S. 570.
Wilhelm v. Hirsau S. 514.
Winer S. 218.
Wittmann S. 520. 522 524 f.
Wolfrath S. 2.
Württemberg S. 320. 404. 407 f. 410. 415. 421. 424. 448. 451. 453. 599. 605.
Zenner S. 520. 529.
Zeno Veronensis S. 206.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zezschwitz, Karl Adolf Gerhard <<von>>,

System der christlich kirchlichen Katechetik

Bd.: 1

1863